Zeitschrift

für die gesammte

lutherische Theologie und Kirche,

herausgegeben

von

Dr. A. G. Rudelbach

und

Dr. H. E. F. Guericke.

Zwanzigster Jahrgang.

1859.

Leipzig,

Dörffling und Franke.

Register

der in der allgemeinen kritischen Bibliographie aller vier Hefte dieses Jahrgangs besprochenen Schriften.

Inhalt des Jahrgangs 1859

(unter Ausschluss der krit. Bibliographie im 2ten Theile eines jeden Hefts.)

Abhandlungen.

Erstes Quartalheft.

Zweites Quartalheft.

Drittes Quartalheft.

Viertes Quartalheft.

I. Abhandlungen.

Ueber die Glossolalie.

Exegetisch-historische Abhandlung

von

Svenson,

Pastor-Adjunkt in St. Petersburg.

Die beiden Hauptstellen, an welchen im Neuen Testamente der Glossolalie Erwähnung gethan wird, sind: das 14. Capitel des 1. Corintherbriefs und das zweite Capitel der Apostelgeschichte. An der ersteren sehen wir den Apostel Paulus vor der Ueberschätzung dieser Gabe warnen. Ihre äussere Erscheinung muss wohl von so wunderbarer und ausserordentlicher Art gewesen seyn, dass, nach einer den Menschen anklebenden Schwäche und Neigung, das Blendende dieser Gabe dem mehr Nützlichen anderer Gaben von den Corinthern vorgezogen wurde. Da aber der Apostel nirgends auf ausdrückliche Weise die Natur und das Wesen dieser Gabe und die Beschaffenheit ihrer äusseren Erscheinung auseinandersetzt, sondern nur ihre Anwendbarkeit und ihren relativen Werth bespricht, weil sie eben den Lesern seines Briefes, sei es durch eigene Ausübung, sei es aus unmittelbarer Anschauung hinlänglich bekannt war, so ist an dieser Stelle nicht genug gegeben, um eine Ansicht fest zu begründen, wohl aber ein weites Feld zum Aufführen beliebiger Hypothesen gelassen. In dem 2. Cap. der Apostelgeschichte findet sich zwar eine, so zu sagen, pragmatische Darstellung derselben; aber es hat den Anschein, als ob das Ergebniss dieser Relation mit dem der Paulinischen Darstellung schwer zu vereinbaren sei, und so entsteht denn die Controverse, ob eine Identität der Glossolalie, überall wo sie vorgekommen ist, anzunehmen sei oder nicht. Es hat nicht gefehlt, dass fast jede der von vorn herein möglichen Ansich-

ten ihre Vertheidiger gefunden hat, wenn auch nicht mit gleichem Rechte. Andrerseits sind nun auch nicht Widerlegungen und Angriffe auf jede derselben ausgeblieben, und zwar haben sie gewöhnlich hinlängliches Recht dazu gehabt.

Es verlohnt sich wohl der Mühe, den Gang der Untersuchungen von dem Zeitpunkte an ins Auge zu fassen, wo unserem Gegenstande eine wissenschaftliche Behandlung zu Theil geworden ist. Diese datirt sich aber erst seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts, während bis dahin die Ansicht von einem Sprechen in fremden unerlernten Sprachen allgemein herrschte, aber auf blos traditioneller Annahme beruhte. Als mit dem Beginn des Rationalismus das Wunder anfing verdächtig zu werden, wurde auch für die Glossolalie, die nach dem Bericht des Lucas auch in einer Wundergestalt auftritt, eine Erklärung hervorgesucht, wonach sie in einem natürlichen Gewande erschien. Man stützte sich hierbei hauptsächlich auf den Corintherbrief, weil dort mehr Spielraum zur Annahme eines natürlichen Herganges der Sache geboten ist. Dieser Classe von Interpreten trat nun eine andere gegenüber, die sich durch das Wunder nicht irre machen liess und, von dem Bericht der Apostelgeschichte ausgehend, die Glossolalie als ein Sprechen in fremden Sprachen bezeichnete. Allein da diese Erklärung bei ihrer Uebertragung auf den Corintherbrief mit hartnäckigen, ja unüberwindlichen Hindernissen zu kämpfen hatte, so entstand in neuester Zeit eine dritte Classe von Interpreten, die eine Differenz zwischen beiden Berichten eingestehen, theils die Einheit des Charisma's behauptend und die Erzählung des Lucas, als aus einer falschen Tradition entstanden, verwerfend, theils umgekehrt die fortlaufende Identität des Charisma's aufgebend und die Echtheit der Apostelgesch. bewahrend.

Es wird an der Stelle seyn, die einzelnen Erklärungsversuche in der Kürze anzugeben. Mit Uebergehung der von Bardili und Eichhorn gemachten und ziemlich unglücklich ausgefallenen Versuche, die Glossolalie als unarticulirtes Lallen mit der Zunge hinzustellen, wobei sie sich hauptsächlich auf 1 Cor. 14, 7—9 stützen und dem Worte γλῶσσα die Bedeutung „fleischliche Zunge" zukommen lassen; wenden wir uns Bleek (Studien u. Kritiken, Band II) zu, der die Reihe der gründlicheren Untersuchungen eröffnet hat. Er versucht, die aus alten Grammatikern, nicht aber aus der religiösen Redeweise der christlichen Gemeinde gewonnene Bedeutung des Worts γλῶσσα, als alterthümlichen, ungewöhnlichen, poetischen, provinciellen Ausdruck auch auf das n. Tl. Sprachidiom zu übertragen. Wenn nun schon der Corintherbrief dieser Er-

klärung nicht besonders günstig ist, so ist dagegen die demgemäss unternommene Deutung des Pfingsterreignisses die Achillesferse der Bleekschen Hypothese, was man schon den vielen Pfeilen entnehmen kann, die von anderen Exegeten dahin abgeschossen sind. Daher hielt auch Bleek selbst die Anwendbarkeit seiner Hyphothese auf den Bericht des Lucas für schwierig, und meinte, dass sie sich dort ohne Künstelei nicht werde durchführen lassen. Er machte daher das weitere Zugeständniss, dass sich die Glossolalie zuweilen zu einem Reden in fremden Sprachen gesteigert habe.

Hatte die Bleek'sche Darstellung ihre Anerkennung nur für den Corintherbrief beansprucht, dem Bericht des Lucas aber eine untergeordnete Stellung angewiesen, so geht auf diesem Wege Neander (Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche, 4. Aufl.) einen Schritt weiter, erklärt letzteren für dunkel und macht einen Unterschied zwischen Relation und Factum, wenn er sagt: „Wir erkennen in dem Bericht der Ap.-G. ein vorherrschend ideales Moment, was sich in die Auffassung des Geschichtlichen hineingebildet hat, und wodurch diese modificirt worden ist.“ Neben dieser idealen Auffassung läuft bei Neander noch das Utilitätsprincip einher; das Wunder, meint er, bliebe ohne Nutzen. Ein weiteres Misstrauen flösst ihm die Betrachtung ein, dass ja die Begeisterung ihre Empfindungen am natürlichsten in der Muttersprache äussere. Neander glaubt daher, die Glossolalie ihrem wesentlichen Begriffe nach in das Aussprechen des Neuen, von dem das Gemüth ergriffen war, in eine neue Sprache christlicher Begeisterung versetzen zu müssen. Die γλῶσσαι wären dann mit „neue Sprachorgane“ zu übersetzen. Man werde veranlasst, an Zungen, die von den gewöhnlichen Menschenzungen verschieden waren, keineswegs an fremde Sprachen zu denken, letzteres um so weniger, als unter den angeführten Völkern die Griechische Sprache damals besser verstanden wurde und zum Verkehr geeigneter war, als die Landessprache. Neander bürdet somit der Apostelgesch. den zwiefachen Vorwurf der Unklarheit und Unwahrheit auf. Was er aber unter „neues Sprachorgan“ versteht, leuchtet nicht recht ein.

In Neander's Fusstapfen trat David Schulz (Die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Gabe der Sprache), und er hat sich dabei das Verdienst erworben, sie breit ausgetreten und verflacht zu haben. Der historische Bericht des Lucas löst sich ihm in oratorische Ausschmückungen eines ganz gewöhnlichen Ereignisses auf, wie dies aus folgenden Worten seines Buchs hervorgeht: „So neh-

men denn mehrere neue Ausleger noch in Ap.-G. II. eine unrichtige Auffassung des beschriebenen Factums und eine daraus entstandene ungenaue Darstellung des Vorganges an, welchem durch die Tradition ein verändertes Gepräge aufgedrückt worden sei, wie solches schon in der ganz dichterisch und rhetorisch gehaltenen Form dieses Abschnitts sich kund gebe"; welcher Ansicht er selber, wie es sich später ausweist, auch vollkommen beitritt. Ein Bild von der Glossolalie entwirft er in folgenden Zügen: „Wir meinen sonach, das jauchzende Anstimmen neuer Weisen, oder wenn man will Melodien, zur Verherrlichung Gottes und Christi in fessellos hinströmenden Jubeltönen sei durch die der Sache gar nicht unangemessene Ausdrucksweise *γλώσσαις λαλεῖν* bezeichnet worden." Ebenso fessellos wird sich nun auch seine Exegese darstellen, wenn man bemerkt, dass er die in Ap.-G. II ***promiscue*** gebrauchten Ausdrücke *διάλεκτος* und *γλῶσσα* in dem Sinn von „Jubelweise" fasst und sich somit gleicher poetischen Licenzen zu bedienen scheint, wie er sie dem Lucas aufbürdet. Ausdrücke des Jubels, wie ***„Halleluja, Hosianna, Evoe, Euge, Age, Juchhei, Vivat, Hurrah, Ach, Ou, Jo, Ja, Eua"*** (S. 141, 139, 160, 147), entnommen den Interjectionen aller möglichen Sprachen, haben nach Schulz den Inhalt der Glossolalie abgegeben. So scheint er das Pfingstfest einem Bacchusfeste ziemlich nahe zu bringen.

Aus gleicher Wurzel wie die Schulz'sche Hypothese ist nun auch die Wieseler's (Studien-Kritiken, Jahrg. 1828; III) entsprossen, wenngleich auch beide wie die Zweige eines Baumes auseinandergehen. Von der Bedeutung „Zunge" ausgehend, hält Wieseler die Glossolalie für ein ekstatisches Reden in leisen, nicht vernehmlichen, unartikulirten Worten und Lauten, wobei er sich vorzugsweise auf das *οὐδεὶς ἀκούει* 1 Cor. 14, 2 stützt, indem er *ἀκούειν* blos in dem Sinn von „hören", nicht aber in der metaphorischen Bedeutung von „vernehmen" auffasst. Der Hermeneut, und dies ist zur Aufrechterhaltung seiner Hypothese wesentlich nothwendig, soll immer dieselbe Person gewesen seyn, welche vorher in Glossen gesprochen, und soll nur das zur Aufgabe gehabt haben, dass er das früher leise Gesprochene nun laut, aber in derselben, und zwar Allen verständlichen Sprache wiederholt habe. An dem Pfingsttage hätten nun die Jünger leise im ekstatischen Zustande vor sich hingemurmelt, und nachdem sie damit fertig geworden, die Erklärung davon in fremden, aber ihnen bekannten Sprachen vor den versammelten Fremden nachfolgen lassen. Dass die Jünger aber diese Kenntniss von mehren Hauptsprachen gehabt hätten, denn

an 15 verschiedene Mundarten, die Lucas anführt, sei nicht zu denken, das sei den Fremden bei den sonst für ungebildet gehaltenen Galiläern aufgefallen und als Wunder ausgegeben worden.

Wir haben hiermit die Hauptrepräsentanten der von uns zur 1. Classe gerechneten Exegeten angeführt, welchen allen das gemeinsam ist, dass sie 1) den Hergang der Sache als einen natürlichen fassen, 2) dem Corintherbriefe den unbedingten Vorzug vor der Ap.-G. geben, und 3) bei dem Worte γλῶσσα von der Bedeutung „Zunge" ausgehen, wobei jedoch Bleek, wie wir gesehen haben, eine Ausnahme bildet und überhaupt den Uebergang zu den Ansichten der Exegeten vermittelt, die wir zur 2. Classe zählen. Diese stehen so ziemlich in einem strengen Gegensatze zu den ersteren, insofern sie 1) vorzugsweise die Ap.-G. für die Fundgrube ihrer Erklärungen halten, 2) die Glossolalie als ein Sprechen in fremden unerlernten Sprachen hinstellen und 3) den Hergang der Sache für mehr wunderbar als natürlich erklären.

An Bleek sich anschliessend, jedoch über ihn hinausgehend, hat Olshausen (Stud. u. Krit. Jahrg. 1829, 1830, 1831. Vergleiche auch: Comm. zur Ap.-G. und zum I. Cor. Brief) sein im Ganzen schwankendes, aber aus einer gläubigen Exegese hervorgegangenes Urtheil in mehren Abhandlungen ausgesprochen. Den Kern seiner Ansicht werden wir wohl in folgenden Worten seines Commentars zum 1. Corintherbrief niedergelegt finden: „An ein Reden in fremden Sprachen beim γλ. λαλ. zu denken, dazu nöthigt blos die Erzählung des Pfingstwunders, diese aber so entschieden, dass, wenn man nicht, dem doch alles entgegensteht, zwei Gattungen von Sprachengaben annehmen will, man sich genöthigt sieht, den Gebrauch fremder Sprachen wenigstens zu Zeiten mit in den Begriff des Charisma's aufzunehmen." In der weiteren Ausführung gestaltet sich ihm nun die Glossolalie folgendermassen: Er nimmt mehre Stufen der Entwickelung in diesem Charisma an, je nach dem Hinzutreten der verwandten Gaben der προφητεία und ἑρμηνεία und je nach dem mehr oder weniger unterdrückten Bewusstseyn, so dass das Reden ἐν γλώσσαις immer ein ekstatisches gewesen sei, dieses aber, ähnlich dem „sich in Rapport setzen" beim Somnambulismus, in ein Aussprechen fremder Sprachen nur dann übergangen sei, wenn Personen zugegen gewesen, die dieselben zur Muttersprache gehabt hätten. In der Pfingstbegebenheit sei dieser Fall wirklich eingetreten, und zwar habe dort die Glossolalie insofern ihre höchste Spitze erreicht, als dort die Gaben der ἑρμηνεία und προφητεία hinzugetreten seien.

Entschiedener ist Bäumlein (Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs, 1834), welcher ein stetes Vorkommen von fremden Sprachen in der Glossolalie durchweg behauptet und sich von den gewichtigsten Gründen, die aus dem 1. Cor. Brief dagegen vorgebracht werden können, nicht irre machen lässt.

Rückert (Comm. zum 1. Cor.-Brief) bekennt sich zu Bäumlein's Ansicht, jedoch mit einigem Vorbehalt. Das Endergebniss seiner Untersuchung ist, dass wir über die unverständliche Form der räthselhaften Gabe nicht zur vollen Evidenz gelangen können. Aus den Angaben jedoch, welche die Apostelgeschichte biete, ginge die meiste Wahrscheinlichkeit für fremde Sprachen hervor, und auch die Bemerkungen des Paulus liessen sich theils mit dieser Annahme vereinigen, theils ständen sie nicht in solchem Widerspruch mit ihr, dass wir ihretwegen das aufgeben sollten, was aus der Erzählung vom ersten Hervortreten der Gabe unabweisbar hervorzugehen scheine. Die heil. Schrift gebe einzelne Andeutungen, die uns nur ungefähr das Wesen der Glossolalie vermuthen lassen; falsch wäre es nun darauf hin weiter zu schliessen, weil man auf Abwege gerathen könne.

Ueberzeugt, welche Schwierigkeiten sich im 1. Cor. Brief gegen ein Reden in fremden Volkssprachen aufthürmen, versucht Billroth (Comm. zu den Corintherbriefen) einen neuen Ausweg und kommt auf eine Sprache hinaus, welche gewissermassen die Elemente oder Rudimente der verschiedensten wirklich historischen Sprachen befasste. Diese Sprache will er die zweite Ursprache genannt wissen, da sie in einem ähnlichen Verwandtschaftsgrade zu den vorhandenen Sprachen gestanden habe, wie die Ursprache, aus welcher ja mittelbar alle anderen Sprachen emanirt seien; hierbei allein liesse sich der abwechselnde, und doch gleichbedeutende Gebrauch von dem Singular γλῶσσα und dem Plural γλῶσσαι genügend erklären. Denn „die neue Sprache war einerseits eine bestimmte Sprache, die sich immer darin gleich blieb eine Mischsprache zu seyn, andrerseits aber konnten wiederum auch in ihr die verschiedenen Sprachen, aus denen sie zusammengesetzt war, besonders für sich betrachtet werden, und so entstand der Plural γλῶσσαι." — Sehr eingehend behandelt unsern Gegenstand Englmann (Von den Charismen im Allgemeinen und von dem Sprachen-Charisma im Besonderen 1848). Seine Auffassung ist die traditionelle von einen Sprechen in fremden Sprachen. Einen besondern Werth erhält dies sorgfältig gearbeitete Werk durch die reichlichen Citate aus den Kirchenvätern.

In die dritte Klasse haben wir diejenigen Exegeten gesetzt, welche die Unvereinbarkeit beider Relationen gemeinsam behaupten, daraus aber verschiedene Schlüsse ziehen. Denn während Baur und Hilgenfeld den Knoten dadurch lösen, dass sie ihn zerschneiden, indem sie die Erzählung des Lucas für mythisch erklären, dabei aber die Identität der Glossolalie überall, wo sie nur vorkam, behaupten, sieht sich Rossteuscher veranlasst, „nach Zeit und Umständen verschiedene Arten eines charismatischen Grundzustandes und verschiedene Gestaltungen derselben Glossolalie anzunehmen," wobei ihm aber die Echtheit der einzelnen Relationen feststeht. Was zunächst nun Baurs (zuletzt im Jahrgang 1838 Stud. u. Krit. niedergelegte) Ansicht betrifft, so nimmt er in Bezug auf die wirklich historische Entwickelung der Glossolalie zwei Stufen an, welchen sich eine dritte, aber nur in einer entstellten Tradition vorhandene anschliessen soll. Sie erheben sich aber in einer gewissen Steigerung über einander, und auf gleiche Weise, wie das Charisma sich wirklich ausgebildet habe, zuletzt aber als Wunder aufgefasst worden sei, hätten die Bezeichnungen des Charismas mit der Zeit an Umfang zugenommen, und aus den ursprünglichen Ausdrücken *γλώσσῃ λαλεῖν* wäre allmählig ein *γλώσσαις λαλεῖν* entstanden und zuletzt sogar mit den Prädicaten *ἕτεραι* und *καιναί* ausgerüstet worden. Baur stellt sich die Sache folgendermassen vor S. 632: „Bestand das *γλώσσαις λαλεῖν* auf seiner ersten Stufe als ein *γλώσσῃ* oder *διὰ τῆς γλώσσης λαλεῖν* in mehr oder minder unarticulirten Tönen, in jauchzenden Exclamationen und andern Aeusserungen dieser Art, wie kann es befremden, dass der Drang des im Innern erregten Gefühls, das nach einem Ausdruck rang, auch solche Redeformen zu Hülfe nahm, die theils aus fremden Sprachen entlehnt, theils wenigstens in der gewöhnlichen Umgangssprache nicht üblich waren!" Baur hat sich hiermit so ziemlich die Bleek'sche Ansicht angeeignet, lässt ihr aber (S. 636) zwei wesentliche Einschränkungen zukommen. Erstens dürfe nicht die Vorstellung einer poetischen Redeweise und eines begeisterten Vortrages mit eingeschlossen werden; und zweitens könne diese nur für den Cor.-Brief passende Bedeutung des Worts nicht auch auf die Apostelgeschichte übertragen werden. In der Apostelgeschichte lässt er Relation und Factum in solche Weite auseinander gehen, dass sie nur durch eine vermittelnde, sagenhafte Tradition ausgefüllt werden kann. Die *ἕτεραι γλῶσσαι* des Lucas und die *καιναί* des Marcus seien nur eine Steigerung in der Vorstellung dessen, was in der Wirklichkeit nur mangelhaft und unvollkommen

vorgekommen sei. Da aber diese Vorstellung in der später als der Corintherbrief abgefassten und kritisch nicht glaubwürdigen Apostelgesch. und in dem höchst verdächtigen Zusatze des Marcus-Evangeliums vorkomme, so erkläre es sich leicht, wie eine solche Gabe auf diese Weise idealisirt werden konnte.

Hilgenfeld stimmt nach seinem eigenen Geständnisse (Die Glossolalie in der alten Kirche 1850) mit Baur im Wesentlichen überein und will nur auf einem andern Wege zu demselben Resultate gelangt seyn, was also nur noch eine formelle Differenz abgibt. „Weil die alte Sprache", so äussert er sich, „zwischen dem Organ der Zunge und ihrem Inhalte oder Produkte, der Rede-Sprache keinen festen Unterschied kannte (S. 47), so muss man sich hüten, die Trennung zwischen Zunge und Rede, welche sich in unserem Sprachgebrauch befestigt hat, auf den altchristlichen zu übertragen" (S. 48.) Ihm hat daher *γλῶσσα* die Bedeutung „Spracheingebung." Ein solcher Eklekticismus, ***sit venia verbo***, scheint aber dem Evangel. Lucas unbekannt zu seyn, da er in seiner Darstellung *γλῶσσα* und *διάλεκτος* ***promiscue*** gebraucht und daher *γλῶσσα* nur in der Bedeutung: Sprache genommen haben kann. Bei der zersetzenden Kritik, die, wie wir es bei Hilgenfeld sehen, mit dem grössten Misstrauen und emsiger Operationswuth sich an die heiligen Urkunden macht, ruft es einen eigenen Eindruck hervor, wenn man sieht, mit welchem Enthusiasmus doch noch von der „Einigung des göttlichen und menschlichen Geistes", von der „Mittheilung des göttlichen durch Christum vermittelten Geistes an den menschlichen", von den „auffallenden Erscheinungen, in denen sich dies reine Geistesleben äusserte", wenn von dem allen gesprochen wird, und dabei ein höchst winziges Resultat herauskommt, das seine treffende Analogie im Heidenthume finden, der Besessenheit nahe kommen soll und eine bedenkliche Aehnlichkeit mit irdischer Trunkenheit zu verrathen scheint. — Es erinnern diese Resultate an das ***parturiunt montes.***

Unsere Rundschau beschliessen wir mit Rossteuscher (Die Gabe der Sprache im apostol. Zeitalter 1850). Ihm erscheint die Glossolalie in zweifacher Gestalt, die wir in folgenden Worten (S. 80) gezeichnet finden: „Es war das unumstösslich gewisse Resultat der exegetischen Betrachtung von Ap.-G. 2, dass die 120 Jünger in Folge der Erfüllung mit dem h. Geiste in wenigstens 15, wenn nicht mehr Volkssprachen und Provinzialdialekten geredet haben, und ferner, dass diese Galiläer weder nach der Meinung der Zuhörer, noch der

des Evangelisten eine natürlich vermittelte Kenntniss aller dieser Idiome hatten. Ebenso gewiss ist es aber andrerseits, dass die Glossenredner in Corinth (und, wie sich später herausstellt, überall, wo noch weiter ihrer im Neuen Testamente Erwähnung geschieht) in einer absolut unverständlichen, also in keiner Volkssprache redeten." So lässt denn Rossteuscher gar keine Verwandtschaft zwischen der Erscheinung in Jerusalem und in Corinth gelten, und macht den meisten Exegeten den Vorwurf, dass ihnen der Corintherbrief zum Procrustesbett für die Apostelgeschichte geworden sei.

Es möge mir gestattet seyn, die noch übrigen zahlreichen Erklärungsversuche mit Stillschweigen zu übergehen, theils weil sie unwesentliche Modificationen der bisher schon erörterten sind, theils weil auch hier der bekannte Ausspruch Lessing's: „man versäumt sich ohne Noth, wenn man sich um alle Vorgänger bekümmern will," seine richtige Anwendung erhält. Die engen Grenzen dieses Aufsatzes gestatteten es nicht, das Unhaltbare jedes Erklärungsversuches nachzuweisen und die Gegengründe ins Treffen zu führen; auch war dies ferner deswegen verboten, weil sonst eine formelle Unförmlichkeit entstanden wäre, wenn der ganze negative Theil der Arbeit in die Einleitung fiele. Bei Gelegenheit der positiven Begründung unsrer Ansicht soll dann auch die Unhaltbarkeit der gegenüberstehenden Erklärungen beleuchtet werden.

Es könnte nun Wunder nehmen, dass es bisher unerreicht geblieben ist, zu einem gewissen Abschluss in dieser Frage zu gelangen, ja dass es keinem Versuch gelungen ist, Vermuthungen einigermassen sicher zu stellen. Dies erklärt sich aber theils daraus, dass die Glossolalie einen geheimnissvollen, von der gewöhnlichen Rede gewiss sehr abweichenden Charakter gehabt hat, theils daraus, dass es in der Wissenschaft oft so zu gehen pflegt, wie in den Dingen der Natur: je mehr und je genauer das Wesen einer Sache untersucht wird, desto grössere Schwierigkeiten stellen sich der erschöpfenden Erklärung in den Weg. *Semper aliquid haeret.* Ich meinerseits verzichte auch auf den Anspruch voller Evidenz. Denn wenn auch dem letzten Bearbeiter der Vortheil geboten ist, sich vor vielen falschen Wegen zu hüten, welche die Vorgänger eingeschlagen haben, so ist doch für die Erklärung einer Sache wenig gewonnen, wenn man nur weiss, was sie nicht ist.

Die Klippe, an welcher die bisherigen Hypothesen meistens gescheitert sind, ist die Schwierigkeit, eine solche Ge-

sammtvorstellung von der Sache zu gewinnen, die auf alle Stellen, wo im N. T. von der Glossolalie die Rede ist, angewandt werden kann. Daher fragt es sich zunächst, ob überhaupt zwingende Gründe da sind, die Erscheinungen überall als gleiche anzunehmen. Rossteuscher hat daher eine Zweigliederung der Glossolalie nachzuweisen versucht. Sie zerfällt nach ihm in ein Sprechen in fremden Volkssprachen, das bei der Ausgiessung des heil. Geistes zu Jerusalem einmal und dann nicht wieder vorgekommen, — und in eine übernatürliche, absolut neue Sprache, welche in Corinth und sonst überall gehört worden sei. Es seien dies die beiden verschiedenen Arten der Aeusserung einer und derselben Gabe gewesen. Jedoch sind dabei die gemeinsamen Momente beider Species derselben Gattung von so allgemeiner Natur, werden nur in die unmittelbare Mittheilung von oben versetzt, dass auch andere Gaben, etwa die Prophetie, dann auch zu derselben Gattung gehören würden. Andrerseits werden aber die unterscheidenden Merkmale als so sehr von einander abweichend und verschieden gezeichnet, dass von einer Verwandtschaft der Arten der Glossolalie nicht mehr die Rede seyn kann. Wir werden gleich wahrnehmen, wie viele und gewichtige Indicien für eine durchweg wesentliche Identität der Glossolalie überall, wo ihrer im N. T. erwähnt wird, vorhanden sind, und man darf weder durch die bisher verunglückten Erklärungsversuche, noch durch die scheinbar widersprechenden Darstellungen des Lucas und Paulus bewogen werden, an der Lösung dieser Aufgabe, d. h. an der genügenden Begründung dieser Annahme, zu verzweifeln.

Man kann schon von vorn herein nicht erwarten, dass die beiden Darstellungen sich gleichen, da sie eben von verschiedenen Gesichtspunkten aus aufgefasst sind; widersprechend sind sie auch nicht, sondern nur verschiedene Seiten (von Lucas die äussere Erscheinung, von Paulus die Bedeutung) werden von ihnen hervorgehoben und gezeichnet. Es würde eine ähnliche Bewandtniss haben, wenn wir einen verschiedenen Charakter bei den N. Ttl. Propheten annehmen wollten, je nach den Berichten des Lucas und Paulus. Denn während Lucas Ap.-G. 11, 28 von einem Propheten Agabus erzählt, dass er eine Hungersnoth vorhergesagt habe, berührt Paulus in der Schilderung der N. Tl. Prophetie niemals das Moment der Weissagung. Deswegen nun verschiedene Arten von Propheten annehmen zu wollen, weil die Darstellung des Paulus nicht mit der des Lucas in allen Stücken congruirt, wäre gewiss ein voreiliger Schluss, wie man ihn aber bei der Behauptung der Dichotomie der Glossolalie gezogen hat.

Gehen wir von dem ersten Auftreten der Glossolalie, welches uns Ap.-G. II. berichtet wird, aus und sehen wir uns nach einem ähnlichen Ereignisse um, so finden wir es zunächst in der Bekehrungsgeschichte des Cornelius. Die hierher gehörigen Worte beginnen Ap.-G. 10, 44: *ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου τὰ ῥήματα ταῦτα, ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον.* 45) *καὶ ἐξέστησαν οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ ὅσοι συνῆλθον τῷ Πέτρῳ, ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκέχυται.* Ein gleiches Staunen hier wie Ap.-G. II.; das Wunder ist hier wie dort augenscheinlich; während dort die frommen Juden vorzugsweise von dem wunderbaren Vorgange überwältigt werden und darauf allein ihr Augenmerk richten, kann hier das Wunder an s i c h nicht mehr den gewaltigen Eindruck machen, weil seine äussere Erscheinung schon einmal erlebt worden ist. Das Auffallende ist hier nur dies, dass die Gabe des h. Geistes auch noch nicht Getauften verliehen ist. Als Gabe des h. Geistes wurde aber in der ersten Zeit das *γλ. λαλεῖν* besonders genannt, weil es gewöhnlich gleich nach der Mittheilung des h. Geistes hervortrat und daher auch, da es die unmittelbare Folge davon war, diesen Namen mit Recht verdiente. Der Beweis für unsere Annahme liegt in dem begründenden *γὰρ* des folgenden Verses: 46) *ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν.* — Für die Aehnlichkeit dieser Ereignisse mit Ap.-G. II. sprechen auch die Ausdrücke *μεγαλύνειν* und *ἐκχύειν*, die auch dort gebraucht sind und die ganze Begebenheit als eine mit jener gleichartige darstellen wollen.

Als nun die Taufe des Cornelius und seines ganzen Hauses später den Judenchristen zu Jerusalem bekannt wurde und diese in partikularistischer Geistesrichtung befangen den Petrus wegen seiner Gemeinschaft mit den Heiden zur Rede stellen, führt er zu seiner Vertheidigung folgende für unsere Untersuchung wichtige Gründe an, indem er spricht, Ap.-G. 11, 15: *ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ᾽ αὐτούς, ὥσπερ καὶ ἐφ᾽ ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ.* — Hier ist doch wohl eine ausdrückliche Bezugnahme auf das Pfingstereigniss und eine Gleichstellung beider in Betreff der äusseren Erscheinung, die ja eben, weil sie ganz gleich war, den Petrus auf eine Mittheilung des h. Geistes schliessen liess, schlechterdings nicht zu negiren und zu übersehen. Man bemerke nur das *ἐν ἀρχῇ*. Was nun aber bis zur Evidenz klar ist, wird noch V. 17 mit den Worten bestätigt: *εἰ οὖν τὴν ἴσην δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν.* Dazu kommt noch, dass wir in der ganzen Erzählung auf kein einziges Merkmal stossen, welches der Vermuthung Raum geben könnte, hier an eine von

der Glossolalie am Pfingsttage verschiedene Form derselben zu denken. Wir dürfen daher wohl mit Fug und Recht die Behauptung Rossteuscher's S. 108—109, „dass alle Gleichheit nur auf die Unmittelbarkeit, in welcher die Gabe des Geistes mitgetheilt wurde, nicht aber auf die Form der Aeusserung zurückzuführen sei", für eine ausserordentliche Kühnheit erklären, denn dann käme die Weissagung eines Propheten, der sie doch auch unmittelbar empfangen, in derselben Kategorie zu stehen. Indem sich Rossteuscher auf das von ihm vorher gewonnene Resultat stützt, dass es in der Urkirche zwei verschiedene Arten der Glossolalie gegeben habe, verlangt er nun auch, dass Lucas beide erwähnen und unterscheiden müsse. Aber dies ist doch eine reine *petitio principii*, da die Apostelgeschichte die Annahme einer Dichotomie in nichts begünstigt. Willkührlich nennt es Rossteuscher, die Formeln ἑτέραις γλ. λαλεῖν (Ap.-G. II.) und γλ. λαλ. als schlechthin identische zu nehmen. Aber würden sie Verschiedenes bedeuten, so hätte doch der Evangelist dies ausdrücklich bemerken müssen; denn wer von seinen Lesern würde darauf verfallen seyn, bei der Aehnlichkeit der Worte an eine Unähnlichkeit der Bedeutung derselben zu denken? Lässt Lucas bei der zweiten Erwähnung der Glossolalie 10, 44—11, 17 keine nähere Explication derselben folgen, was er doch bei dem sonst an sich dunkeln Ausdruck nothwendig hätte thun müssen, wenn er eine andere Art der Glossolalie angeben will, so ist doch damit klar ausgesprochen, dass er seine Leser auf das frühere Ereigniss zurückweist. Die ἴση δωρεά, die Rossteuscher sehr stören muss, fasst er so auf, als ob sie den h. Geist selber bezeichne. Aber in der Formel (10, 45) δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος werden wohl die letzten Worte nicht als *Genitiv. appositionis*, sondern als *Genit. auctoritatis* aufzufassen seyn, wie ja denn überhaupt der h. Geist der Spender der Gnadengaben ist. Doch ich fürchte schon zu weitläufig geworden zu seyn, und will nur noch darauf aufmerksam machen, dass also die Einzigartigkeit des Pfingstwunders hiermit auch verloren geht.

Noch einmal begegnet uns die Glossolalie in der Ap.-G. bei den Johannisjüngern zu Ephesus, welche Paulus taufte, Ap.-G. 19, 6: *καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου τὰς χεῖρας ἦλθεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ προεφήτευον.* Bemerkenswerth ist es, dass auch hier blos die einfache Formel γλ. λαλ. steht, ohne weitere Beschreibung, ohne irgend einen Zusatz oder eine Versicherung, dass hier an etwas Besonderes zu denken sei. Der Evangelist weiss seine Leser mit dieser Erscheinung bekannt und hütet sich

vor Wiederholung. Es ist ferner wohl zu beachten, dass Paulus bei dem ganzen Vorgange zugegen war, und dass er es wohl gewesen seyn wird, von dem Lucas die Nachricht dieser Begebenheit erhalten hat. Denn Lucas schrieb die Ap.-G. höchst wahrscheinlich während jenes Bienniums (61—63), welches er mit Paulus in Rom zubrachte. Die Ansichten des Lucas und Paulus über die Glossolalie treffen daher zusammen, und schon hieraus geht hervor, wie die Berichte beider eine gleiche Auslegung erfordern und auf eine gleiche Erscheinung hinzielen. Ausserdem verweist uns auch die hier vorkommende Zusammenstellung der Glossolalie mit der Weissagung auf die ähnlichen Vorgänge in der Corinthergemeinde, wo die Prophetie auch neben der Glossolalie auftritt. Somit bildet diese Stelle Ap.-G. 19, 6 eine Brücke zum Corintherbrief. Jedoch fehlt es nicht an directen Vergleichungspunkten zwischen Ap.-G. II. und I Cor. XIV. Paulus führt, um die Bedeutung der Glossolalie darzulegen, die Worte des Propheten Jesaias (24, 11) an und, sich einer freien Uebersetzung bedienend, 1 Cor. 14, 21 (*ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ*), hat er damit zugleich ausgesprochen, dass das Prädikat *ἕτερος* ein für die Glossolalie charakteristisches Merkmal abgebe. Und ist es nicht gerade dasselbe Wort, welches Ap.-G. ebenfalls zur nähern Bezeichnung der Gabe dient? Es sei uns noch erlaubt, auf einen Umstand aufmerksam zu machen, der uns in der bisher gewonnenen Ansicht bestärken kann. Sehen wir nämlich auf den Eindruck, welchen die Glossolalie auf die der Sache ganz fremd stehenden Zuhörer ausübt, so manifestirt sich eine gleiche Wirkung bei den *ἕτεροι* der Ap.-G. wie bei den *ἄπιστοι* der Corinthergemeinde, die wohl in ein und dieselbe Classe von Menschen werden zu versetzen seyn. Denn der 23. Vers des 14. Cap. des Cor.-Briefs gibt eine treue Copie vom Pfingstereignisse. Betrachten wir ihn näher, so werden die Aehnlichkeiten in die Augen springen. Denn unter denselben Umständen, oder, so zu sagen, derselben äusseren Scenerie (*ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτό*, vgl. Ap.-G. 2, 1) ruft die Glossolalie (*καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις*) bei gleichgesinnten Menschen (*εἰςέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι*, vgl. Ap.-G. 2, 13) einen ähnlichen Effect hervor (*οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε*, vgl. Ap.-G. II, 13). — Denn das ***tertium comparationis*** zwischen dem *γλεύκους μεστοῦσθαι* Ap.-G. II, 13 und dem *μαίνεσθαι* 1 Cor. 14, 23 liegt eben in der Abwesenheit des verständigen Bewusstseyns, so dass beide Zustände, Trunkenheit und Wahnsinn, eine gleiche Erscheinung bieten, wie diese Wahrheit schon der alte Spruch bezeugt: *ἡ μέθη μικρὰ μανιά ἐστιν.*

— Es braucht hier nur noch dies hinzugefügt zu werden, dass zu Jerusalem wie zu Corinth die Glossolalie den Ungläubigen Veranlassung zum Spott gegeben hat, sie also dieselbe Eigenthümlichkeit gehabt haben muss.

Es bleibt noch übrig zu untersuchen, ob die καιναὶ γλῶσσαι, von denen Marcus 16, 17 spricht, auch auf die Relationen des Lucas und Paulus zu beziehen sind. Wir brauchen in der Bejahung dieser Frage nicht viel Argumente anzuführen, da nicht dies, sondern nur die Echtheit des ganzen Abschnittes von einigen Kritikern beanstandet worden ist. Christus verheisst bei seinem Abschiede von den Jüngern dieselben mit Zeichen auszurüsten, die ihre Sendung beglaubigen sollen. Paulus nennt nun 1 Cor. 14, 22 die Glossolalie auch ein σημεῖον, und Ap.-G. 2, 43 wird ihr derselbe Name zu Theil, indem von den Aposteln mit Bezugnahme auf das eben beschriebene Pfingstwunder ausgesagt wird, dass durch sie πολλά τε τέρατα καὶ σημεῖα geschehen seien. Auch deutet wohl ausser dem ähnlichen Namen noch die ganze Umgebung, in welcher das καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν steht, deutlich genug darauf hin, dass hier nur von dem später in so reichlichem Maasse hervortretenden und wunderbaren Charisma der Glossolalie die Rede seyn kann, wie ja auch noch ausserdem der Inhalt von Marc. 16, 18 mit dem von Paulus 1 Cor. 12, 9 neben der Glossolalie angeführten χάρισμα ἰαμάτων coincidirt.

So sehen wir uns denn genöthigt, die Identität der Glossolalie überall, wo nur im N. T. ihrer erwähnt wird, zu behaupten, und müssen demnach eine Erklärung und Auslegung derselben fordern, die allen Stellen gleicherweise gerecht wird. Nach Feststellung dieser Cautelen aber gehen wir nun zu der Frage über, welche von den vorhandenen Formeln die ursprüngliche gewesen sei, und welche Bedeutung demnach dem Worte γλῶσσα zukomme.

Es kommen nun folgende Formeln vor: καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν (Marc. 16). ἑτέραις γλ. λαλ. Ap.-G. II. γλώσσαις λαλ. Ap.-G. X. u. XIX. u. 1 Cor. XIV. γλώσσῃ λαλ. und auch einmal 1 Cor. 14, 9. διὰ τῆς γλώσσης λαλ., was wohl dem γλώσσῃ λαλ. gleichsteht.

Rücksichtlich der Auffindung des für das Charisma passendsten und ursprünglich gebrauchten Ausdrucks haben wir uns wohl füglich an die Berichte des Marcus und Lucas zu wenden und werden die Formeln καιναῖς und ἑτέραις γλ. λαλ. als die richtigsten und bezeichnendsten anerkennen müssen. Es sprechen hiefür folgende Gründe. Erstlich haben wir weniger auf die Abfassungszeit der N. Tl. Schriften, in denen über die Glossolalie berichtet wird, Acht zu geben, als viel-

mehr auf die Zeit, in der die Gabe zuerst auftrat. Es ist also für uns gleichgültig, dass der 1. Corintherbrief vor der Ap.-G. abgefasst ist; von Wichtigkeit ist es aber für unsere Untersuchung, dass Lucas ein älteres Factum berührt als Paulus, denn mit der Sache musste doch auch der Name entstanden seyn, und es ist die ursprüngliche Form der Benennung dort zu suchen, wo die erste Erscheinung der Gabe berichtet wird, wenn wir nicht den ganzen Bericht als unhistorisch verwerfen oder einen Zwiespalt setzen zwischen Relation und Factum, wie Baur es bei Ap.-G. II. und Marc. 16 annimmt, worauf wir aber hier nicht zu antworten haben. — Ferner ist festzuhalten, dass Lucas (und auch Marcus) von einer Sache redet, die sich in der Zeit, die sie beschreiben, zuerst in ihrer Neuheit und Eigenthümlichkeit darstellte. Natürlich konnten sie nicht umhin, den vollständigen, die Sache genau bezeichnenden, in der Zeit wahrscheinlich üblichen Ausdruck zu wählen, wenn sie dem Leser die beste Einsicht gewähren und die grösste Anschaulichkeit bieten wollten. Einen nicht geringen Nachdruck lege ich endlich auf den Unterschied der Personen, an die die Schriften gerichtet sind. Paulus beschreibt nicht so sehr das Wesen, die Natur der Sache; er beschränkt sich darauf, den Werth und Nutzen derselben zu besprechen; er bedient sich der kürzesten und daher der am wenigsten erklärenden Formeln, da er ein Missverständniss, eine Verwechselung bei einer Sache nicht zu befürchten hat, die den Corinthern so sehr geläufig war. Die volleren Formeln waren dem eine concise Schreibart liebenden Paulus zu schleppend und in der That überflüssig. Lucas und Marcus hingegen hatten als Historiker ein Publicum vor Augen, dem nicht immer die Sache bekannt seyn konnte, und mussten daher bezeichnende Prädicate gebrauchen, weil das einfache Wort γλῶσσα mehrere Bedeutungen zuliess. Dann ist es aber auch noch eine bekannte Thatsache, dass die Sprache im Verlaufe der Zeit die längeren Formeln abrundet und verkürzt und allmählig kurze und concise Termini ausbildet. Dagegen ist es misslich anzunehmen, dass später, wo die Sache bekannt geworden ist, erklärende Zusätze in Gebrauch kämen. Lucas selber ist für unsre Behauptung uns ein Gewährsmann, da er von dem volleren ἑτέραις γλ. λαλεῖν später zu dem einfachen γλ. λαλ. übergeht. Demnach müssen wir in Widerspruch mit Baur die volleren Formeln nicht blos als die ursprünglichen, sondern auch als diejenigen betrachten, die am meisten geeignet sind, auf die Sache ein Licht zu werfen, während die kürzeren Formeln nur durch äussere Einflüsse ihre Umbildung resp. Verkürzung erlitten haben, und

nicht aus inneren Gründen, als ob etwa sie die Träger einer anderen Auffassung wären. Demnach werden auch ferner die Prädikate ἕτεραι und καιναί ihren Einfluss auf die Untersuchung der Bedeutung des Wortes γλῶσσα ausüben müssen.

Dies Wort nun kann einmal bedeuten: Zunge, dann auch: dunkler, provincieller, alterthümlicher Ausdruck, endlich: Sprache. — Die Bedeutung „Zunge", in welcher γλ. freilich öfter im N. T. vorkommt, ist durchaus unhaltbar. Dagegen spricht schon der Umstand, dass die Pluralform γλώσσαις λαλεῖν auf ein Individuum bezogen 1 Cor. 14, 5 u. 6 unerklärlich bleibt. Und nähme man das Wort auch, wie Neander will, in dem mehr abgeleiteten Sinne von „Sprachorgan", was für eine Vorstellung könnte man gewinnen von fremden und neuen Sprachorganen? welchen Sinn erhielten die Worte ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις? Ueberhaupt versteht es sich von selbst, dass jeder mit der Zunge redet. Die Phrase γλώσσῃ λαλεῖν würde also gar kein unterscheidendes Merkmal enthalten, vielmehr an einem unangenehmen Pleonasmus leiden.

Gegen die zweite, von Bleek vorgetragene, aber im N. T. nicht nachzuweisende Bedeutung von „alterthümlicher, glossematischer Ausdruck", welche nur von gelehrten Grammatikern gebraucht wird, deren Bekanntschaft aber bei Lucas schwer vorausgesetzt werden kann, gegen diese Bedeutung sträubt sich wiederum die Singularform „γλώσσῃ λαλεῖν." Denn in diesem Sinne gefasst, kann der Singular γλῶσσα nur ein einzelnes alterthümliches Wort, höchstens nur eine einzelne fremde Phrase bezeichnen. Wie reimt sich aber damit des Paulus Wunsch (1 Cor. 14, 19), lieber fünf Worte ἐν νοΐ, als 10,000 Worte ἐν γλώσσῃ zu reden? Der Ausdruck καιναὶ γλῶσσαι enthielte eine *contradictio in adjecto*, da ja den Glossen eine Infusion von alten Worten wesentlich seyn soll. Zieht man ferner das Epitheton ἕτερος in Betracht, so hat man bei dieser Auffassung nur zwischen zwei Unwahrscheinlichkeiten zu wählen. Denn entweder würde Lucas einen völlig müssigen und unnützen Zusatz gegeben haben, da ja in dem Worte γλῶσσα schon das Fremdartige mit inbegriffen wäre, oder es würde der sehr schiefe Gedanke entstehen, dass der γλ. λαλῶν in Provinzialismen und Archaismen fremder Sprachen sich bewegt habe, so dass er dabei das dazwischenliegende Medium, die fremde Sprache selber, übersprungen hätte.

Es ist somit nur die Bedeutung „Sprache" für das Wort γλῶσσα übrig geblieben. Obenhin betrachtet scheint sich die Ansicht am meisten zu empfehlen, welche γλῶσσα in dem Begriff „eine bestimmte, vorhandene Volkssprache" in allen vor-

kommenden Formeln nimmt. Allein wollen wir zusehen, ob nicht γλῶσσα in einem modificirten Sinne aufgefasst werden kann, in dem Sinn „eine Sprache überhaupt oder: Redeweise," und nicht in dem einer bestimmten Volkssprache, da, wie die sachliche Untersuchung der Glossolalie es ergeben wird, an fremde Volkssprachen doch nicht zu denken ist. — Lässt nämlich der Plural γλώσσαις λαλ. auch die Vorstellung von einem Reden in fremden Sprachen und Dialekten zu, so bietet doch der Singular γλώσσῃ λαλ. in seiner allgemeinen Bedeutung, wie Paulus ihn braucht, ohne nähere Bestimmung, welche von den vielen fremden Sprachen die γλῶσσα sei, einen unnatürlichen, missverständlichen Pleonasmus. Und was soll dann der Ausdruck „διὰ τῆς γλώσσης" heissen? Der Begriff Sprache darf zwar nicht ausgeschlossen werden, aber wohl der Begriff „Volkssprache", und zwar dies bestimmt noch aus dem Grunde, dass Paulus 1 Cor. 14, 10 u. 11. die Volkssprachen φωναὶ nennt, wo Luther unrichtig mit Stimme übersetzt hat, und sie also, da er sie mit den Glossen vergleicht, von ihnen auch unterscheidet. — Es bleibt hierbei nur der Ausweg übrig, an eine bestimmte und neue Sprache oder Redeweise zu denken, wie wir darauf auch durch die Epitheta καιναὶ und ἕτεραι geführt werden. Der Begriff der Fremdartigkeit und Unverständlichkeit, der durch die Epitheta καιναὶ und ἕτεραι erst in den Ausdruck hineingebracht worden war, konnte sich später auch sehr gut in dem einfachen γλώσσαις λαλεῖν fortsetzen, da das Wort γλῶσσαι ohne weiteren Zusatz auch schon gewissermassen eine Redeweise bezeichnete, die der Dolmetschung bedürftig war. Und ferner kürzte man, wie oben erwähnt, den Ausdruck aus Bequemlichkeit ab, weil die Sache schon als bekannt vorausgesetzt wurde.

Aber, könnte man einwenden, wenn es nur eine neue Sprache oder Redeweise war, wie kann bei dieser Annahme die Pluralform γλῶσσαι überhaupt und namentlich bei einer einzelnen Person, wie dies doch auch 1 Cor. 14 vorkommt, gestattet seyn? Allein erwägt man, dass zu Pfingsten, wo der Name zuerst entstand, die Zuhörer wirklich mehre Sprachen oder vielmehr jeder seine eigne zu hören glaubten, und überhaupt mehre Personen redeten, so musste sich natürlich die Benennung dieses Ereignisses in eine pluralische Form kleiden. Auf gleiche Weise spricht Paulus auch von Sprachen der Engel, obgleich eine Sprachverschiedenheit, eine Theilung etwa in Nationen weder nachzuweisen noch überhaupt denkbar ist. Die Pluralform war geboten durch die Vorstellung von einer Mehrheit von Redenden. Wenn es aber auch

nur von der einzelnen Person heisst, dass sie γλώσσαις λαλεῖ, so bezieht sich dieser Pural auf die Mehrheit und Mannichfaltigkeit des durch die γλῶσσα Ausgedrückten. 1 Cor. 12, 10, wo Paulus von den verschiedenen Gnadengaben spricht, sagt er ἑτέρῳ δὲ γένη γλωσσῶν; aber es ist nicht wahrscheinlich, dass dieser Ausdruck etwa verschiedene Sprachen innerhalb der Glossolalie bezeichnen soll, sondern nur formelle und stoffliche Unterschiede innerhalb der einen Sprache so, dass ein γένος προσευχῆς, γ. ψαλμῳδίας, γ. εὐχαριστίας und εὐλογίας von ihm gemeint ist, wie er diese Unterschiede und solche Eintheilung der Glossolalie 1 Cor. 14, 15. 16. wirklich auch angibt. Konnten nun einer Person solche γένη γλωσσῶν zugeschrieben werden, so lässt sich der Plural γλώσσαις λαλεῖν ohne Schwierigkeit auf einen Einzelnen beziehen, ohne die Bedeutung von einer bestimmten neuen Sprache aufzugeben. Auf eine im grossen Ganzen sich durchweg gleich bleibende Redeweise, auf eine allen Glossarednern gemeinsame und in der Ekstase ihnen eigenthümliche Sprache führt auch die Vorschrift Pauli 1 Cor. 14, 27, dass ein Hermeneut die Glossen dreier Personen auslegen soll. Wären es verschiedene Sprachen gewesen, so hätte der Hermeneut mit jeder Sprache besonders begabt seyn müssen, was nicht anzunehmen ist.

Wir sind jetzt in unsern Vorarbeiten so weit vorgedrungen, dass wir die speciellen exegetischen Untersuchungen über die Glossolalie vornehmen können, und wollen mit dem Bericht des Lucas den Anfang machen und mit dem Cor.-Brief schliessen, welche Ordnung durch die geschichtliche Aufeinanderfolge der im N. T. erwähnten Glossolalie sich empfiehlt.

Wohl hatte Christus während seines Erdenwandels eine Schaar Jünger um sich versammelt, die an seine Sendung glaubten; wohl hatte er mit ihnen eine Gemeinschaft gestiftet, die die Grundlage seines Reiches bildete, aber den Jüngern fehlte noch die Einsicht, dass diese Gemeinschaft eine geistliche seyn sollte und auch ohne die leibliche Gegenwart des Herrn dennoch mit ihm statthaben und fortbestehen konnte. Allmälig erst durch seinen Tod und durch sein Wiedererscheinen in einem verklärten Leibe, worauf zuletzt die Himmelfahrt als gänzliche Trennung des irdischen Zusammenlebens folgte, konnte Christus seine Jünger zu der Idee erziehen, dass wenn das Samenkorn, das in die Erde fällt, nicht stirbt, es allein bleibt, wenn es aber stirbt, es viele Frucht bringt (Joh. 12, 24). Bis zur Himmelfahrt war also noch keine eigentliche Gemeinde Christi vorhanden, weil einerseits der

Glaube an ihn nicht in der Art da war, dass man ihn als das unsichtbare und doch wirkliche Haupt des Leibes anerkannte, dessen übrige Glieder alle Menschen ausmachen sollten, und weil andererseits auch Christus selbst noch nicht zu seiner Herrlichkeit eingegangen war, von welcher aus er als Herr und König sein neues Reich leiten und regieren konnte. Die Gemeinde wurde also an jenem Pfingsttage gegründet, den man mit Recht als den Geburtstag der Kirche feiert. — Das Windesbrausen, welches damals die Stätte erfüllte, wo die Jünger versammelt waren, und welches die Menge herbeizog, war nicht der Träger des verheissenen herabkommenden göttlichen Geistes, sondern nur sein Vorbote. Es erinnert an die Worte des Heilandes, in denen er die Wiedergeburt des Menschen (die ja auch hier an den Jüngern vor sich gehen sollte) mit dem Winde verglich, dessen Sausen man wohl höre, bei dem man aber nicht wisse, von wannen er komme und wohin er fahre. Die feurigen Zungen aber, die Feuerflammen — die sind die Träger des Geistes und haben somit sacramentalen Charakter, die Geistes- und Feuertaufe verwirklichend, von denen Joh. geweissagt hatte. — Ausserordentliche Ereignisse bringen gleichartige Wirkungen hervor, und wo die Gottes-Kraft die Menschen ganz ergreift, da muss man erwarten, dass das gewöhnlich Menschliche zurücktritt. Das Uebernatürliche erscheint in solchem Falle als das Natürliche, d. h. Ordnungsmässige, insofern es dem (eventuell) innewohnenden Geiste entsprechen und daher über die Schranken des Vermögens hinausgehen soll. Wir erwarten daher, dass auch aus den Zungen der Jünger kein blos natürliches Feuer der Beredtsamkeit gesprüht haben wird.

Ich erlaube mir zuvor noch einige wenige Bemerkungen über die Zeit, den Ort und die handelnden Personen voranzuschicken, da dies vielleicht die Anschaulichkeit des Pfingstereignisses vermehren kann. — Was zunächst die Zeit betrifft, so hat merkwürdiger Weise Rossteuscher den Pfingsttag verworfen und den darauf folgenden angenommen, theilweise dazu durch eine Bemerkung Lightfoot's veranlasst, der es herausgefunden hat, dass die N. Tl. Erfüllung immer um einen Tag über den A. Tl. Typus vorgerückt werde, wie auch Christus einen Tag später gestorben sei, als das Paschahlamm geopfert wurde. Das συμπληροῦσθαι Ap.-G. 2, 1 erklärt Rossteuscher in Uebereinstimmung mit Wahl (*Clavis Novi Testamenti*) als ein *tempus absolvi ita ut nihil ad integritatem desit*, und meint daher, dass der Pfingsttag damals schon vorübergegangen sei. Wir können aber nicht umhin, uns für den Pfingsttag zu entscheiden. Schon das Tempus des Verbi,

welches hier Präsens ist, gibt den Verlauf der Zeit, die hier als ἡμέρα τῆς πεντηκοστῆς eine bestimmte Umgränzung erhält, und nicht ihren Abschluss an. Auf dies allmälige Ablaufen der Zeit, also auf den Pfingsttag, deutet auch schon die Präposition ἐν hin, während im entgegengesetzten Falle der *Gen. absolutus* hätte stehen müssen. Der Sprachgebrauch des Lucas selber gestattet ebenfalls keine andere Annahme. Ev. Luc. IX, 51 heisst es: ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ (*scil.* Ἰησοῦ). Hier kann unter ἡμέρα τῆς ἀναλήψεως nur die seiner Himmelfahrt vorangehende Zeit, nicht also die Vollendung derselben angenommen werden. Die ἀνάληψις bildet ja erst den Schlusspunkt dieser Tage. — Wenn es also der Pfingsttag war, so werden wir auch gleich auf einen bestimmten Ort hingewiesen, wo wir die Versammlung der Jünger zu suchen haben, obgleich im Text freilich nur das unbestimmte οἶκος steht. Denn an diesem Tage, um die Gebetsstunde (ὥρα τρίτη), in welcher diesmal das vormittägliche Festopfer gebracht wurde, können wir uns die Jünger an keinem andern Ort versammelt denken, als bei dem Tempel. Der Zufluss der Menschenmenge, die sich wenigstens auf 3000 belief, da so viele sich taufen liessen, konnte auch gewiss nicht in irgend einer Gasse oder auf einem Nebenplatze stattfinden, sondern nur bei dem Tempel, der nicht nur der Brennpunkt des religiösen Lebens, sondern wegen des theokratischen Bewusstseyns im Volke auch der Mittelpunkt des Volkslebens in Jerusalem war und in dieser Beziehung einem *forum Romanum* parallel steht. Welcher andere Ort würde auch für die gemeinschaftliche Andacht der Jünger angemessener gewesen seyn als der Tempel? Eine Bestätigung dessen finden wir auch in den Schlussworten des Ev. Luc. „καὶ ἦσαν διαπαντὸς ἐν τῷ ἱερῷ αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν Θεόν. Auch spricht für uns Ap. G. II, 46, welcher Stelle zufolge die Jünger ihre gemeinsame Andacht täglich im Tempel verrichteten, während sie das Mahl des Herrn natürlich in Privathäusern feiern mussten. Eine noch nähere Bezeichnung des Orts ist uns aber Ap.-G. III, 1 u. 11 u. V, 12 geliefert. Aus diesen Stellen geht hervor, dass die Jünger sich gewöhnlich in der Halle Salomonis (bei der θύρα ὡραία) befanden, wenn sie zum Tempel gegangen waren. Da nun dieser Ort aber nicht die eigentliche Stätte des Tempels im engern Sinn des Wortes war, so musste bei unserer Erzählung der Ausdruck οἶκον statt ἱερόν von Lucas gebraucht werden, da den Tempel selbst kein Brausen des Windes erfüllt haben mochte.

Es bleibt der Umstand fraglich, ob unter den ἅπαντες II, 1. die 12 Jünger oder die ganze Zahl der schon damals Gläu-

bigen, die sich auf 120 belief, zu verstehen sei. Die Rückbeziehung auf das vorhergehende Cap. bringt keine Entscheidung zu Wege. Denn wenn auch die ἕνδεκα ἀποστόλων 1, 26 das zunächst stehende Subject bilden, worauf ἅπαντες sich beziehen könnte, so erhält doch andrerseits das Wort ἅπαντες vielleicht seine volle Bedeutung erst dann, wenn man an die früher genannten (V. 15) ἑκατὸν εἴκοσι denkt. Doch gibt es Gründe, welche für die erste Annahme ziemlich deutlich sprechen. Dahin gehört zunächst 2, 7 die verwunderte Frage der Juden: οὐκ ἰδοὺ ἅπαντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι; dies würde doch nur in einem sehr geringen Maasse von der ganzen Zahl der Gläubigen gelten können und wahrscheinlich von den versammelten Juden nicht ausgesprochen worden seyn. Dagegen passt der Name sehr gut auf die 12 Jünger. Wenn wir auch nicht bestimmt wissen, ob alle aus Galiläa stammten, so ist dies uns wenigstens von 6 derselben bekannt (die beiden Brüderpaare, Philippus aus Bethsaida und Matthäus von Genezareth), und zu diesen gehören die bedeutendsten Jünger. Daher konnte sehr leicht dieser kleinen Gesammtzahl der allgemeine Name Galiläer zukommen und nach dem bekannten Erfahrungssatze *a parte potiori fit denominatio* auch in dem Falle, wenn weniger aus Galiläa stammend bekannt gewesen wären. Wenn es weiter II, 14 heisst σταθεὶς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἕνδεκα, ἐπῆρεν τὴν φωνήν, so liegt es nahe, dass nun alle Versammelten aufgetreten seien und unter diesen Petrus das Wort genommen habe, weil es sonst unerklärlich bliebe, warum die anderen zurückgeblieben seien, wenn sie zugegen waren.

Auf den ersten Anblick scheint die Erzählung auf ein Reden in fremden Sprachen hinzuweisen. Aber man darf auf den ersten Eindruck nicht zu viel Gewicht legen. Ein Acker, dessen Beschaffenheit man kennen lernen will, bedarf des tiefgrabenden Spatens, welcher dann oft Anderes zu Tage fördert, als die Oberfläche es vermuthen liess. Abgesehen von den vielen Einwürfen, welche gegen ein Reden in fremden Sprachen dem Corintherbrief entlehnt werden können, auf welche wir noch weiter unten zurückkommen werden, stehen einem solchen Erklärungsversuche auch an dieser Stelle so viele Schwierigkeiten entgegen, dass wir ihn aufzugeben werden genöthigt seyn.

Es muss allem zuvor anerkannt werden, dass die Geistesmittheilung gleich nach ihrem Eintritt sich zu äussern strebte. Es war ja gewiss das Herz der Jünger in diesem Augenblick so voll, dass es überströmte von begeistertem Dank und Preis. Es redeten die Jünger in Folge des über sie gekommenen

Geistes und nicht weil sich eine Menge von Zuhörern versammelt hatte. Erst später richtete Petrus an sie seine Worte. Die Gegenwart der Menge übte auf die Glossolalie keinen Einfluss aus. Es ist daher gleichgültig, ob man das Herzuströmen der Leute durch das Brausen des Windes oder durch das Sprechen der Jünger motivirt, ob man V. 6 φωνή auf das entferntere ἦχος oder auf das näherstehende γλώσσαις λαλεῖν zurückbezieht, obwohl grammatisch aufgefasst letzteres durch das dem Worte φωνῆς beigefügte Pronomen ταύτης grössere Glaubwürdigkeit erhält. Das aber steht fest, dass die Jünger sprachen ohne Rücksicht auf die anwesende Menge, denn theils ist dies in dem ekstatischen Zustande begründet, in welchem sich die Jünger befanden und der ihnen nicht gestattete, die Anwesenden ins Auge zu fassen, theils liegt dies in der Glossolalie selber, die ja ihrem Inhalte nach ein μεγαλύνειν, ein λαλεῖν τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ (vgl. 1 Cor. 14, 2. ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ, οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ τῷ Θεῷ), also ein auf Gott gerichtetes Loben und Preisen seiner Thaten war, theils endlich gibt ja auch der Text an, dass die Jünger sprachen, ehe die Menge zusammenkam. Denn zuerst wird das γλώσσαις λαλεῖν berichtet und dann das Herzuströmen der Leute, während bei entgegengesetzter Annahme die umgekehrte Ordnung in der Relation hätte beobachtet werden müssen. Sind also die Glossen der Jünger nicht in Beziehung zu setzen zu den anwesenden Fremden, so bleibt es sehr auffallend, warum der heilige Geist dem einen diese, dem andern jene fremde Sprache eingegeben, ehe noch Jemand da war, der sie verstehen konnte. Die Begeisterung drängt auch nicht dazu. Und schwierig bleibt dann auch die Vorstellung, wie gerade die fremden den Jüngern unbekannten Sprachen der entsprechende und würdige Abglanz der geschehenen Geistesmittheilung seyn sollten. Die symbolische Bedeutung des Wunders, als sei mit den fremden Sprachen die wiederhergestellte Spracheinheit unter den Völkern im Gegensatz zur babylonischen Sprachverwirrung angedeutet, darf durchaus nicht urgirt werden, da der Text selbst mit nichts darauf hinweist, ja auch dieser Antitypus besser noch in einer Sprache, die alle verstanden, ausgedrückt worden wäre. — Es bleibt ferner unerklärlich, wie die fremden Sprachen im Munde der Jünger bei den Zuhörern ein so grosses Staunen und Verwundern hervorzurufen vermochten, da ihnen dies im ersten Augenblick nur als ein bei den Jüngern nicht gehörtes Talent erscheinen konnte, und überdies noch sogar Sprachen angeführt wurden, deren Kenntniss sie bei den Jüngern voraussetzen mussten, wie dies gewiss mit der Spra

che der Judäer der Fall ist. Wenn Rossteuscher dabei die Behauptung aufstellt (S. 25): „es ist dem in einem entschiedenen Dialekte Erzogenen viel schwerer, die reine Aussprache sich anzueignen, als eine fremde Sprache zu erlernen", so geben wir die grössere Schwierigkeit zu, nicht aber die Auffälligkeit, denn man staunt und verwundert sich über das ganz Fremdartige, nicht aber über das Verwandte. Befremden kann es endlich, dass nur solche Sprachen gehört werden, deren Verständniss die Zuhörer besassen, nicht aber auch solche, von denen kein Repräsentant zugegen war. Zuletzt bleibt noch der Spott auffällig, den die ἕτεροι neben dem Staunen der frommen Juden aussprechen. Verstanden jene die Worte der Jünger ebenso gut wie diese (und das musste doch geschehen, wenn sie aus eben den Ländern waren, wie jene, welche Annahme sehr wahrscheinlich ist), so bietet der Inhalt der Glossen, der ein Preisen Gottes war, durchaus keine Vergleichung mit Betrunkenen, denen gewöhnlich unheilige Gedanken in den Sinn und auf die Zunge kommen. Rief nun diese Wirkung nicht der Inhalt der Rede hervor, so wird es einzig und allein in der Form derselben gelegen haben. Das verschiedene Urtheil kann nur dadurch provocirt worden seyn, dass die Rede der Jünger sich in einer unverständlichen, neuen Sprache der Begeisterung bewegte, deren Verständniss den frommen Juden, die ihre Herzen damals dem mächtigen Walten des heiligen Geistes nicht verschlossen, mitgetheilt wurde, während den Ungläubigen das scheinbar Sinnlose zum Stein des Anstosses und in Folge dessen zur Selbstverurtheilung diente, was auch Paulus 1 Cor. 14, 22 als den Zweck der Glossolalie in Bezug auf die Ungläubigen hinstellt. Wir müssen aber nun zur positiven Begründung unserer Ansicht vorschreiten, so viel sich dafür aus der Relation des Lucas anführen lässt.

Das Erste, was wir einer genauen Untersuchung unterwerfen müssen, sind die Worte des 4. Verses Ap.-G. II. „ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς." Da γλῶσσα in dem ganzen Abschnitt, den wir vor uns haben, mit διάλεκτος *promiscue* gebraucht wird, so bedarf es keiner weiteren Begründung, dass γλῶσσα hier nur in dem Sinne von Sprache nach Klang und Form genommen werden kann. Nicht so leicht lässt sich der Begriff des Wortes ἕτερος in diesem Zusammenhang bestimmen. Im Allgemeinen hebt es eine schärfere Differenz, einen tieferen Gegensatz hervor, als das nur den numerischen Unterschied gebende ἄλλος, und steht zu ihm ungefähr in demselben Verhältnisse wie *alter* zu *alius*. Es kommt aber noch das hinzu, dass der N. Tl. Sprach-

gebrauch mit diesem Worte den Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Heiligem und Sündlichem anzugeben liebt. Einen Belag dafür gibt schon unser Autor selber im Evangelium Lucas 19, 20. in der Parabel von den den Knechten anvertrauten Pfunden. Denn während der erste Knecht mit *πρῶτος*, der andere ihm an Gesinnung und That gleiche mit *δεύτερος* eingeführt wird, geschieht es beim dritten, in dessen Innerem ein ganz anderer Geist herrscht, nicht in fortschreitender Aufzählung, mit dem Worte *τρίτος*, sondern er wird mit Bezug auf seine heterogene Gesinnung *ἕτερος* genannt, obgleich er der Zahl nach nicht der andere, sondern der dritte war. Einen ähnlichen Gegensatz, mit *ἕτερος* bezeichnet, finden wir Röm. 7, 23. *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου, ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου* —, Ap.-G. 2, 13. und dergleichen an mehreren Orten.

Besonders zu berücksichtigen sind aber noch zwei Stellen des Neuen Testaments, in welchen ganz so wie in unserm Verse dem *ἕτερος* gegenüber vorher gar kein Gegensatz namhaft gemacht worden ist und das Wort also ziemlich auffallend und unvermittelt dasteht, mit demselben aber der Begriff des Ueber- oder Nichtnatürlichen unzweideutig verbunden ist. Dahin gehört Marc. 16, 12. (*Ἰησοῦς ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ.*) Nicht in der menschlichen Gestalt, wie bisher, erschien der Herr den Jüngern, sondern in einer andern, d. h. verklärten, überirdischen. Mehr Gewicht hat für uns noch Luc. 9, 29, da wir denselben Autor lesen. Hier wird berichtet, wie Christus bei seiner Verklärung eine himmlische Gestalt annahm: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον.* — Fassen wir all das Gesagte zusammen, so liegt es nahe, bei *ἑτέραις γλώσσαις* an eine andere als an eine Volkssprache zu denken und sie durch Einwirkung des heiligen Geistes entstanden seyn zu lassen. Wollte man aber bei *ἑτέραις γλώσσαις* an fremde den Jüngern unbekannte Volkssprachen denken, welche später genannt werden, so ist zu bemerken, dass eben nicht alle, wie z. B. die der Juden, ihnen fremd seyn konnten, und würde auch damit der Begriff des *ἕτερος* (als „nicht natürlich," worauf schon die Worte *καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι* hindeuten) abgeschwächt werden. Bei unserer Fassung würde aber *ἕτερος* dem *καινὸς* entsprechen, das bei Marcus vorkommt, welche Gleichstellung schon *a priori* gefordert werden könnte.

Gehen wir in unserer Untersuchung weiter, so bietet der 6. Vers eine so sichere Bürgschaft für unsere Gesammtanschauung, dass es wahrhaft Wunder nehmen kann, wie man beim gründlichen Forschen diese Stelle hat übersehen kön-

nen: „γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης, συνῆλθεν τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη, ὅτι ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν“. Es erschrak die Menge, denn ein jeder hörte sie (die Jünger) reden in seiner Sprache. Wie ist es möglich einen andern Sinn herauszulesen, als den, dass jeder der hinzutretenden fremden Juden nur seine Sprache zu vernehmen glaubte und zwar so, dass, während dieser Parthisch vernahm, jener zu gleicher Zeit Arabisch zu hören glaubte? Und dies ist es, worüber die Juden sich wundern, worauf die so gehäuften Ausdrücke des Staunens gehen. Ist dem aber so, so können die Jünger nur in einer Sprache geredet haben und nicht zu gleicher Zeit in mehreren. Denn dagegen spricht schon was Erasmus anführt: ***eundem hominem eodem tempore diversis linguis uti, implicare contradictionem.*** Willkührlich ist es, den Ausdruck unseres Verses für ungenau zu halten, da bei einem solchen Auslegungsprinzip dem Autor die verschiedensten Meinungen untergeschoben werden können, wie dies leider schon oft genug geschehen ist. So gewiss es also ist, dass verschiedene Sprachen gehört wurden, so gewiss ist es auch, dass die Jünger sie nicht geredet haben können, zumal mehr Sprachen als Jünger angeführt werden. Es ist aber wohl der Unterschied zu beachten, der zwischen den frommen Juden, die sich zu dem Ausrufe τί θέλει τοῦτο εἶναι veranlasst fühlen, und den Spöttern, die da sagen ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν, stattfindet. Jene mit ihrem empfänglichen Gemüthe haben ihr Herz und ihren Sinn den Einwirkungen des heiligen Geistes nicht verschlossen; dieselben Gedanken, die der Geist in den Jüngern schuf und sie aussprechen liess, dieselben theilte er den anwesenden Frommen mit. Alles aber, was wir in unserem Innern erwägen und empfinden, ist ein inneres lautloses Sprechen in unserer Muttersprache. Ihre Gedanken, die sie mit den Jüngern gemein hatten, glaubten sie nun bei jenen, die sie reden hörten, jeder in seiner Muttersprache ausgesprochen zu finden. Dadurch erhält das Wunder keine Steigerung, sondern gewinnt nur an Ausdehnung, die aber wohl zu gestatten ist, da wir sie auf alle diejenigen sich erstrecken lassen, die zu einer solchen Geistesmittheilung disponirt waren, und da an jenem Tage das mächtige Walten des heiligen Geistes in so starkem Maasse hervortrat. Eine solche Mittheilung von Gedanken, nicht bewirkt auf dem gewöhnlichen Wege durch Einkleidung derselben in eine bekannte Sprache, sondern angeregt durch Begleitung von entsprechenden Gesten, unterstützt durch Modulationen der Stimme — sie würde am Ende auch nicht eine psychologisch unerklärbare Thatsache seyn. Hierher

sind solche Erscheinungen zn rechnen, wo Männer, die mit besonderem Feuer der Begeisterung sprachen, auch auf diejenigen einen gewaltigen Eindruck machten, von denen sie wegen Sprachverschiedenheit nicht bis ins Einzelste verstanden werden konnten. Etwas Aehnliches wird zum Beispiel von Bernhard von Clairvaux berichtet, welcher in Deutschland den Kreuzzug in lateinischer Sprache predigte. Die frommen Juden, die mit ihrer Herzensrichtung in der Mitte standen zwischen den gläubigen Jüngern und den entschieden ungläubigen Spöttern — ihnen wurde um ihrer Schwachheit willen das Verständniss der γλῶσσαι gegeben, damit sie nicht an ihrer Unverständlichkeit Anstoss nähmen, am Ende das ganze Ereigniss verachteten und somit am Heiligen sich vergriffen. Da aber die Sprache der Jünger sonst unverständlich blieb, so musste sie denen, die alles vor den Richtstuhl der Verstandeskritik zogen, als ein sinnloses Schwatzen, als ein Zeichen der Trunkenheit erscheinen. So nur lässt sich das verschiedene Urtheil, das von den Zuhörern über das Ereigniss gefällt wird, genügend erklären, so nur lässt sich verstehen, warum die demselben Sprachstamme Angehörigen so Verschiedenartiges aussagen konnten, weil sie eben Verschiedenes hörten; bei einer solchen Auffassung des Hergangs endlich kann das nicht mehr Anstoss geben, dass nicht mehr nicht weniger Sprachen vernommen wurden, als gerade Repräsentanten derselben zugegen waren. So auch erhält die Aufzählung der Sprache der Judäer neben den andern Sprachen ihre befriedigende Erklärung und das so stark hervorgehobene Staunen seine berechtigte Lösung.

Warum aber so vieles auf den ersten Anblick für die Annahme zu sprechen scheint, dass die Glossolalie hier in dem Lautwerden fremder Sprachen bestanden habe, das hat lediglich seinen Grund in dem Standpunkte, den der Berichterstatter einnimmt. Versetzen wir seine Stellung, von welcher aus er den ganzen Hergang beobachtet, nicht unter die Jünger, sondern unter die Zuhörer, so muss er eben die Gehörseindrücke beschreiben und hervorheben und darnach die Aeusserungen der Jünger beleuchten (gleichsam als ob sie in fremden Sprachen gesprochen hätten). Diesen Standpunkt dem Autor anzuweisen, sind wir insofern durch den Text selber genöthigt, als dieser an dieser Stelle sich viel mehr mit den Zuhörern, als mit den redenden Jüngern beschäftigt. Auch liegt es näher anzunehmen, dass dem Lucas die Begebenheit von den nachher gläubig gewordenen Juden referirt worden ist, als von den Jüngern, deren Weltbewusstseyn durch den ekstatischen Zustand gewiss getrübt worden

war. Mit denen nun, die eine natürliche Erklärung erzwingen wollen, ist hier schwer zu rechten; man muss sich über das Wunder mit ihnen auseinandersetzen. Diejenigen aber, welche noch ein Wunder gelten lassen und an eine Rede in fremden, unerlernten Sprachen denken, werden uns den Vorwurf der Wundersucht nicht machen können; denn jeder von beiden Ansichten zufolge kann die Glossolalie nicht auf natürlichen Fähigkeiten beruhen, sondern muss jedesmal aus dem Quell der göttlichen Eingebung hergeleitet werden.

Auf dem Gange unserer Untersuchung haben wir noch eine kurze Zeit bei der Apostelgeschichte zu verweilen, da sie ja bekanntlich noch zwei Mal die Glossolalie uns vorführt: X, 44—XI, 17. u. XIX, 6. Obgleich nun diese beiden Stellen wegen ihrer geringen Ausführlichkeit nur wenig Ausbeute liefern können, so müssen sie doch als Prüfstein der Ansicht gelten, die wir bisher vorgetragen haben, da ja eine Identität der Glossen, wenigstens nach der Meinung des Lucas, nachgewiesen wurde. An ein Sprechen in fremden Sprachen zu denken ist an der ersten Stelle, Ap.-G. X—XI insofern nicht gestattet, als dies durchaus den mitgekommenen Juden nicht als eine Gabe des heiligen Geistes erscheinen konnte. Denn das wäre ja eben etwas ganz Natürliches gewesen, wenn die heidnische Umgebung des Cornelius, die vielleicht von aller Welt Enden hergekommen seyn mochte, sich in fremden Sprachen geäussert hätte, von denen die Juden ja glauben mussten, dass jene sie erlernt hätten oder dass es ihre Muttersprache sei. Also auch hier war es eine neue, aber unverständliche Sprache der Begeisterung, welche als Gabe des heiligen Geistes angesehen wurde. Es scheint aber, als ob gegen das von uns geforderte Prädikat des Unverständlichen sich aus dieser Stelle eine Instanz erheben könnte, da doch die Worte X, 46. ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν Θεόν fast auf ein Verständniss hinweisen; wie konnten sie sonst wissen, dass jene die Grossthaten Gottes priesen? Was aber nun diesen Ausdruck λαλούντων und μεγαλυνόντων betrifft, so ist er seiner grammatischen Form nach als eine Hendiadys aufzufassen. Das γλώσσαις λαλεῖν geht auf die Ausdrucksweise, das μεγαλύνειν auf den Inhalt. Sie vernehmen bei jenen die Glossolalie, welche eben ein μεγαλύνειν ist. Es wird aber dem aufmerksamen Leser nicht entgehen, dass das μεγαλύνειν hinter das γλώσσαις λαλεῖν gesetzt ist und somit gleichsam zur Erklärung und nähern Bestimmung des vorangehenden Worts dient, wie ja überhaupt bei der Hendiadys der der vorzugsweise gemeinte Theil ist, welcher voransteht, da er als Hauptsache zuerst gedacht und

gefasst wird. Das μεγαλύνειν ist hier nicht zu urgiren und eigentlich nur ein exegetischer Zusatz des Verfassers. Dazu kommt noch, dass die Juden ja schon die Erscheinung der Glossolalie kannten und es vom Pfingsttage her wissen mussten, dass sie ein μεγαλύνειν war, und daher auch hier es aussagen konnten, ohne bestimmte Aeusserungen des Preisens und Lobens zu verstehen. Auch aus dem Ton der Stimme, der Haltung des Redenden konnte man entnehmen, welcher Gegenstand ihn beschäftige, wie ja noch wir bei einer in einer unbekannten Sprache gehaltenen Predigt den preisenden oder lehrenden Theil, den Vortrag als Gebet oder als Erzählung werden unterscheiden können. Somit bildet also das angeführte μεγαλύνειν keinen Gegenbeweis gegen die von uns behauptete Unverständlichkeit der Glossen, und nähme man die Glossolalie als ein Sprechen in fremden Sprachen, welche die Juden nicht verstanden, so bliebe ja dieselbe Schwierigkeit. Sollte nun die Stärke der einzelnen von uns angeführten Beweisgründe nicht genügend befunden werden, so wird hoffentlich das Gewicht der vereinigten ausreichen.

Bei Ap.-G. XIX, 6 ist nur zu bemerken, dass die Worte ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον nicht als Hendiadys aufgefasst werden dürfen. Dagegen spricht entschieden die Verschiedenheit der beiden erwähnten Charismen der Glossolalie und der Prophetie, wie sie von Paulus I Cor. XIV. so stark betont wird, und dann sprechen dagegen auch noch die beiden wenngleich coordinirenden, so doch einen leisen Gegensatz zugleich enthaltenden Partikeln τε und καί. Wir haben uns den Vorgang daher so zu vergegenwärtigen, dass die Johannesjünger anfangs in Glossen sprachen und dann in eine prophetische Rede übergingen.

Nachdem nun alle Angaben des Evangelisten Lucas beleuchtet und ausgebeutet worden sind, ist es Zeit, die Paulinische Darstellung der Glossolalie zu betrachten, die sich im Cap. XIV. des ersten Corintherbriefs findet und von allen andern Stellen des N. Testaments die beste Fundgrube, aber auch der tiefste Schacht ist, wenn wir einerseits auf die Reichhaltigkeit und Mannichfaltigkeit der die Glossolalie betreffenden Angaben und Merkmale, andererseits aber auf die Schwierigkeit, dieselben uns klar und deutlich zu machen, Acht geben. — Allem zuvor aber müssen wir eine Frage einer näheren Untersuchung unterwerfen, da sie oft schon aufgeworfen und verschieden beantwortet worden ist. Es fragt sich nämlich, ob die Glossolalie, wie sie in der Corinthergemeinde vorkam, nicht eine krankhafte Ausartung der wahren gewe-

sen sei, und ob dies nicht auf die Paulinische Darstellung insofern einen Einfluss ausgeübt habe, als er unsern Augen nicht die rechte, sondern die ausgeartete Glossolalie vorführt. Es ist ersichtlich, dass, wenn letzteres der Fall wäre, wir jeden Ausspruch des Apostels über die Glossolalie mit der grössten Vorsicht aufnehmen und mit dem grössten Misstrauen behandeln müssten, wenn wir daraus die Erkenntniss des wahren Wesens der Glossolalie schöpfen wollten, und dass uns somit nur eine geringe Ausbeute für unsere Aufgabe geliefert werde; denn Auswüchse und krankhafte Zustände sind wenig geeignet, die normale Natur der Sache aufzudecken. Die Pathologie gibt andere Resultate als die Anatomie.

Der im Ganzen ausführlichen und mit sichtlicher Sorgfalt unternommenen Behandlung des Charismas der Glossolalie, wie sie Cap. XIV vorliegt, können wir wohl mit einiger Sicherheit entnehmen, dass sie die Gemüther der Corinthergemeinde in starkem Maasse erregt haben, dass sie der Gegenstand vieler Discussion gewesen seyn muss. Und zwar liegt es sehr nahe, dass bei der sonstigen Zerspaltung der Gemeinde in Parteiungen, welche verschiedene Ansichten über christliche Lehre und Leben in sich schlossen, auch verschiedene Beurtheilungen und Werthschätzungen dieser Gabe den einzelnen Parteien und Gemeindegliedern zuzuschreiben seien. Es darf nur nicht eine so scharfe Scheidung vorgenommen werden, als ob die Parteien, die eine gewisse jüdische Färbung hatten, also etwa die, welche sich Petriner und Apolliner (*οἱ τοῦ Κηφᾶ, οἱ τοῦ Ἀπόλλω*) nannten, allein ein besonderes Gewicht auf die Sprachengabe legten, sie hochschätzten und vorzugsweise übten, während die Hellenen sie ungünstig ansahen und niedrigstellten. Denn auch die Griechen besassen ein mantisches und ekstatisches Moment, und die Gabe selbst scheint in Corinth so sehr im Schwange und so allgemein verbreitet gewesen zu seyn, dass sie füglich nicht als das ausschliessliche Eigenthum der an Zahl wohl nicht sehr starken Partei der Judenchristen zu betrachten wäre. Willkührlich und zu weit gegangen ist es daher, wenn Baur die Gegner der Gabe allein unter den Paulinern sucht und die Anhänger und Enthusiasten einzig bei den Petrinern findet.

Zu einer solchen scharfen Scheidung berechtigt uns der Text selber nicht, und die Unwahrscheinlichkeit derselben wächst, wenn wir Paulus selber, dessen Geistesrichtung sich wohl auch in der nach ihm sich nennenden Partei wird ausgeprägt haben, die Gabe so hoch stellen sehen, dass er sich zu dem Ausrufe veranlasst sieht: „*εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ πάντων*

ὑμῶν μᾶλλον γλώσσῃ λαλῶ", und dieser Gabe alle Corinther theilhaftig zu seyn wünschten (vgl. XIV, 5 θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις). Mit einiger Gewissheit lässt sich nur das vermuthen, dass bei einigen Gemeindegliedern das Geheimnissvolle und Ungewöhnliche in der Glossolalie Besorgniss einer Annäherung an das Heidnische und Zweifel erweckt habe, ob diese Gabe überhaupt mit dem Charakter des Christenthums verträglich sei, indem sie bei einer mehr rationellen Denkart das Klare und allgemein Verständliche bevorzugten, während andere, wunderliebend und in einer mehr mystischen Richtung befangen, eben in dem Geheimnissvollen und in einem Zustande, wo die Welt und die Mitmenschen gar nicht in Betracht kamen, sondern lediglich allein eine Beziehung zu Gott stattfand, die grösste Gemeinschaft mit Gott, das wahrste Leben in der Glossolalie zu finden glaubten, und daher dieselbe höher als alle andere Gnadengaben stellten. Dazwischen tritt nun Paulus und gibt jedem sein Theil; jedem theilweise Recht, theilweise Unrecht. Jenen gesteht er das Auffällige zu und diesen die Selbsterbauung. Jenen weist er aber auch den göttlichen Ursprung der Gabe nach, und diesen zeigt er den geringen Werth derselben, wo es auf die Erbauung der Gemeinde ankommt. — Wir können in unserm Zugeständnisse noch einen Schritt weiter gehen und uns mit denen unter einem gewissen Vorbehalt in Uebereinstimmung erklären, die da behaupten, dass Missbräuche bei der Ausübung der Glossolalie in Corinth vorgekommen seien. Die Unverständlichkeit, die ja der Glossolalie anhaftete, vermochte wohl einen verhüllenden Schleier zu bieten, hinter welchem sich vielleicht manches Falsche zu verbergen wusste, und das hohe Ansehen, in welchem die Gabe stand, mochte manche angespornt haben, trotz ihrer unheiligen Gesinnung sich vor der Welt mit einem gewissen Heiligenschein zu umgeben. Ist ja doch der Teufel Gottes Affe, und haben nicht die falschen Apostel immer gesucht, das Gewand der echten anzulegen? Von solchen ist auch Corinth nicht verschont geblieben, vgl. 2 Cor. XI, 13. 14. Wir müssen uns aber vor der Meinung hüten, als ob es in Corinth mehrere verschiedene Stufen der Glossolalie, von ihrer reinsten Gestalt an bis zu ihrer äussersten Entstellung herab, gegeben habe und die Gabe selber also auch getrübt gewesen sei. Nein, hier ist die Annahme einer scharfen Scheidung an ihrem rechten Orte. Entweder sprach der göttliche Geist oder der Lügengeist, nicht aber beide mit einander vermischt durch eine Person. Und dann ist weiter auch das wohl zu beachten, dass der Apostel nirgends an dergleichen Unfug wörtlich erinnert und sich

über den Werth einer solchen Parodie auslässt. Seine Ermahnungen und Warnungen beziehen sich nur auf die Anwendung der Gabe, auf ihre Ueber- und Unterschätzung und auf die Rücksicht, die dabei auf die Gemeinde und kirchliche Ordnung genommen werden musste. Der Apostel kennt nur eine Glossolalie, die er selber geübt und bei andern wahrgenommen hat, welche in derselben Weise in Corinth herrschte und die er in seinem Briefe bespricht. Dies bezeugen unzweideutig die so allgemein gehaltenen Aussprüche über den Werth und die Bedeutung der Gabe, vgl. XIV, 2. 4. 22., die weder allein auf die Vorgänge unter den Corinthern zu beziehen, noch auch auf die vom Apostel selbst gemachten Erfahrungen zu beschränken sind. Denn Paulus hatte über die Corinthischen Verhältnisse überhaupt die genauesten Nachrichten, schriftliche sowohl (vgl. VII, 1.) als mündliche durch Augen- und Ohrenzeugen erhalten (vgl. I, 11; XVI, 18 sqq.), und dass die erhaltenen Nachrichten auch über die Glossolalie sich näher erstreckten, das ersehen wir nicht nur aus der sorgfältigen und mit vielem Eifer und grosser Theilnahme ausgeführten Behandlung und Besprechung der Gabe im ganzen 14. Cap., sondern auch aus den speciellen Rügen und Vorschriften, die er darüber ertheilt. Es ist also gewiss, dass in dieser Darstellung nur Merkmale der wahren Glossolalie vorhanden sind, und dass wir durch das Verstehen, Erkennen und Herausfinden derselben, so wie durch ihre Zusammenstellung Aufschluss über das wahre Wesen unsers Charismas so wie über die Art und Weise, wie es in Corinth zur Erscheinung gekommen ist, erhalten. Ebensowenig nun, wie die bisweilen ungünstigen Urtheile des Apostels nicht berechtigen konnten, an eine krankhafte Erscheinung und an Auswüchse der Gabe zu denken, sondern dieselben nur als gegen die übermässige Werthschätzung und unzweckmässige Anwendung derselben gerichtet zu betrachten, ebensowenig darf auch die Nachstellung der Glossolalie hinter die übrigen Charismata (vgl. XII, 10. u. 28) die Vermuthung in uns aufkommen lassen, als ob ihr Werth überhaupt nicht hoch anzuschlagen sei. Dem widerspricht entschieden der Dank, den der Apostel für die öftere Begabung mit derselben XIV, 18. ausspricht, und der Wunsch, dass alle in Glossen reden möchten XIV, 5. Freilich wenn die eitlen Corinther auch in den gemeinschaftlichen Gottesdiensten mit dieser Gabe prunken wollten, so war sie dort der mehr Frucht bringenden Prophetie nachzustellen. Denn es kam hier auf die *οἰκοδομὴ τῆς ἐκκλησίας*, welche an diesem Orte das Hauptziel war, wonach jeder Einzelne streben sollte, und auf die *ἀγάπη* an, von welcher die Gesinnung

aller durchdrungen und die die Sphäre seyn sollte, in der sich alle zu bewegen hätten, wenn sie mit einander in Berührung kämen. Dies alles beeinträchtigt aber die Glossolalie selber nicht, da ein anderer Massstab an sie angelegt und sie in einen anderen ihr anstehenden Kreis versetzt werden soll. In der Privaterbauung, in dem Wachsthum des einzelnen Gliedes förderte sie, und darin stand sie vielleicht höher als jede andere Gabe. So müssen die Worte Pauli verstanden werden, wenn er sagt XIV, 18. u. 19: *„εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ, πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσῃ λαλῶν. ἀλλ' ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοΐ μου λαλῆσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω, ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ.“*

Es ist aber von nicht geringer Wichtigkeit, eine richtige Vorstellung von den Charismen überhaupt zu gewinnen. Denn da auch die Glossolalie als eine derselben an dem Charakter, der ihnen zuerkannt werden muss, participirt, so werden gleich einige Gränzen gezogen werden können, innerhalb welcher allein wir in unsrer Untersuchung uns werden zu bewegen haben.

Hierbei ist es nöthig auf den Unterschied aufmerksam zu machen, der zwischen der charismatischen Begabung und der allgemeinen Beiwohnung des heiligen Geistes besteht. Die letztere ist der Lebensodem der ganzen Kirche, den diese ebensowenig entbehren kann, wie der lebendige Leib die Seele. Diese Beiwohnung des heiligen Geistes muss das bleibende Eigenthum der Kirche seyn; sie ist aber in ihrem Wesen, in ihrer Wirkung und Erscheinung verschieden von den Charismen, die zum Entstehen der Kirche nöthig waren, aber nicht zum Bestehen derselben. Sie besteht in der Trilogie des Glaubens, der Liebe und Hoffnung und bewirkt ihre stillen und unscheinbaren Wunder in den Herzen der Menschen durch das Wort der Schrift und durch besondere Führungen im Leben und Wandel; die Charismen aber waren ausserordentliche, wunderbare Begabungen während der Apostolischen Zeit und wurden ausgetheilt theils zur Kräftigung und Stärkung der im Schooss der Kirche schon Befindlichen, theils zur Einladung der ausserhalb derselben Stehenden, theils zur Bürgschaft ihrer (der Kirche) göttlicher Stiftung, theils zur Strafe und Selbstverurtheilung derer, die durch sie doch noch nicht überzeugt werden konnten. Die erste Kirche bedurfte ihrer, um in dem kleinen Häuflein ihrer Kinder eine die Weltmacht des Heidenthums übertreffende Kraft und Lebensfülle an den Tag zu legen. Es ist nun freilich schon oft und sehr schön gesagt worden, dass der Geist Gottes die menschliche Eigenthümlichkeit läutere und heilige, dass die Gaben

desselben an die natürlichen Fähigkeiten anknüpfen und sie steigern und ausbilden. Wollten wir aber keine weitere Steigerung annehmen, so wird dadurch das Wirken des heiligen Geistes als zu sehr an die Eigenthümlichkeit der Menschen gebunden erscheinen. Die Charismata würden dann nur Steigerungen der menschlichen Fähigkeiten seyn und die zu hohe Ansicht von der Freiheit der Menschen würde die des göttlichen Geistes zu niedrig anschlagen. Nun sagt aber der Apostel 1 Cor. XII, 11. mit Bezugnahme auf die oben angeführten Charismata: *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ, καθὼς βούλεται.* In diesen Worten werden sämmtliche vorhergenannten Gnadengaben der Wirksamkeit (*ἐνεργεῖ*) eines und desselben Princips des heiligen Geistes zugeeignet und diesem zugleich die machtvollkommene und freie (*καθὼς βούλεται*) Vertheilung (*διαιροῦν*) derselben an die einzelnen (*ἰδίᾳ ἑκάστῳ*) Glieder der Kirche zugeschrieben. Vgl. Hebr. II, 4. In gleicher Weise stellt auch Lucas den heiligen Geist als den einzigen Urheber der Glossolalie hin, wenn er sagt: dass die Jünger redeten, „*καθὼς ἐδίδου τὸ πνεῦμα αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι.*" Ich möchte auch gern wissen, welche natürlichen Anlagen bei denen erhöht wurden, die die *χαρίσματα γνώσεως, ἰαμάτων, προφητείας δυνάμεων* besassen. Petrus war gewiss kein Arzt, sondern ein Fischer, und doch heilte er den Lahmen im Tempel Ap.-G III und den Aeneas Ap.-G. IV, 33. 34. Die Geschichte des Ananias und der Sapphira zeugt auch von einer andern Geistesprüfung, als dass das kritische Vermögen, das von Natur den Menschen verliehen ist, nur von ferne sich ihr zur Seite zu stellen wagen kann. Welche menschliche Tüchtigkeit wollte wohl die Fähigkeit vorbereiten und anbahnen, das Wunder zu thun, welches Petrus an der Tabea Ap.-G. IX, 36. sqq. vollbrachte? Wie sollen wir es ferner mit den Neu-Testamentlichen Propheten halten? Ragt nun auch bei ihnen aus dem allgemeinen Charakter der Prophetie eine Seite, die mehr an die Natürlichkeit anstreift, besonders hervor, und öffnet sich auch ihr Mund vorzugsweise, um Ermahnungen, Belehrung und Strafe auszusprechen, so fehlt es ihnen doch auch nicht an klaren Blicken in die Zukunft, denen keine Combinationen zu Grunde liegen. Sind nun auch welche von den Charismen da, die nicht mit solchem Nimbus bekleidet erscheinen, so darf man doch nicht sie in natürliche und übernatürliche eintheilen wollen, denn der Apostel leitet alle unterschiedslos vom heiligen Geist her. Vgl. 1 Cor. XII, 4. 7—11. Jedes wird durchgehends seinem Wesen nach als etwas Uebernatürliches betrachtet, es möge denn die betreffende Fähigkeit auf völliger Neuschaf-

fung oder auf einer Umbildung, Befruchtung und Erhöhung der vorhandenen natürlichen Tüchtigkeit beruhen. Wollte nun Jemand einen Einwand dagegen erheben, indem er 1 Cor. XIV, 1, wo der Apostel empfiehlt, dass man nach den Gaben streben und vor allen andern sich der Prophetie befleissigen sollte, so erklärte, als ob hierin eine Hinweisung auf eigne Ausbildung liege, so ist das Streben so zu verstehen, dass es theils indirekt in der Weise geschehen kann, als man durch Empfänglichkeit sich dieser Gaben fähig und würdig macht, ein Gefäss wird, in welches die köstlichen Geschenke Gottes hineingelegt werden, theils aber auch direkt in der gläubigen Bitte um die Verleihung derselben.

Ziehen wir ferner den Zweck der Charismen in Betracht, so wird sich das Ergebniss herausstellen, dass sie nur der ersten Kirche anzugehören brauchten, aber auch deswegen grade von so besonderer und wunderbarer Beschaffenheit seyn mussten, dass wir sie jetzt nicht mehr unter uns zu finden hoffen können und sie also auch von vorn herein nicht mit jetzigen ähnlichen Erscheinungen werden zusammenzustellen und danach zu erklären haben. Ihr übernatürlicher Ursprung und ihre wunderbare Form werden sich als ganz angemessen und natürlich herausstellen.

Zunächst nun hatten diese Gaben den Zweck, das Gesammtwohl der im Anfang nur geringen Zahl der Gläubigen zu befördern. Dadurch, dass dem einen diese Gabe, dem andern jene zu Theil geworden, wurde das Gefühl der eignen Mangelhaftigkeit und Bedürftigkeit, verbunden mit der Erkenntniss, dass derselben nur in der Gemeinschaft und Verbindung mit den Uebrigen Abhülfe kommen könne und solle, recht lebhaft hervorgerufen. Das ist es, was der Apostel Petrus (1 Petr. 4, 10) ausspricht, wenn er sagt: „*ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ*“, und was auch Paulus 1 Cor. XII, 7 als Hauptzweck hinstellt: „*ἑκάστῳ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον*“ und XIV, 26 *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω.* Denn in Hinsicht auf eine so reiche Gnade Gottes und im sichern Bewusstseyn einer so mächtigen Hülfe vermochten die Christen allein die gewaltigen Angriffe auf ihren anfangs so geringfügigen Bau auszuhalten und abzuwehren. Vgl. Marc. 16, 17 sqq. Joh. 14, 12. Ephes. 4, 8. Man darf hierbei nicht übersehen, dass in jener Zeit sich auch zugleich die Mächte der Finsterniss mehr als je regten und alle ihnen zu Gebote stehenden Mittel aufwandten gegen eine Lehre, die auf Vernichtung des heidnischen Götzendienstes, worin sie

bisher ihre Herrschaft so ausgedehnt geübt hatten, und somit also auf den Ruin ihres eignen Reiches ausging. Da bedurften denn die Streiter der damals am heissesten kämpfenden Kirche solcher ausserordentlichen Waffen, deren die spätere, nachdem die Macht des Heidenthums schon gebrochen war, nicht mehr nöthig hatte. Aber auch dem sich noch unversehrt dünkenden Judenthum gegenüber waren solche nachdrucksame Beweise nothwendig und angemessen, als ja das mosaische Gesetz bei seiner Verkündigung gleichfalls vom Glanze mannichfacher Wunder umgeben war. — Ueberhaupt begann mit dem Eintritt des Christenthums ein Wendepunkt der Zeiten, mit dem ein neues Leben in die Menschheit gebracht wurde. Wenn nun im Verlaufe des Naturlebens, da wo ein bedeutender Umschwung erfolgt, auch auffallende Manifestationen des sich neu gestaltenden Lebens hervortreten, wenn zur Frühlingszeit die Natur ihr verjüngtes Leben durch ausserordentliche und allseitige Regsamkeit in Gräsern und Halmen, in Blüthen und Düften kund gibt: soll es uns denn befremden, wenn das damals in der Menschheit neu beginnende Leben von einer nie gesehenen Fülle ausserordentlicher Erscheinungen begleitet war, wenn der heilige Geist seine Anwesenheit und Wirksamkeit in der jugendlich aufblühenden Kirche allenthalben durch wunderbare Krafterweise beurkundete? In späterer Zeit, wo die Kirche feste Wurzel gefasst hatte in der Welt und das Reich Gottes Natur werden sollte, da blieben natürlich die Charismata als nicht mehr nöthig aus. Denn wir haben gesehen, dass ein wesentlicher Zweck der Charismen Ueberwindung des Heidenthums und Anpflanzung der Kirche war. Im Laufe und gegen das Ende des 3. Jahrhunderts sehen wir aber den bezeichneten Zweck der Hauptsache nach realisirt. Es war die erstarrende Finsterniss des alten Heidenthums nach den heftigsten Kämpfen dem belebenden Lichte des Evangeliums grösstentheils gewichen; der äussere Bau der Kirche war nicht nur grundgelegt, sondern bereits hoch emporgestiegen und zu grossem Umfange gediehen. Das Senfkörnlein war zum himmelanstrebenden Baume herangewachsen, unter dessen schattigen Aesten sich der grösste Theil der Nationen des damals bekannten Erdkreises gesammelt hatte (vgl. Matth. 13, 31 sqq.), aus der kleinen Erstlingsschaar zu Jerusalem war eine mächtige, ansehnliche Societät erwachsen und die so bitter und mit allen erdenklichen Waffen physischer und geistiger Art verfolgte Religion hatte sich nun unaustilglich befestigt und zur vorherrschenden im römischen Reiche emporgeschwungen. Somit können wir nun also sicher behaup-

ten, dass die Gnadengaben nur der ersten Kirche eigen waren, im Laufe der Zeit aber aufhörten. Sie waren gleichsam die Herolde und Posaunen, durch welche das Evangelium anfänglich ausgerufen wurde. Und wie einst das mosaische Gesetz durch vielfache Wunder auf dem Berge Sinai und in der Wüste eine Beglaubigung erhielt, welche Wunder aber später, als man das verheissene Land betrat, aufhörten, zu demselben Zwecke geschahen nun auch bei der Gründung der Kirche in der apostolischen und ihr zunächst folgenden Zeit Wunder, welche nachher, als die Predigt des Evangeliums durch den Erdkreis hin erschallt war, unterblieben, damit nicht das menschliche Geschlecht sich an das Sichtbare zu sehr gewöhne und um der Wunder willen allein glaube und auch nicht, wie Augustin (*de vera relig. c.* XXV.) sagt, ***genus humanum eorum consuetudine frigesceret, quorum novitate flagravit.*** Origenes († 253) weiss zwar noch von den ausserordentlichen Zeichen des Geistes zu erzählen, aber es sind nur die letzten Spuren der alten Herrlichkeit. „*Σημεῖα τοῦ ἁγίου πνεύματος*, dies sind seine Worte (***adv. Cels.*** VII.), *κατ᾽ ἀρχὰς μὲν τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας, μετὰ δὲ τὴν ἀνάληψιν αὐτοῦ πλείονα ἐδείκνυτο, ὕστερον δὲ ἐλάσσονα· πλὴν καὶ νῦν ἔτι ἴχνη ἐστὶν αὐτοῦ παρ᾽ ὀλίγοις κ. τ. λ.* Zur Zeit des Chrysostomus sind die Charismata schon verschwunden, wie die folgende oft angezogene Stelle deutlich ausweist, die sich in der 29. Homilie über den ersten Corintherbrief befindet und die Untersuchungen über die Cap. XII. vom Apostel namhaft gemachten Charismen einleitet: *τοῦτο ἅπαν τὸ χωρίον σφόδρα ἐστὶν ἀσαφές, τὴν δὲ ἀσάφειαν ἡ τῶν πραγμάτων ἄγνοιά τε καὶ ἔλλειψις ποιεῖ, τῶν τότε μὲν συμβαινόντων, νῦν δὲ οὐ γινομένων.* Wir haben hier drei gewichtige Zeugen angeführt, die um so mehr in der Wagschaale wiegen, als sie ja einer Zeit angehören, die vor jeder andern über unsere Frage die beste Auskunft zu geben im Stande ist. Es wird uns aber das Aufhören der Charismen um so weniger auffallen, wenn wir erwägen, dass in der nachapostolischen Zeit die Vorstellung herrschend wurde, dass die einzelnen Gnadengaben an kirchliche Einrichtungen und Aemter gebunden seien. Entstand ja doch das besondere Amt eines Exorcisten, wurde ja doch das ***Charisma veritatis*** ausschliesslich an die apostolische Succession der Bischöfe geknüpft (***Iren.*** IV, 26, 2.). Dahin gehört auch endlich die Ansicht, dass die allgemeinen Concilien als das Redeorgan des heiligen Geistes zu betrachten seien. Natürlich musste nun ausserhalb des Clerus alles das verdächtig erscheinen, was als Prärogative des Clerus aufgefasst wurde. Dadurch wurde nun auch das Streben nach den Charismen nicht nur nicht geweckt, sondern eingeengt und unter-

drückt, was nur das allmälige Verschwinden derselben zur Folge haben konnte.

Dreierlei ist es also, was auf den besonderen ungewöhnlichen Charakter und auf die wunderbare Erscheinung der Glossolalie hinweist, wenn man blos erwägt, dass sie ein Charisma war. Erstlich die Zeit, in welcher sie vorkam, dann die Bedeutung, die die Charismen überhaupt hatten und die also auch ihr zukam, wenngleich diese auch, wie wir später sehen werden, noch einen besonderen von den übrigen Charismen abweichenden Zweck hatte, und endlich der Ursprung, den der Apostel allen Gnadengaben, also auch ihr zuschreibt.

Von den 1 Cor. XII, 8—10 aufgezählten Geistesgaben tritt eine in die nächste Verbindung mit der Glossolalie, nämlich das *χάρισμα ἑρμηνείας*, während eine andere wegen ihrer Verwandtschaft mit der Glossolalie vom Apostel in eine fortlaufende Parallele mit jener gesetzt wird, nämlich das *χάρισμα προφητείας*. Wir schenken der letzteren zunächst unsere Aufmerksamkeit. Fassen wir die den beiden Gaben gemeinsamen Momente zusammen, so liegen sie 1. in der Unmittelbarkeit der Begabung, dass nämlich der Inhalt der Rede sowohl bei den Propheten, als auch bei dem Glossenredner nicht blos selbstthätig von ihnen erzeugt, sondern durch den göttlichen Geist mitgetheilt werde, und 2. in der Gleichheit des Inhalts. Die grossen und herrlichen Thaten Gottes (*μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*), die der Glossenredner pries (Ap.-G. II, 11; X, 46), traten auch dem Propheten vor die Seele, woher es denn kommt, dass wegen dieser Verwandtschaft gelegentlich auch eine Gabe in die andere übergehen kann vgl. Ap.-G. 19, 6. — Aber das den beiden Gemeinsame enthält auch wiederum Unterschiede. Der Impuls, den der Glossenredner erhielt, war so stark, dass er zur unaufhaltsamen Aeusserung trieb (vgl. 1 Cor. 14, 28), während der Prophet der ihm zu Theil gewordenen Offenbarung sich zu bemächtigen wusste, sie aussprach oder zurückhielt, je nachdem Zeit und Ort es verlangten. Dies hat seinen Grund darin, dass der Grad des Weltbewusstseyns bei ihnen verschieden war.

Betrachten wir zuerst diesen ersten Differenzpunkt, so war das Weltbewusstseyn des Propheten ein klares und durchaus nicht unterdrücktes; man kann von ihm nicht aussagen, was vom Glossenredner gilt, dass er *πνεύματι λαλεῖ*, sondern der *νοῦς*, das verständige Bewusstseyn leitete seine Zunge und liess ihn beginnen und aufhören, wie und wo es nöthig war. Diese seine Selbstständigkeit, die aber in gewisser Beziehung auch beschränkt war, insofern er nur dann als Prophet auf-

treten durfte, wann er eine Geistesmittheilung (Offenbarung) empfangen hatte, brachte es mit sich, dass auch eine *διάκρισις πνευμάτων* (*scil. προφητικῶν*), ein Charisma der Prüfung dieser selbstständig redenden Geister vorhanden seyn musste (1 Cor. XII, 10. XIV, 29). Denn eine Sichtung des Gesprochenen mochte oft nöthig seyn, da ja leicht in einem Vortrage eines Propheten Wahres mit Irrigem sich vermischen und er seine eignen Ansichten und Meinungen mit göttlicher Autorität ausschmücken und ebenfalls für Gebote Gottes ausgeben konnte; denn er war ja vollkommen Herr seiner Sprache. Die Freiheit des Handelns und der Rede sprechen die Worte des Apostels 1 Cor. XIV, 32 *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται* kurz und bündig aus. Nachdem Paulus V. 29. 30. die Ordnung und die regelmässige Aufeinanderfolge in ihren Vorträgen empfohlen und V. 31 die Möglichkeit eines solchen Herganges behauptet hatte, begründet er sie durch die Worte des oben angegebenen 32. Verses. Eben dadurch, dass sie den Geist in ihrer Gewalt hätten, sollten sie sich hüten, blind fortgerissen, ohne Berücksichtigung der Zeit und des Orts diese Gabe anzuwenden.

Ganz anders verhält es sich aber mit den *γλ. λαλοῦντες*. Während die Propheten den ihnen verliehenen Geist beherrschten, überliessen sich diese ganz dem Drange des über sie gekommenen Geistes, der ihnen gab auszusprechen nach seinem Belieben. (Ap.-G. 2, 4). Sie redeten *πνεύματι* (1 Cor. 14, 2) oder vielmehr das *πνεῦμα* redete durch sie (V. 14), während ihr *νοῦς* unfruchtbar blieb. Paulus beschreibt diesen von verständiger Nüchternheit abweichenden Gemüthszustand folgendermassen 1 Cor. XII, 14—16: *ἐὰν γὰρ προςεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμά μου προςεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν. Τί οὖν ἐστίν; Προςεύξομαι τῷ πνεύματι, προςεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ· ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ καὶ τῷ νοΐ· ἐπεὶ ἐὰν εὐλογήσῃς τῷ πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν κ. τ. λ.* Es kommt hier darauf an, was unter *πνεῦμα* und *νοῦς* zu verstehen sei, da beide einander entgegengestellt werden. Einige sind nun der Ansicht, dass das erstere (*πνεῦμα*) das eigne höhere Lebensprinzip des Menschen, das höhere geistige Anschauungsvermögen, das reine Gottesbewusstseyn bedeute, während der *νοῦς* den reflectirenden Verstand, das discursive Denkvermögen bezeichne, durch welches sich das Verständniss nach aussen vermittele. — Wenn aber *πνεῦμα* hier eben nur eine Seite des menschlichen Geistes überhaupt seyn soll und der Glossenredner also von einer Gemüthsstimmung aus gebetet und gepriesen hat, die bei allen Menschen vorausgesetzt werden muss, die allen angeboren, wenngleich mehr

oder weniger entwickelt ist, so ist nicht abzusehen, warum die anwesenden Gemeindeglieder zu dem πνεύματι Gesprochenen nicht ihre Zustimmung, ihr Amen sprechen können, warum sie es durchaus nicht verstehen sollen. Wir müssen zur Betrachtung des Unterschiedes zwischen πνεῦμα und νοῦς eine andere Stelle des N. T. und zwar desselben Autors zu Rathe ziehen, wo auch beide Worte nebeneinander vorkommen; ich meine Röm. VII, 23. und VIII, 2. — Dort ist zunächst dem νόμος ἐν τοῖς μέλεσίν μου, den fleischlichen Gelüsten, der νόμος τοῦ νοός μου entgegengesetzt, welcher an der Stelle nur den Trieb der sittlichen Vernunft, des geistigen vom Sinnlichen abgekehrten Gemüths oder des im Menschen wohnenden Gottesbewusstseyns bezeichnen kann. Es ist also mit νοῦς die ganze höhere geistige Natur des Mensehen ausgedrückt, also was nach der oben gegebenen und von uns bestrittenen Erklärung 1 Cor. 14 πνεῦμα heissen soll. Die Worte VIII, 1. μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, sind anerkanntermassen eine ungehörige Glosse und fehlen in den meisten Codices und Versionen; wir können sie daher für unsern Zweck nicht gebrauchen. Echt aber sind die folgenden und mit der Entwickelung zu Ende des VII. Cap. im Zusammenhang stehenden Worte des 2. Verses Cap. VIII: ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέ με κ. τ. λ. Hier, wo πνεῦμα also auch neben den νοῦς gestellt ist, kann es nicht dasselbe bedeuten, denn der νόμος τοῦ νοός ist zwar im Kampfe begriffen mit dem νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν, kann aber nicht über ihn ganz siegen, kann den Menschen nicht sittlich frei machen, dies that aber der νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς; πνεῦμα ist eben hier der göttliche Geist, πν. ἅγιον, θεῖον, welches Leben wirkt und vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit. Es wird demnach auch in unserer Corintherstelle so zu unterscheiden seyn, dass πνεῦμα das πνεῦμα ἅγιον ist, νοῦς aber auf die gesammte höhere, verständige sowohl wie geistlich erregte Seelenthätigkeit des Menschen sich bezieht. Einen Anstoss gegen diese Auffassung von πνεῦμα gibt der Ausdruck πνεῦμά μου keinesweges. Der Glossenredner besass diesen Geist, insofern dieser ihn ganz erfüllte, sich seiner bemächtigte. Wenn er ihn noch nicht zum bleibenden Eigenthum hatte, so war er doch im zeitweiligen Besitz desselben. πνεῦμά μου bedeutet also so viel als τὸ πνεῦμα ἐν ἐμοί, ὃ ἔλαβον, — τὸ πνεῦμα τὸ δοθέν μοι καὶ κινοῦν τὴν γλῶσσαν.

Demnach wird nun der Unterschied zwischen dem τῷ πνεύματι προσεύχεσθαι u. ψάλλειν u. dem τῷ νοΐ προσεύχ. u. ψάλ. formal so zu fassen seyn, wie zwischen dem völligen Ergriffenseyn vom Geiste Gottes und dem selbstthätigen sich Hinein-

versetzen in einen erhöhten Gemüthszustand ein Unterschied vorhanden ist, wie zwischen ***Passivum*** und ***Activum.*** — M a t e r i a l muss man aber die Differenz im *ψάλλειν τῷ πνεύματι* und *τῷ νοΐ* weiter auseinandergehen lassen, als sie etwa nur zwischen dem schwunghaften Liede Nicolai's „Wie schön leuchtet der Morgenstern", — und dem praktisch nüchternen Liede Gellerts: Lebe, wie du, wenn du stirbst, etc. — existirt, wenn freilich auch bei dem ersteren das ***gratiosa***, ***coeli rosa*** fast an eine Glossolalie erinnert.

Der Apostel sagt: *οὐκ οἶδεν* (sc. *ὁ ἀναπλ.*) *τί λέγεις* d. h. zu deutsch: man verstand es gar nicht. Das göttliche *πνεῦμα* hatte den Glossenredner so sehr ergriffen, dass sein Weltbewusstseyn eben sehr unterdrückt war. Der *νοῦς* war in dem Augenblicke *ἄκαρπος* und zwar nicht blos auf die Zuhörer, sondern in Bezug auf den Redenden selbst. Er trug keine Frucht, weder für ihn noch für andere, er lag brach, unbebaut, unthätig. Es wird von vielen Exegeten behauptet, dass das Bewusstseyn des Glossenredners nicht unterdrückt gewesen seyn müsse; aber ihre Argumente dafür sind wenig stichhaltig. Gewöhnlich werden als Beläge ihrer Ansicht die VV. 27 u. 28. des XIV. Cap. angeführt, wo von der einzuhaltenden Ordnung im *γλ. λαλεῖν* die Rede ist: *εἴ τε γλώσσῃ τις λαλεῖ, κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς, καὶ ἀνὰ μέρος, καὶ εἷς διερμηνευέτω· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ διερμηνευτής, σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ.* — Wie soll man sich, wird nun gefragt, einen Sprachredner denken, der in seinem Vortrag einzuhalten vermag, und doch zugleich das Ruder des Bewusstseyns verloren hat? Allein so darf man nicht die Sache sich vorstellen. Wurde Einem die Sprachengabe verliehen, so flossen die Worte aus seinem Munde wie ein Strom, der nur dann sich weiter zu ergiessen aufhört, bis ihm anders woher ein Hinderniss in den Weg gelegt wird. Dass es sich auch so mit dem Glossenredner verhielt, dass es also nicht in seiner Macht stand aufzuhören, wo es schicklich und angemessen gewesen wäre, darauf führt schon das Zugeständniss des Apostels: er möge weiter für sich sprechen zu Gott, aber in der Gemeinde soll er schweigen. Diese Unterbrechung in seinem öffentlichen Vortrag geschah gewiss nur durch das Einschreiten und Dazwischentreten anderer Gemeindeglieder. Diese mögen nun gegen die Glossolalie manchmal mehr misstrauisch gewesen seyn, als es billig und recht war, mögen sie für allzu gering geachtet und daher zu oft vielleicht von ihrem Ordnung erhaltenden Amte Gebrauch gemacht haben, weswegen der Apostel zuletzt V. 39 sich gedrungen sieht, ihnen das *τὸ λαλεῖν γλώσσαις μὴ κωλύετε* zuzurufen, das nur so seine rechte

Deutung erhält. Unter den Vorzügen, welche die Prophetie gegenüber der Glossolalie besitzt, wird vom Apostel dies hervorgehoben, dass der Prophet die Gemeinde erbaue, der Glossenredner nur sich selber, 1 Cor. XIV, 4. *ὁ λαλῶν γλώσσῃ ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ, ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ.* Es fragt sich nun, wie vermag er sich zu erbauen, wenn sein Bewusstseyn unterdrückt ist? Ist man nicht genöthigt, an dem *γλ. λαλῶν* ein klares Verständniss dessen, was er aussprach, vorauszusetzen? Allein war dies der Fall, woher kam es denn, dass er nicht immer eine Erklärung seiner Rede folgen lassen konnte, oder wenn dies geschah, die besondere Gabe der *ἑρμηνεία* empfangen haben musste? Wessen man sich vollkommen bewusst ist, das vermag man auch für andere darzustellen, wenn man nicht grade mit gänzlicher Unfähigkeit, eine nüchterne Sprache zu führen, behaftet ist. Aber wie sollen wir uns nun die Selbsterbauung des *γλ. λαλῶν* vorstellen? Während des ekstatischen Zustandes waren ihm Anschauungen zu Theil geworden, die ihn alles Irdische vergessen liessen, die ihn weit darüber erhoben. Zur Nüchternheit zurückgekehrt, vermochte er nicht mehr davon Rechenschaft abzulegen, da das, was er geschaut, mit irdischem Massstab vielleicht nicht zu messen seyn mochte; ein mehr unbestimmtes Gefühl davon war nachgeblieben. Da er aber das Wirken, das Ergreifen des H. Geistes empfunden hatte, so hob ihn dieser Gedanke. In der Verzückung, von welcher Paulus 2 Cor. XII. erzählt, hörte er unaussprechliche Worte, und weiss von seinem ganzen damaligen Zustande nichts anderes, als dass er das höchste Wonnegefühl empfunden und einen Vorschmack des himmlischen Lebens erhalten habe. Er rühmt sich aber, dass ihn der HErr dessen gewürdigt hat, und ist davon erbaut, weil er nun um so eifriger dem vollen Genusse dessen nachstrebt, wovon er nur den Vorgeschmack gehabt hat. Durch solchen ekstatischen Zustand wurde der menschliche Geist von der Anhänglichkeit an irdische Dinge losgelöst, für die Wirkungen einer höhern Welt empfänglich gemacht und so in ihm ein tieferes, sich verinnerndes Leben vorbereitet. So konnte sich der *γλ. λαλῶν* erbauen, ohne doch eine Erinnerung des Einzelnen nachzubehalten; er fühlte sich gehoben und gestärkt, weil er einer höhern Geistesmittheilung würdig befunden worden war.

Ein zweiter Differenzpunkt zwischen der Prophetie und Glossolalie ist die Form der Rede, die Verarbeitung des Offenbarten, wenngleich auch der Inhalt seinem Kern nach ein ähnlicher war, so dass also ein Uebergang von der Glossolalie zur Prophetie leicht stattfinden konnte und Petrus sogar

beim Pfingstfest in seiner Ansprache an das Volk sich auf den Propheten Joel berufen und die von ihm vorhergesagte Prophetie auf die allein vernommene Glossolalie beziehen konnte.

Zunächst war nun die Richtung verschieden, die einerseits der *γλ. λαλῶν*, anderseits der Prophet einschlug. Jener erbaute sich allein, sprach daher nur für sich und zu Gott. Demnach war denn auch die Form seiner Rede die des Gebets, welches entweder ein Beten (*προςεύχεσθαι*) im engern Sinne, oder ein Psalmen singen (*ψάλλειν*) war, entweder im Loben (*εὐλογεῖν*) oder Danken (*εὐχαριστεῖν*) bestand: die Propheten dagegen trachteten darnach, die Zuhörer theils über göttliche Dinge zu unterrichten, theils sie zu ermahnen, theils sie zu trösten. In diese drei Stücke spaltet sich die Aufgabe des Propheten, wie sie Paulus 1Cor. XIV, 3 mit folgenden Worten bezeichnet: *ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν.* Aus allem diesem fliesst ein Vorzug, den die Prophetie vor der Glossolalie voraus hat. Denn wenn überhaupt die ganze Gemeinde höher steht, als ein Glied aus derselben, so muss auch das, was die ganze Gemeinde fördert, höher geachtet werden, als die Erbauung eines Einzelnen. Verbindet sich aber die Hermeneia mit der Glossolalie, so steht dann die Verbindung dieser beiden Gaben nach des Apostels Meinung auf gleicher Stufe mit der Prophetie — V. 5 *μείζων δὲ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις, ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ.*

Was nun endlich den Unterschied zwischen der Glossolalie und der Prophetie in Bezug auf die Sprache anlangt, so kann ja nicht geleugnet werden, dass wohl auch aus dem Munde des Propheten begeisterte Worte flossen, in denen gewiss eine Gedankentiefe, eine bildliche Anschauung wohnte, welche zu ergründen wohl nicht in eines Jeden Fassungsgabe gelegen haben mag. Dass also auch die Aussprüche des Propheten von einigem Dunkel umgeben waren, das bezeugt nicht blos die A. Tl. Prophetie, sondern auch das N. Tl. prophetische Werk des Johannes. Wollte man nun demnach den Sprachunterschied zwischen der Glossolalie und Prophetie so bestimmen, dass jene noch dunkler gewesen sei, wollte man also nur einen graduellen und nicht einen generischen Unterschied zwischen beiden annehmen, so steht solchem Schlusse aus der bisherigen Untersuchung nichts im Wege, wenngleich auch die Möglichkeit offen gelassen werden muss, dass der Unterschied auch ein generischer habe seyn können. Jedenfalls aber muss die Glossolalie einen sich immer gleich bleibenden Charakter besessen und gleiche Merkmale geboten haben.

Dasjenige Charisma, welches nur als Trabant der Glossolalie auftritt, ist die ἑρμηνεία, von der der Apostel wünscht, dass nur in ihrer Begleitung die Stimme des Glossenredners in der Gemeinde laut werden sollte, wie dies aus XIV, 28 hervorgeht: ἐὰν δὲ μὴ ᾖ διερμηνευτής, σιγάτω (ὁ λαλῶν γλώσσῃ) ἐν ἐκκλησίᾳ. Schon diese einfache Verordnung des Apostels veranlasst, an einen Grad von Unverständlichkeit zu denken, der seinen Grund nicht in der bunten Zusammensetzung oder in der Capacität der Zuhörer, sondern allein in der Sprache des Glossenredners haben muss. Es konnte also möglicherweise kein einziger da seyn, der sie verstand, und wer sie verstand, musste charismatisch mit diesem Verständnisse begabt seyn. Der Hermeneut hatte die Aufgabe, die Aussprüche des Glossenredners so wiederzugeben, dass die Gemeinde sich daraus erbauen konnte. Fragen wir nun nach der Art und Weise dieser Uebertragung, ob sie blos eine Uebersetzung in die Sprache der Zuhörer oder eine praktische Auslegung und Anwendung des Inhalts gewesen sei, so führt das Wort ἑρμηνεία, welches beide Auffassungen zulässt, keine Entscheidung herbei. Nehmen wir jedoch auf den sonstigen NTl. Sprachgebrauch Rücksicht, so wird das Wort meistens in dem Sinne des wörtlichen Uebertragens genommen. Vgl. Ap.-G. 9, 36. Joh. 1, 43; 9, 7. Hebr. 3, 2. Und auch dort, wo ἑρμηνεύειν den Sinn von auslegen hat, bildet der Begriff des Uebersetzens ein wesentliches Moment. Wir nennen hier Luc. 24, 27, wo Christus den emmauntischen Jüngern Moses und die Propheten auslegt. Die hebräische Sprache war schon damals für das aramäisch redende Volk eine todte und fast nur das Eigenthum der Schriftgelehrten. Den Jüngern, die in Betreff der Gelehrsamkeit damals wohl nicht über das Niveau der grossen Masse des Volks hervorragten, mussten die Worte der Schrift auch übertragen werden. Es ist also nicht nothwendig, dass die Form des Gebets, in welche die Glossolalie eingekleidet war, in eine Ansprache an die Gemeinde vom Interpreten umgeschmolzen wurde. Wenn auch nicht geradezu behauptet werden soll, dass der Interpret die Aussprüche des Glossenredners Wort für Wort wiedergab, so würde das doch zu weit führen, wenn wir ihn den Stoff so umarbeiten und umbilden, seine Auslegung so sehr auf das Bedürfniss der Gemeinde gerichtet seyn liessen, wie etwa heut zu Tage ein Bibeltext zu einer Predigt benutzt und verarbeitet wird. Können schon Gebete zur gemeinsamen Erbauung beitragen, so genügte es hinlänglich, dass der Hermeneut sie nur in allgemein verständlicher Sprache wiedergab und jedem es überliess, die Nutzanwendung auf sich

selbst zu machen. Hätte er aber daran Ermahnungen geknüpft, so würde er in die Aufgabe eines Propheten eingegriffen haben. Die Rede des Propheten erbaut die Gemeinde *ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ* (V. 4), aus der Rede des Hermeneuten empfängt die Gemeinde Erbauung, *ἐκκλησία οἰκοδομὴν λαμβάνει* (V. 5). Es ist hiemit eine Abstufung angegeben in Bezug auf die Erbaulichkeit, wonach die Prophetie direkt auf die Erbauung wirkt, die Interpretation der Glossolalie aber mehr indirekt. Es muss nun aber auffallen, dass die Interpretation nur in Folge charismatischer Begabung folgen konnte. Es erklärt sich dies aber genügend aus der völligen Unverständlichkeit, die der Apostel den Glossen zuschreibt XIV, 16: *ἐπεὶ ἐὰν εὐλογήσῃς τῷ πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ, ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδεν.*

Es wird hier klar ausgesprochen, dass ohne den Hermeneuten alles allen durchaus unverständlich bleibe. Mit dem Ausdruck *ἰδιώτης* ist im Allgemeinen der Gegensatz zum Clerus, oder da es damals eine strenge Scheidewand zwischen Clerus und Laien noch nicht gab, der Gegensatz der unbeschäftigten zur leitenden, gewöhnlich fungirenden Person im Gottesdienste gemeint, wie ja auch auf ähnliche Weise im Heerlager der Soldat gegenüber dem Anführer denselben Namen *ἰδιώτης* führt. Paulus aber sagt nun nicht, dass die Laien, die Idioten, die Sprache nicht verständen, sondern dass jeder, der in der Zeit Zuhörer war, also die Stelle der Laien einnahm, sein Amen dazu nicht sprechen könnte, weil für ihn alles in den Wind geredet war. Dies geht nothwendig aus dem Ausdruck *ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου* hervor, der für keine blos rhetorische Umschreibung des Wortes *ἰδιώτης* zu halten ist. In dem Augenblick waren mit Ausnahme des Glossenredners und der Hermeneuten alle Idioten, mochten sie auch noch so erleuchtete und gelehrte Männer seyn oder die höchsten kirchlichen Aemter bekleiden. Und alle diese verstanden den Glossenredner also nicht.

Eine besondere Berücksichtigung verdienen nun auch die Worte des 2. Verses: *ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ τῷ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια*; womit noch der ähnliche V. 28 zu vergleichen ist (*ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ*). Die Glossolalie bestand nun freilich, wie Paulus V. 15 u. 16 es ausspricht, ihren verschiedenen Formen nach in dem *προσεύχεσθαι*, *ψάλλειν*, *εὐλογεῖν*, *εὐχαριστεῖν*, die alle dem Gebete eignen, worauf hin auch das *θεῷ λαλεῖν* weist. Allein wollten wir dabei stehen bleiben, dass damit nur die der Glossolalie eigenthümliche Gebetsform angezeigt wäre,

so würden wir einen zu schwachen Gedanken erhalten, da ja doch die Worte θεῷ λαλεῖν durch das folgende οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ und durch die gegebene Begründung οὐδεὶς γὰρ ἀκούει sehr prägnant erscheinen und eine schärfere Bestimmung erhalten müssen. Es sollte ja mit dem zweiten Verse der Gegensatz gegen die Propheten ausgedrückt seyn. Sollte nun aber das Gebet aus der Rede des Propheten ausgeschlossen werden? Sollte überhaupt der Betende nicht verstanden, nicht mit Erbauung angehört werden können? Demnach kann der Gegensatz nur darin liegen, dass der γλώσσῃ λαλῶν insofern zu Gott allein sprach, als es in einer Sprache geschah, die Gott dem Herrn, der auch die unaussprechlichen Seufzer vernimmt und versteht, allein verständlich war, deren Sinn aber den Menschen, welche die Gedanken nur in bestimmten ihnen bekannten Formen zu erfassen vermögen, verschlossen blieb. Das begründende οὐδεὶς γὰρ ἀκούει ist aber nicht mit Wieseler, der hierauf seine Hypothese stützt, dass die Glossolalie in leisen unhörbaren Gebeten bestanden habe, vom physischen Hören zu verstehen, sondern in dem Sinne von *intelligere* zu nehmen, wie dies den N. Tl. Schriftstellern geläufig ist (vgl. Marc. 4, 33; 8, 18; Matth. 13, 9. 13; Joh. 4, 60. Ap.-G. 22, 9. Col. 9, 15. Apoc. 1, 3.). Der negativen Begründung seines Urtheils fügt nun aber noch Paulus eine positive hinzu: πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια. Ein Mysterium (von μυεῖσθαι *sacris initiari*) bedeutet nun im Allgemeinen eine verborgene Sache, die nur den Eingeweihten bekannt ist. Im N. T. wird das Wort vornehmlich von den Dingen gebraucht, die dem Menschen auf natürlichem Wege unbekannt geblieben, die seinem selbstthätigen Erkenntnissvermögen unerreichbar sind und erst durch göttliche Offenbarung (ἀποκάλυψις) aufgeschlossen und enthüllt werden. Nun aber verkündigt Paulus solche Mysterien öfters und nennt sich einen Haushalter derselben (vgl. 1 Cor. 4, 1; Eph. 6, 19; Col. 1, 26. 27.), und wurde dabei doch verstanden; auch die Propheten, die den γλώσσῃ λαλοῦντες gegenüber gestellt werden, sprechen sie gewiss ebenfalls aus. Also liegt es auf der Hand, dass das Mysteriöse nicht im Inhalte, sondern nur in der Form der Rede gelegen haben kann.

So steht nun die durch den göttlichen Geist gewirkte Gabe der Auslegung im besten Verhältnisse zur allgemeinen Unverständlichkeit der Glossen. Der Geist, der dem Einen gab auszusprechen, theilte dem Andern das Verständniss des Ausgesprochenen mit. Der Glossenredner bedurfte wegen seines ekstatischen Zustandes einer besonderen Gabe, um die Gemeinde mit dem Inhalte seines Vortrages bekannt zu machen;

daher sagt Paulus V. 13. διόπερ ὁ λαλῶν γλώσσῃ προςευχέσθω ἵνα διερμηνεύῃ. Es ist hier das Natürlichere, dass der Hermeneut ein und dieselbe Person mit dem Glossenredner war; aber die Behauptung Wieselers, dass beide Charismen immer in einer Hand gelegen haben, ist zu einseitig und streitet wider die Worte des Apostels, wenn er sagt X, 10. ἑτέρῳ (scil. δίδοται) γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν und XIV, 27. εἴτε γλώσσῃ τις λαλεῖ, κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς, καὶ ἀνὰ μέρος, καὶ εἷς διερμηνευέτω. Kam es also wirklich vor, dass der Hermeneut eine andere Person war, als der γλώσσῃ λαλῶν, so musste Letzterer auch vernehmliche Laute von sich gegeben haben, da ja sonst der Hermeneut nichts gehört, also auch nichts auszulegen gehabt hätte. Nach Wieseler würde der Glossenredner immer einem leise Betenden gleichen. Wie sollte er aber dadurch Störung in den Gottesdienst gebracht haben? Im Gegentheil seine stille Andacht hätte ein gleiches Gefühl bei den Uebrigen hervorgerufen. Daher sagt auch Paulus V. 28, dass, wo keine Auslegung vorkäme, er still für sich weiter zu Gott sprechen solle; also das laute Sprechen muss denn doch vorgekommen seyn.

Da nun aber ferner die Dolmetschung die Gemeinde erbaute, so bestand die Glossolalie gewiss nicht in unarticulirten leeren Exclamationen der Freude, des Jubels. Dergleichen Interjektionen besitzen keinen Inhalt, der einen erbaulichen Charakter an sich trägt.

Haben wir richtig erkannt, dass einerseits die Hermeneia durchaus nothwendig war, wenn die Glossolalie allgemeinen Nutzen haben sollte, und dass andererseits sie auch an dem Charakter, der überhaupt den Charismen zuerkannt werden muss, participirte, also nicht den Fähigkeiten und Fertigkeiten gleichzustellen ist, die man sich durch Uebung und Studium aneignet, so ist die Ansicht zurückzuweisen, welche die Form der Glossolalie blos in ein Aussprechen poetischer, veralteter oder provinzieller Ausdrücke versetzt. Es brauchte ja nur ein Grammatiker oder Dichter, wie es ja deren in Corinth, der damaligen Herberge der gelehrtesten Männer Griechenlands, genug gegeben hat, zugegen zu seyn, um ohne irgend eine besondere Begabung eine genügende Explication folgen zu lassen. Im Verlaufe der Zeit würde wohl noch die ganze Gemeinde herangebildet worden seyn, um diese Sprachgattung, die ja gar nicht so entfernt stand, sich völlig anzueignen, zumal in so häufigen Zusammenkünften, wie sie damals gebräuchlich waren.

Auch die auf den ersten Anblick so sehr mit der Hermeneia verträgliche Deutung der Glossolalie, als sei sie ein Re-

den in fremden Sprachen gewesen, liefert doch mannichfache Inconvenienzen. Schon von diesem Gesichtspunkte aus. Denn auch hierbei ist die Nothwendigkeit nicht einzusehen, warum das Verständniss der Glossen nur charismatisch verliehen würde, da es dort doch genug Männer gegeben haben wird, welche die fremden Sprachen verstanden und sie in die weitverbreitete griechische Sprache zu übertragen vermochten. Ja dass nach solcher Annahme die Glossolalie namentlich in Corinth soll unverständlich geblieben seyn, ist auffälliger, als wenn dies an irgend einem andern Orte der Welt der Fall gewesen wäre. Denn Corinth, in dessen Häfen Schiffe von allen Gegenden der damals bekannten Erde lagen und auf dessen Markte die verschiedensten Nationen sich herumtummelten, wird an ehesten unter seinen Bürgern und Bewohnern solche gezählt haben, welche die Mundarten fremder Völker verstanden und sich auch in ihnen ausdrückten. Die fremden Volkssprachen würden auch den Schimmer des Ungewöhnlichen, Wunderbaren, Glänzenden entbehrt haben und an Dolmetschern hätte es keinesweges gemangelt. Es muss also die Glossolalie eine so besonders dunkle Sprache gewesen seyn, dass zu ihrem Verständnisse man keinen Schlüssel fand, wollte man ihn aus der Vorrathskammer des gewöhnlichen Wissens hernehmen.

Zwei Hauptresultate haben sich also für die Glossolalie aus ihrer vergleichenden Zusammenstellung mit der Prophetie und der Hermeneia ergeben: nämlich das unterdrückte Weltbewusstseyn des Glossenredners und die gänzliche Unverständlichkeit seiner Rede. In drei Vergleichen sucht nun noch der Apostel den Corinthern es darzuthun, wie wenig die Glossolalie sich zum öffentlichen Vortragen eigne. Sie sind der Ton- und Sprachwelt entnommen und sollen zunächst nur den Nachweis liefern, dass der Glossenredner sowohl in Bezug auf den Vortrag, als auch auf die Sprache selbst den Zuhörern unverständlich bleiben musste. Es sind aber damit zugleich einige Andeutungen gegeben, die auf den weiteren Charakter der Glossolalie einiges Licht werfen. Die Vergleiche stehen in solcher Reihenfolge nach einander, dass sie allmälig vom Allgemeineren zum Speciellern, von der äussern Beschaffenheit zum innern Wesen der Sprache fortschreiten.

Das erste Gleichniss ist in den Worten des 7. Verses enthalten: *ὅμως τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα, ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ, πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον ἢ τὸ κιθαριζόμενον*; Die *διαστολὴ* bedeutet in der Musik das Auseinanderhalten der Töne, sei es nun die Abwechse-

lung der Töne, der Rhythmos, oder das Anhalten des Taktes, das Eintreten von Pausen. Kurz und gut, durch die Diastole kommt der musikalische Gedanke zum Vorschein, durch sie wird die Melodie geboren. Dies nun auf das Gebiet der Rede übertragen, lässt schliessen, dass der *γλώσσῃ λαλῶν* seine Stimme weder gesenkt noch gehoben habe, überhaupt die Abwechselungen und die Ruhepunkte und die Accentuation in seinem Vortrage nicht angewandt habe, die zur Fasslichkeit desselben erforderlich sind. Das verdunkelte Weltbewusstseyn, die ausschliessliche Richtung auf Gott hin, enthoben ihn jeder Redesucht. Auf ähnliche Weise, wie ein starker Strom den geradesten Weg verfolgt und weniger den Krümmungen des Bodens nachgibt, so flossen in gleichmässigem Ergusse dem *γλώσσῃ λαλῶν* die Worte aus dem Munde und entbehrten der Beugnungen der Stimme, die der Redner anwendet, um deutlicher zu sprechen. So schon war genug Schwierigkeit vorhanden, die einzelnen Worte zu unterscheiden und zu erkennen, da man bei dem Ineinanderfliessen derselben nicht wissen konnte, was zusammengehörte oder was getrennt werden sollte. Hätte jedoch hierin allein die Schwierigkeit des Verständnisses gelegen, so würde sie leicht gehoben worden seyn. Waren die Töne überhaupt bekannt, so war der Mangel an euphonischer und rhetorischer Zusammenstellung derselben anfänglich nur störend, nicht aber fortwährend sinnverwirrend. Man könnte übrigens den Vergleich so deuten, dass es der Rede an Zusammenhang fehlte und somit die Schwierigkeit des Verständnisses nicht so sehr im Ausdruck als vielmehr in der inneren grammatisch schlechten Beschaffenheit der Rede gelegen habe. — Wenn Paulus aber noch ein neues Gleichniss herbeizieht, so wird damit gewiss auch wieder eine andere Seite der Glossolalie beleuchtet und damit zugleich angedeutet, dass jener Umstand für die Behauptung der Unverständlichkeit nicht ausreichte.

Diesmal ist das Bild aus dem Kriegsleben hergenommen, wie es der Apostel manchmal zu thun pflegt, da er das Leben der Gläubigen als eine *militia Christi* anzusehen liebt; XIV, V. 8 u. 9: *καὶ γὰρ ἐὰν ἄδηλον φωνὴν σάλπιγξ δῷ, τίς παρασκευάσεται εἰς πόλεμον; οὕτως καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον; ἔσεσθε γὰρ εἰς ἀέρα λαλοῦντες.* Hier tritt nun ein Fortschritt in der Vergleichung ein. War schon das dem Ohr Ungewohnte das Unharmonische oder der Mangel an innerem Zusammenhang geeignet, das Verständniss der Rede zu erschweren, so wird hier gezeigt, wie das Fremdartige und Unbekannte, das die Glossolalie an sich hat, den Zuhörer ganz unberührt lassen

und ihn in völlige Unthätigkeit versetzen muss. Ἄδηλος φωνὴ kann an und für sich ein deutlicher und klarer und verständlicher Ton seyn, den die Trompete ausstösst, dessen Bedeutung aber nicht bekannt gemacht, nicht mitgetheilt worden ist, wenn eben durch ihn ein Signal gegeben werden soll (vgl. über δηλόω 1 Cor. 1, 11. 3, 13. Col. 1, 8. in der Bedeutung „bekannt machen"). Es ist hier also nicht an einen solchen Ton zu denken, der an und für sich ohne Bedeutung, also gewissermassen ein Misston wäre. — Wenn nun also die Kriegstrompete, deren Bestimmung es ist, verschiedene Zeichen, sei es zum Angriff, sei es zum Rückzug u. s. w. zu geben, einen Ton ausstösst, ohne dass der Soldat die Bedeutung desselben kennt, so ist das Blasen vergeblich, Niemand wird sich rüsten, Niemand wird zum Angriff schreiten. Aehnlich verhielt es sich mit dem Glossenredner. Was er aussprach, war an sich ein vernünftiges Wort, eine Rede, die ihren guten Inhalt hatte, aber sie war nicht εὔσημος, nicht wohlbezeichnet. Ihre einzelnen Worte waren oft unbekannt und verhallten wirkungslos in der Luft; man war nicht gewohnt, so etwas zu vernehmen.

Das dritte Gleichniss zieht den Kreis noch enger, und nöthigt uns, alle die Sprachen, die sonst noch in der Welt vorkommen, und an welche man bei den frühern Vergleichen hätte denken können, aus der Glossolalie hinaus zu verweisen. V. 10 u. 11: *τοσαῦτα, εἰ τύχοι, γένη φωνῶν ἐστὶν ἐν κόσμῳ καὶ οὐδὲν ἄφωνον. ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος, καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος.* — Offenbar sind hier unter φωναὶ die Volkssprachen der Welt zu verstehen. Denn es liegt in dem φωνὴ ἄφωνος gewiss eine Paronomasie. Der Apostel will damit sagen, dass jede Sprache den Begriffen entsprechende, sie bezeichnende Ausdrücke hat, dass keine ohne δύναμις, ohne Bedeutung, ohne Inhalt sei, sondern fähig Gedanken und Vorstellungen mit Worten zu bezeichnen. Hiesse φωνὴ Stimme, so käme dabei der schiefe Gedanke heraus, dass keine Stimme tonlos sei, was gar nicht gesagt zu werden braucht, oder, dass keine Stimme ohne Gedankeninhalt wäre, was wiederum falsch ist. Dass φωναὶ hier Sprachen bezeichnen, geht auch aus dem folgenden βάρβαρος hervor, welches Wort eben sich nur auf die unbekannten Sprachen bezieht und gewiss einen onomatopoetischen Ursprung hat. Paulus durfte aber auch hier, wenn seine Ausdrucksweise nicht sinnverwirrend seyn sollte, gar nicht γλῶσσαι zur Bezeichnung der Volkssprachen gebrauchen, da er dieses Wort für die Glossolalie in Anspruch nimmt. Halten wir nun fest, dass das Verglichene nie ein und dasselbe seyn kann mit dem, womit es verglichen wird, so kann die Glossolalie ebenso-

wenig in fremden Sprachen, wie in den Tönen der Posaune oder Harfe und Flöte bestehen, mit denen sie auch verglichen wurde. Sie hat nur mit den fremden Sprachen der Welt das gemein, dass sie eben auch die oben namhaft gemachten Eigenschaften einer Sprache besitzt, und theilt mit ihnen auch das gleiche Schicksal, nicht verstanden zu werden, wenn ihre δύναμις unbekannt geblieben ist. In solchem Falle ist der Glossenredner ein βάρβαρος, so wie einer, der eine fremde Sprache redet. Die Glossolalie war also nirgends auf Erden zu Hause und jedem Menschen gleich fremd. Besonders musste man begabt seyn, sie zu sprechen, besonders begabt, sie zu verstehen oder übertragen zu können.

So war es denn eine besondere neue Sprache der Begeisterung, die übermächtig den menschlichen Geist ergriff und in neuen Sprachformen ihn das aussprechen liess, was sein verzücktes Auge erblickte. Nähere Auskunft über den sprachlosen Charakter der Glossolalie auf rein exegetischem Wege zu geben, darauf müssen wir Verzicht leisten. Denn theils verbietet es schon die Natur der abnormen Sache selbst, theils ist jedes sichere Eindringen in dieselbe durch den Mangel an weiteren Andeutungen und Explicationen des Apostels abgeschnitten. Wie es Grenzen für das Erkenntnissvermögen gibt, so muss sich auch die Forschung Grenzen gefallen lassen, welche sie nicht überschreiten kann. Der Exeget hat nur die Aufgabe, sich innerhalb des Gegebenen zu bewegen und Verwandtes zur Beleuchtung heranzuziehen, welche Aufgabe wir erfüllt zu haben meinen.

Dennoch aber empfinden wir ein Verlangen, uns ein Bild, eine Vorstellung von der Sache zu machen, und wenn wir diesem Wunsche nachkommen wollen, so würden wir uns den Vorgang und den Charakter einer glossomatischen Rede ungefähr folgendermassen zu denken, folgende Vermuthungen aufzustellen haben.

Wie wenig wir im Stande sind göttliche Dinge und Verhältnisse genügend zu bezeichnen, wenngleich auch natürliche und irdische Dinge ein Widerschein und Abbild derselben sind, das sehen wir an den unzureichenden Bemerkungen und Ausdrücken, mit denen wir uns Gottes Eigenschaften oder das Mysterium der Dreieinigkeit klar zu machen, begrifflich zu präpariren suchen, so weit wir sie vermittelst der uns zu Theil gewordenen Offenbarung zu erfassen im Stande sind. Das sehen wir weiter aus den mehr negativ gehaltenen, anthropomorphistische Vorstellungen nach entgegengesetzten Seiten hin abwehrenden und, menschlichem Urtheil nach, sich widersprechenden Prädikaten, die wir der

Person und der Natur Christi beilegen. Zu dieser Ausdrucksweise sind wir genöthigt, weil jede einzelne Bezeichnung theils nicht ausreicht, theils immer solche Begriffe hineinbringt, die nur für irdische Dinge passen und zu stark an natürliche Verhältnisse erinnern. Schon hierin bleibt im höchsten Grade mangelhaft und ist unzureichend jede Sprache, mag sie auch noch so fremd, noch so reich an neuen Begriffsbezeichnungen seyn, jeder Provincialismus, mag er auch in einem abgelegenen Erdenwinkel gesprochen werden, jeder alterthümliche Ausdruck, hat er auch im Munde der Urväter gelebt, jede Poesie, auch die des begeisterten Dichters. Sie haben alle nicht die rechten Worte dafür. Um wie viel weniger mochte eine gewöhnliche Sprache für die Mysterien ausreichen, in welche einen Blick zu werfen der göttliche Geist dem ekstatischen γλ. λαλῶν vergönnte. Bringen wir uns aber nun in Erinnerung, wie die Mystik, die eben auch göttliche Geheimnisse zu erfassen und wiederzugeben bemüht ist, wie sie zu allen Zeiten eine dunkele und unverständliche Rede geführt hat, wie sich in ihr ein Drang kund gibt, durch ungewöhnliche Redeweise, durch Worte, denen sie eine besondere vom Gewöhnlichen abweichende Deutung beilegt, das geahnte Ueberirdische doch zu bezeichnen, übersehen wir nicht, dass sie sogar zu neuen Sprachformen ihre Zuflucht nimmt und wie ihre Sprache eben desshalb auch immer als eine besondere erkannt werden kann, so liegt die Vermuthung nahe, dass alles dieses in einem noch viel grösseren Maasse in der Glossolalie stattgefunden habe, dass demnach jeder Glossenredner immer seine Muttersprache benutzt, zugleich aber auch für die Fülle neuer Vorstellungen sie unzureichend gefunden habe, dass er demnach zu neuen Sprachbildungen, neuen Wortcombinationen fortschritt, wobei eine bildliche Redeweise gewiss vorherrschend gewesen seyn mag.

Alles dies trug gewissermassen den Charakter einer ganz neuen Sprache, die an sich jedem unverständlich blieb. Bei alle dem darf aber nicht übersehen werden, dass sie eine Gabe des heiligen Geistes war und dass daher in Bezug auf die Sprache noch manches Wunderbare vorgekommen seyn mag, was wir jetzt weder errathen, noch uns vorstellig machen können.

Es fragt sich endlich, welchen besonderen Zweck die Glossolalie gehabt hat, oder wenn man so sagen darf, welche besondere Absicht Gott der HErr mit ihr verband. Die etwaige symbolische Bedeutung, als ob durch sie die Einheit der christlichen Kirche dargestellt, als ob durch sie ein Gegen-

bild zur Babylon. Sprachverwirrung geliefert worden wäre, können wir füglich übergehen, da sie im N. T. durch nichts angedeutet wird. Dagegen haben wir den Abschnitt von V. 21 —25 des XIV. Cap. des 1. Cor.-Briefs in Betracht zu ziehen, weil dort der Zweck der Glossolalie angegeben ist. Zunächst V. 21. 22: *ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται· ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ, καὶ οὐδ᾽ οὕτως εἰσακούσονταί μου, λέγει κύριος, ὥστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις· ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις, ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν.* Im weiteren Verlauf macht der Apostel darauf aufmerksam, dass die Glossolalie für die Ungläubigen ein Anlass des Spottes, die Prophetie aber ein Anlass der Bekehrung seyn könnte. Das Citat des 21. Verses ist aus Jes. 28, 11—12 genommen, jedoch frei angeführt; denn die Worte weichen im Umfang, Ausdruck und in der Stellung vom Grundtext ab. Auch die LXX scheinen dem Apostel dem Wortklang und der Sinnesauffassung nach nicht gegenwärtig gewesen zu seyn, denn auch ihre Uebersetzung bietet einen etwas abweichenden Ausdruck und Sinn dar. Demnach können wir nicht mit Wieseler übereinstimmen, der die Erklärung unserer Stelle von der Ausbeute abhängig gemacht wissen will, die der hebräische Text liefert, sondern haben nur den Sinn herauszufinden, den Paulus vor Augen gehabt hat.

Gegen die Identität der bei Paulus und Jesaias erwähnten Dinge spricht schon der Umstand, dass die Glossolalie als eine besondere Gabe des heiligen Geistes betrachtet wird, während bei Jesaias die natürliche Sprache eines fremden Volkes gemeint ist. Denn die dortige Weissagung bezieht sich auf den Einfall der Assyrier, durch deren fremde Mundart nun Jehovah zu seinem abtrünnigen Volke sprechen wird und nicht mehr durch den Mund der Propheten. Paulus hält aber die schon einmal eingetretene Erfüllung für eine typische; mit der Glossolalie ist erst der Horizont für den prophetischen Blick des Jesaias geschlossen.

Demnach war die Glossolalie ein Strafzeichen für die Ungläubigen. Wie einst die Juden, welche auf die Stimme Jehovah's nicht achteten, obgleich sie durch die Propheten ihnen verkündigt worden war, dafür von den Assyrern und Chaldäern zeitweilig unterjocht wurden und nun Befehlen in fremder Sprache folgen mussten, dennoch aber die strafende Hand Gottes nicht erkannten und sich ihm nicht zuwandten und dadurch zum Exil, zur Verbannung aus dem ihnen verheissenen Lande reif waren — so ist nun auch die Glossolalie ein göttliches Strafzeichen für diejenigen, welche die einfache und klare Predigt des Evangeliums nicht beherzigt hatten,

und die nun dafür, dass sie damals nicht verstehen wollten, jetzt nicht mehr verstehen sollen. Die auffallende Erscheinung verleitete sie zur Verspottung des Heiligen. Dadurch verbannten sie sich aus dem Lande, das ihnen verheissen war, sie verschlossen sich den Himmel. Nicht vom göttlichen Geist glaubten sie den Glossenredner erfüllt, sondern sie liessen ihn vom Geiste des Wahnsinns oder des Weins beherrscht seyn. So erschien ihnen das Christenthum erst völlig als Thorheit und damit wuchs zugleich ihr Dünkel. So bereiteten sie sich das Gericht, aber nicht sich zum Gerichte vor.

Falsch ist die Annahme, die wir bei Meyer in seinem Commentar zum 1. Cor.-Briefe finden, als ob durch die Glossolalie die Ungläubigen erschüttert werden sollten; als ob sie sei ein *signum non fidelibus, qui jam credunt, sed infidelibus, ut credant.* Denn der Apostel sagt ja V. 23 ausdrücklich, dass die Ungläubigen die Glossolalie verspotteten; es war also kein Erweckungs-, sondern ein Strafzeichen, wie dies noch aus dem Jesaianischen Citat hervorgeht. Ebenso sehr irrt ferner Meyer, wenn er den Ausdruck, dass die Prophetie ein Zeichen für die Gläubigen sei, so fasst, dass eben nur auf die Gläubigen die Rede gerichtet werden soll und nicht auf die Ungläubigen, denn dagegen sprechen ja auch die Verse 24 und 25, wo Paulus geradezu sagt, dass durch die Prophetie die Ungläubigen gebessert werden sollen. Sondern, dass die Prophetie ein Zeichen für die Gläubigen sei, kann wohl nur so verstanden werden, dass wie durch die Glossolalie die Ungläubigen gestraft werden, so durch die Prophetie die Gläubigen gezüchtigt, d. h. vermahnt und gerügt werden sollen, so sie etwas Unrechtes begangen, oder man könnte auch den Gegensatz so fassen, dass Paulus sagen wollte, durch die Glossolalie wird die Zahl der Ungläubigen, durch die Prophetie wird die Zahl der Gläubigen vermehrt.

So war denn also die Glossolalie ein *σημεῖον τοῖς ἀπίστοις*, ein Zeichen des strafenden Ernstes Gottes. Es war dies nöthig in damaliger Zeit, damit die Menschen, die in solcher Fülle Zeichen der Liebe Gottes verbreitet sahen, auch an eine strafende Gerechtigkeit erinnert würden. Da nun aber die Liebe so hoch steht und in ihr alle Gaben ihren rechten Werth erst erhalten, so fordert nun Paulus die Corinther auf, lieber Werkzeuge und Organe des liebenden, als des strafenden Gottes zu seyn. Sie sollten sich solche Gaben erbitten, die mehr zur Bekehrung ihrer Mitmenschen beitrügen, als ihnen Gelegenheit zur Selbstverurtheilung darböten. — Ja es könnten auch noch die Schwachgläubigen sich an die Glossolalie stossen und durch sie mehr Gott entfremdet als zu ihm gezogen werden.

Der Glaube Vieler mochte nicht stark genug gewesen seyn, um hier das Walten des heiligen Geistes zu erblicken; vgl. zur Bestätigung Cap. XIV, 1.

Zum Schlusse wären noch einige Worte über das Aufhören der Glossolalie zu sagen. Sie scheint nur eine Blüthe der apostolischen Zeit allein gewesen zu seyn. Wenigstens behandeln die Kirchenväter sie als etwas der Vergangenheit schon Angehörendes und ihre Ansichten über dieselbe entspringen exegetischen Operationen und einer nicht unverfälschten Tradition. Am meisten ist die Anschauung verbreitet, dass sie in einem Reden in fremden Sprachen bestanden habe, wobei jedoch die entschieden falsche Vorstellung mit unterläuft, dass man sie zur Verkündigung des Evangeliums an fremde Völker angewandt habe; so z. B. Origenes (*in Rom.* I, 1. 13), Gregor von Nyssa (*serm. de spir. sct.*), Chrysostomus (*in I Cor. Hom.* XXXV), Hieronymus (*Hedib.* IX), Theodoret (*in I Cor.* XII, 1.), Maximus von Tours (*serm. de Pentec.* XX.). — Aber abgesehen davon, dass diese Gabe nicht zum bleibenden Eigenthum mitgetheilt, sondern nur momentan besessen wurde, so war ja auch der Inhalt, der in einem Preisen Gottes und seiner Thaten bestand, nicht geeignet, Heilswahrheiten auf eindringliche Weise an Ungläubige zu verkündigen. Die Sprachengabe scheint der Apostelgeschichte zufolge häufig Neophyten verliehen worden zu seyn, die nun denen, die sie getauft hatten, sicherlich nichts vorzupredigen hatten.

Ferner ist die Ansicht weit verbreitet, dass jeder in allen Sprachen geredet habe; so Irenäus (*adv. haer.* III, IV.), Origenes, Cyrill v. Jerusalem, Gregor v. Nyssa, Chrys., Hieronymus, Cyrill v. Alexandrien, Leo M., Gregor. M.; Augustin (*in Pentec.* II, I) sagt z. B.: *Quid ergo, singuli, in quos venit spiritus sanctus, singulis linguis omnium gentium sunt locuti, illi alia lingua et illi alia, et quasi diviserunt inter se linguas omnium gentium? Non sic, sed unusquisque homo, unus homo linguis omnium loquebatur. Loquebatur unus homo linguis omnium gentium: unitas ecclesiae in linguis omnium gentium. Ecce et hic unitas ecclesiae catholicae commendatur toto orbe diffusae.* — Man bemerkt hier den Einfluss, den die gewonnene symbolische Deutung von einer Darstellung der Unität der Kirche rückwirkend auf die Exegese ausgeübt hat. Die Pfingstbegebenheit ist es übrigens, aus welcher die Väter ihre Meinung schöpfen und die sie weiter ausschmücken. Es ist ersichtlich, wie durch die vorwiegende Berücksichtigung dieser Stelle, verbunden mit der vom Pfingstfest ausgehenden Tradition, die auch nur von einem Sprechen in fremden Sprachen

berichten konnte, weil eben Repräsentanten aller Nationen sich angesprochen gefühlt hatten, diese Ansicht jede andere in jener Zeit verdrängen musste. Jedoch finden wir auch Spuren von abweichenden Meinungen, die sich unserer Anschauung nähern. So z. B. meint Cyprian (*sermo de spir. sanct.*), dass das Wunder bei den Zuhörern zu suchen sei und dass die Jünger sich ihrer Muttersprache bedient hätten. Auch Gregor von Nazianz führt solch eine Anschauung an (*μίαν μὲν ἐξηχεῖσθαι φωνὴν, πόλλας δὲ ἀκούεσθαι*), obwohl er selbst sich für die gewöhnliche Ansicht entscheidet. Ferner noch Basilius v. Seleucia (in Isaurien) und noch Beda. Aus alle dem ist wenigstens der Schluss zu ziehen, dass schon zu Cyprians Zeiten die Glossolalie verstummt gewesen seyn muss, da sich sonst nicht so heterogene Ansichten ausbilden konnten.

Ein gewichtiges Zeugniss sowohl für eine längere Fortdauer der Gabe, als auch dafür, dass sie in einem Reden in fremden Sprachen bestanden habe, hat man aus dem oft schon angeführten Ausspruch des Irenäus entnehmen wollen, *adv. haer.* V, 6.:

Apostolus ait.: Sapientiam loquimur inter perfectos, perfectos dicens eos, qui perceperunt spiritum Dei, quemadmodum et ipse loquebatur (quemadmodum) et multos audivimus fratres in ecclesia prophetica habentes charismata et per spiritum universis linguis loquentes et absconsa hominum in manifestum producentes ad utilitatem et mysteria Dei enarrantes — quos et spirituales Apostolus vocat.

(καθὼς) καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων, καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι καὶ τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ ἐκδιηγουμένων.

Aber das Gesagte ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von der Zeit des Irenäus zu verstehen, sondern auf die apostolische Zeit zu beziehen. Unverkennbar ist ein durchgehender Rückblick auf 1 Cor. 14., namentlich auf die VV. 2, 18, 24, 25, aus denen die Aeusserungen des Irenäus der Hauptsache nach zusammengesetzt sind. Und wie das auf Paulus bezügliche ***quemadmodum et ipse loquebatur***, so dürfte am natürlichsten auch das davorstehende (*καθὼς) καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν κ. τ. λ.* von der apostolischen Zeit zu verstehen seyn, und zwar um so mehr, als das Präsens *ἀκούομεν* häufig in der Bedeutung einer vergangenen Zeit gebraucht wird, und auch von der ***vetus versio*** durch ***audivimus*** wieder-

gegeben ist. Die Participien ἐχόντων, λαλούντων und ἐκδιηγουμένων wären dann nicht als *part. praesentis*, sondern als zum Imperfectum gehörig zu betrachten. Keineswegs resultirt also aus den Worten des Irenäus eine Fortdauer der Sprachengabe bis in seine Zeit. Seine Ansicht von der Sache ist die damals verbreitete und will durch exegetische Forschung begründet seyn. Ihr gebührt aber keine besondere Autorität, da sie in Bezug auf Schrifterklärung nicht frei von Irrthum ist. Denn Irenäus lässt den Paulus die Glossenredner *perfectos* (τελείους) heissen, während er doch gerade die Corinther Kinder am Verständniss nennt und sie ermahnt, eine grössere Vollkommenheit in christlicher Erkenntniss zu erstreben, die ihnen mangelte, insofern sie die Glossolalie überschätzten (vgl. 1 Cor. XIV, 20.).

Tertullian scheint auf die Glossolalie, die bei ihm und den Seinigen zu finden sei, sich zu berufen, um die Häresie des Marcion dagegen in den Schatten zu stellen. Besondere Beachtung verdienen in dieser Hinsicht die Worte *c. Marc.* V, 8.: *Exhibeat itaque Marcion sua dona, aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu, sed de Dei spiritu sint loquuti, qui et futura praenuntiarent et cordis occulta traduxerint. Edat aliquem psalmum, aliquam orationem duntaxat spiritalem, in extasi, id est amentia, si qua linguae interpretatio accessit. Haec omnia a me facilius profeuntor.*

Allein die ξενοφωνία der Montanistischen Propheten, die hier Tertullian offenbar im Sinne hat, in eine Reihe mit der Glossolalie zu stellen ist gewiss zu gewagt. Denn daraus, dass die Montanisten ihren ekstatischen Zuständen und Thätigkeiten ähnliche Namen beilegten, wie sie Paulus gebraucht, daraus, dass sie für jene auch eine göttliche Eingebung beanspruchten und sich auf ähnliche Weise gebehrdeten, wie sie sich den Hergang in Corinth gedacht haben mögen, daraus folgt noch keine Identität mit der Glossolalie. Der Montanismus suchte die Gleichheit der von ihm declarirten Geistesgaben und der urchristlichen in der apostolischen Zeit nachzuweisen. Eine Selbsttäuschung in dergleichen Dingen findet nur zu leicht statt, und eine *pia fraus*, die damals so viel Federn in Bewegung setzte, mag auch auf einem anderen Gebiete sich zu bewegen verstanden haben. Jedenfalls aber betrachtete die Kirche, die damals noch in einigem Zusammenhange mit der apostolischen Zeit stand, und der ein richtiges Urtheil in der Scheidung von Lüge und Wahrheit nicht abzusprechen ist, dies montanistische Treiben als etwas Verkehrtes, und damit erhalten wir einen Beweis, dass der Unterschied zwischen der wahren Glossolalie, die man

zu schätzen wusste, und der falschen Xenophonie, die verworfen wurde, kein geringer gewesen seyn muss. Wollte aber Jemand dagegen anführen, dass die Schrift gegen Marcion, die sich über unseren Gegenstand auslässt, der vormontanistischen Periode Tertullian's angehöre, also gewissermassen das Urtheil der Kirche vertrete, so ist darauf zu antworten, dass in allen seinen Schriften, die gegen die Welt des Heidenthums, Judenthums und gegen die Häretiker gerichtet sind, eben um dieses polemischen Interesses willen, die Differenzen innerhalb der christlichen Kirche gar nicht hervorgehoben sind und ihm das eigene Häretische oder seine von der Kirchenlehre abweichende Anschauung noch nicht zum Bewusstseyn gekommen ist. Was nun aber die Glossolalie der neuesten Zeit betrifft, die man zu London in der Versammlung der Irvingianer gehört haben will, so steht mir in dieser Sache, die ich nicht näher kenne, kein Urtheil zu. Jedoch bin ich der Meinung, dass der ganze Act entweder aus arger phantastischer Selbsttäuschung, oder aus absichtlicher Täuschung Anderer hervorgegangen ist. Die Sache hat sich auch nicht wiederholt, sondern hat damals gleich Fiasco gemacht.

Skizze der Apokalypse Johannis.

Verfasst von

Friedr. Otto Zuschlag,

Pfarrer in Kurhessen.

Die Apokalypse* weissagt den Sieg Christi über alle Feinde seines Reiches unter vielen Trübsalen der Menschheit und unter schweren Kämpfen seiner Bekenner, namentlich zur Zeit der ersten Ausbreitung des Gottesreiches den Sieg über das ungläubige Judenvolk und das heidnische Römerreich durch göttliche Strafgerichte über beide; oder ausführlicher: sie weissagt den Sieg Christi und seines Reiches

a) unter vielen Trübsalen der Menschheit c. 6,

b) welcher aber die Bekehrung, Erlösung und Seligkeit

---

* Es wird vorläufig bemerkt, dass hier die Apokalypse als ein Werk des Zwölfapostels Johannes angesehen wird, das er unmittelbar nach der Neronischen Verfolgung, also 65 p. Chr., verfasst hat — im Exil auf Patmos.

Vieler von Israel (7, 1—8) und unzähliger Schaaren von den Heidenvölkern (7, 9—17) bewirken,

c) jedoch schwere Kämpfe der Bekenner des Herrn mit sieben Wiedersachern erfordern wird (c. 8—9), namentlich zur Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums den schwersten Kampf mit dem ungläubigen Israel und dem heidnischen Rom, welcher durch die Strafgerichte Gottes über beide zu Ende geführt wird (c. 10—19),

d) einen Sieg, der auf Erden im Millennium und nach dem Auftreten und der Ueberwindung Gogs, des Antichrists, und nach dem Weltgericht (c. 20),

e) im himmlischen Jerusalem sich vollenden wird (c. 21—22, 5). —

Eintheilung der Apokalypse.

Die Apokalypse besteht aus drei Theilen:

I. Einleitung (c. 1—5).
II. Weissagung (c. 6—22, 5).
III. Schluss (c. 22, 6—21). —

I. Theil. Einleitung (c. 1—5).

1. Stück: Eingang (c. 1).

a) Ueberschrift des Buches (c. 1, 1—3).

b) Segensgruss an die sieben Gemeinden Kleinasiens (c. 1, 4—8).

c) Johannes berichtet, dass und wie ihm der Herr erschienen sei und was er ihm befohlen habe (c. 1, 9—22).

2. Stück: Zueignungsschreiben an jene 7 Gemeinden (c. 2—3), woraus dieselben die schützende und lohnende, warnende und strafende Fürsorge des Herrn für sie — [und für die ganze Gemeinde der Gläubigen, deren Typus sie sind] — erkennen sollen.

3. Stück: Unmittelbare Vorbereitung auf die Weissagung (c. 4—5).

a) Johannes schaut den Thron Gottes (c. 4),

b) das mit 7 Siegeln verschlossene Buch, und das Lämmlein, das allein die Siegel lösen kann und will (c. 5). [Die Weissagungen dieses Buches sind von Gott, gehen durch seine Weltregierung in Erfüllung, sind allein auf das Erlösungsreich bezüglich, und dass wir von der Zukunft dieses Reiches, soviel als zur Förderung unseres Heiles nöthig ist, erfahren, ist auch eine Folge des Verdienstes Christi.] — C. 4—5 gehört dem Inhalte zufolge zum ersten, nicht zum zweiten Theile, wenn auch die Vision c. 4—5 in c. 6—22, 5 ohne ausdrücklich bemerkte Unterbrechung sich fortsetzt.

II. Theil: Weissagung in Bild und Wort.

1. Stück: Allgemeine, d. i. iterativ oder continuirlich während dieses ganzen Weltalters sich erfüllende Weissagungen, den Christen aller Zeiten gleichmässig zur Belehrung dienend (c. 6—9). — Sie beschreiben a) die mannichfaltigen (in der Siebenzahl zusammengefassten), wegen der Blindheit und Verstocktheit der Welt mit innerm und äusserm Leid verbundenen Mittel, durch welche der Herr sein Reich siegreich erweitert und vollendet, b) die heilbringenden Wirkungen und das herrliche Endziel desselben, und c) die Ueberwindung der ebenfalls in der Siebenzahl zusammengefassten Hindernisse und Widersacher seines Reiches, der thörichten Rathschläge der Völker, der stolzen Weltweisheit, aller gewaltigen Zeitgeister und weltlichen Mächte. Die Ueberwindung aller dieser Hemmnisse und Feinde des Gottesreiches ergibt sich als Folgerung aus dem tausendjährigen Reiche. Sie wird mehreren Andeutungen zufolge durch die Gläubigen, auf welche der Herr als Mitarbeiter und Mitkämpfer in seiner heiligen Sache rechnet, und durch die Gerichte der Weltregierung bewirkt werden. Man sieht leicht, dass der endlich siegreiche Kampf des Reiches des Lichtes mit dem der Finsterniss eines der Mittel ist, wodurch jenes Reiches erweitert werden soll, oder — nach der apokalyptischen Sprache — dass die 7 Drommeten das siebente Siegel ausmachen.

2. Stück: Besondere, in der Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums erfüllte Weissagungen, zunächst um die Christen jener Zeit zur Standhaftigkeit im Bekenntnisse und zur Geduld im Leiden zu ermuntern, typisch aber für alle Zeiten lehrreich (c. 10—19).

3. Stück: Besondere, an und nach dem Ablaufe dieses Weltalters sich erfüllende, den nothwendigen Abschluss der ganzen Prophetie bildende Weissagungen von der Vollendung des Gottesreiches im Himmel und auf Erden (c. 20—22, 5). —

II. Theiles 1. Stück: Allgemeine, im Laufe dieses Weltalters sich erfüllende Weissagungen.

א. Erste allgemeine Weissagung (c. 6). Der Sieg Christi (6, 1—2) kann und wird — um der geistigen Blindheit und Vestocktheit der Menschen willen — nicht anders als unter fortdauernden, schweren Trübsalen und Leidenszuständen erfolgen (Act. 14, 22.), unter welchen die Menschen entweder sich bekehren und selig werden, oder

sich gänzlich verstocken und verloren gehen (2 Kor. 2, 16; 1 Kor. 1, 18.). Dieser sind sieben:

1. Der Bogen des Herrn (6, 2.), den er gespannt (und seine Pfeile, die er gerichtet) hat gegen die, welche sich nicht bekehren wollen — ein bildlicher Ausdruck, der nach dem Sprachgebrauche des A. T. erklärt werden muss (Ps. 7, 13; 45, 6; Klagl. 3, 12.). Es sind darunter zu verstehen die Leidenswege, welche der Herr, oder was hier einerlei ist, die göttliche Vorsehung jeden einzelnen Menschen führt, deren höchster Endzweck die Bekehrung desselben ist, vornehmlich die innern Bekehrungsmittel, die im unbekehrten Zustande vorhandene Leere, Armuth, Gewissensunruhe und Trostlosigkeit, welche durch das göttliche Gesetz und durch das von Gott gefügte Schicksal verschärft werden, endlich die Sehnsucht nach Erlösung von Seelenunfrieden und Seelenangst.

2. Der Krieg (c. 6, 3—4 vgl. Mt. 24, 7. 28).

3. Die Hungersnoth (c. 6, 5—6 vgl. Mt. 24, 7).

4. Unnatürlicher Tod Vieler (c. 6, 7—8. vgl. Mt. 24, 7). [Drei äussere Züchtigungsmittel durch den dem Gottesreiche dienstbaren Weltlauf. Hieraus, sowie aus 21, 1, ergibt sich, dass die Natur nicht eine unüberwindliche Schranke dem Seligkeitsreiche entgegensetzt, und die Plagen des Naturlaufs nicht zufällige, ethisch zwecklose Begebenheiten sind.].

5. Die Ermordung vieler Bekenner des Herrn um ihres Glaubens willen (c. 6, 9—11 vgl. Mt. 24, 9; Joh. 16, 2 etc.) [Der Herr fordert, als Mittel des Sieges seines Reiches, von seinen Bekennern, alle zeitliche Trübsale, welche sie um ihres Glaubens willen betreffen, und selbst den Märtyrertod zu erdulden.]

6. Die Vorzeichen des Weltgerichts (c. 6, 12—17 vgl. Mt. 24, 29 ff.), das hier nur als Bestrafung der Ungläubigen, 20, 4—6. 11—15 zugleich als Belohnung der Gläubigen dargestellt wird. Für die Geschlechter, welche dahin gegangen sind, ehe diese schreckenden Vorzeichen eintrafen, steht hier die Androhung des Weltgerichts.

[7. Die siebente Trübsal wird in den 7 Drommeten (Posaunen) c. 8—9 und 11, 15; 12, 12 beschrieben und besteht in den Kämpfen der Bekenner Herrn mit den Widersachern desselben. — — Da die Enthüllung der Zukunft schon bis zu den Vorzeichen des Weltgerichtes vorgeschritten war und dabei die endliche Verdammniss vieler Ungläubigen (vgl.. 20, 7—11) eröffnet wird, und ferner da von den Kämpfen der Bekenner des Herrn mit den Widersachern desselben soviel zu weissagen war (c. 8—9), und daran abermals der ge-

sammte Inhalt des offenen Büchleins (c. 10) sich anschliesst, so erhellt klar, warum gerade hier die folgende trostreiche Weissagung und herrliche Verheissung ihre Stelle erhalten musste]. —

ב. Zweite allgemeine Weissagung und Verheissung (c. 7). Der Sieg Christi verwirklicht sich fortwährend und verherrlicht sich dereinst in der Bekehrung, Erlösung und Seligkeit

a) Vieler aus den 12 Stämmen Israels nach göttlicher Erwählung (c. 7, 4—8),

b) unzähliger Schaaren aus allen Heidenvölkern (c. 7, 9—17). [Aus diesem, die Tiefen der göttlichen Liebe, Weisheit und Gnade aufschliessenden Grunde wird das Weltgericht aufgeschoben (7, 1—3 vgl. Mt. 24, 14). [$144000 = 12^2 \times 1000$. Zwölf ist die theokratische Zahl des A. und N. Bundes, den 12 Stämmen Israels und den 12 Aposteln gemäss. Durch 1000 wird die überschwengliche Gnade Gottes (Ex. 20, 6.) angedeutet.] — Die einstige Bekehrung Israels als Volkes und in Folge deren sein Eingang in das irdische und himmlische Gottesreich wird als Versiegelung bezeichnet, weil ihm Verheissungen, die ἀμεταμέλητα sind, ertheilt sind, (Röm. 11, 29; 15, 8); die Bekehrten und Seligen aus den Heidenvölkern dagegen, welche solche Verheissungen nicht empfangen haben (Eph. 3, 6.), erscheinen nur als Palmenträger, d. i. als Sieger, wie jene, nur ohne vorausgegangene Verheissung. — C. 7 ist nebst c. 21—22, 5 und den lyrischen Stücken c. 11, 15—18; 14, 1—6. 14—16; c. 15; 19, 1—10. die Lichtseite in dem Gemälde der Zukunft, c. 6 und folglich auch c. 8—9 und c. 10—19, mit Ausschluss der eben erwähnten Stücke, die Nachtseite und der dunkele Hintergrund desselben. C. 7 ist das Centrum oder, indem es c. 21—22, 5 weiter ausgemalt ist, der Culminationspunkt der gesammten Weissagungen dieses Buches, nichts weniger als Episode].

ג. Dritte allgemeine Weissagung von den Kämpfen der Christen, durch welche jener Sieg des Herrn errungen werden soll und zu denen sie sich durch Gebet (8, 3.) stärken (c. 8—9; 11, 15; 12, 12.). Das Ziel der Herrlichkeit und Seligkeit, welches die vorige Weissagung vorhält, ist der Kämpfe werth, ohne welche es nicht erreicht werden kann. Der Widerstände und Widersacher des Gottesreiches, mit welchen sie zu kämpfen haben und die sie unter dem Beistand des Herrn und den Strafgerichten Gottes überwinden werden, sind sieben:

1. Das eigne Fleisch, die leiblichen Verwand-

ten (c. 8,6—7 vgl. Mt. 10, 21. 34—36). [Die natürliche Liebe erstarrt, wie der Regen im Hagel, oder verwandelt sich sogar in das Feuer fanatischen Hasses gegen die, welche zum Christenthum übertreten. Schwache (Gras), und selbst manche starke (Bäume) Charaktere unterliegen in diesem Kampfe.]

2. Die Welt, ihr Verkehr, Gut und Vortheil, die gesammten bürgerlichen Ordnungen, Einrichtungen, Sitten und Gesetze heidnischer Völker. — Das heidnische Volksleben ist ein Meer, in welchem das Christenthum die Wirkung, wie ein hineingestürzter Vulkan, verursacht (c. 8, 8—9 vgl. Luc. 12, 49; 14, 33). [Beide Arten des Kampfes können sich die im Schoosse christlicher Völker Lebenden kaum vorstellen, aber sie müssen eintreten, wie einst bei der Einführung des Christenthums im römischen Weltreiche, so noch immer bei der Bekehrung heidnischer Völker. In Beziehung auf 8, 8—9 insbesondere weise ich beispielsweise nur darauf hin, dass die Christen den Eid vor heidnischen Obrigkeiten, die nur nach heidnischer Sitte ihn annahmen, nicht schwören, mithin durch boshafte und gewissenlose Verkläger aller ihrer irdischen Güter unter der Form des Rechts beraubt werden konnten. Die Erklärung dieser zwei ersten Drommeten findet ihre Stütze in dem Zusammenhange. Die Drommeten sind Signale des Kampfes, und der gesammte Inhalt von c. 8—9 und 11, 15; 12, 12 weist auf Kämpfe mit Widersachern des Gottesreiches hin. — 1) c. 6., 2) c. 8—9 nebst 11, 15; 12, 12 — und 3) c. 16 sind nichts weniger als drei Parallelen oder Variationen über ein und dasselbe Thema].

3. Die Häresie (c. 8, 10—11 vgl. Mt. 24, 11. 24—26). [Die Kirchengeschichte ist zum Dritttheil Ketzergeschichte].

4. Die zahlreichen und grossen Verderbnisse der rechtgläubigen Kirche (c. 8, 12—13 vgl. Mt. 24, 12; 5, 13); z. B. Mönchs- und Pabstthum, Ablasskram, Reliquienverehrung, Mariendienst, Inquisition, Verfolgung und Ermordung wirklicher Ketzer oder der als solche verschrieenen Zeugen christlicher Wahrheit u. s. w.

Ferner drei besonders mächtige und langwierige Widersacher, weshalb die drei letzten Drommeten, in denen sie beschrieben werden, als 3 Wehe bezeichnet sind, nämlich:

5. Die Priesterzünfte und -kasten unter allen heidnischen Völkern (9, 1—12 vgl. Luc. 10, 19). [Dieser Widersacher war, wie das Thier 13, 1, zur Zeit des Sehers längst vorhanden und dies wird durch das *perf.* πεπτωκότα 9, 1 ausdrücklich hervorgehoben; dagegen war sein Verhal-

ten gegen das Christenthum, die Dauer und Hartnäckigkeit des Kampfes, der Geistesbann, mit welchem er die Völker bezaubert, und die endliche Besiegung desselben etwas Zukünftiges und ein wichtiger Gegenstand der Weissagung. Alle Merkmale in 9, 1—12 passen zu dieser Erklärung; nur sind die, welche von den wirklichen Heuschrecken entlehnt sind, bildlich zu verstehen, und der Seher schildert die äussere Erscheinung der heidnischen Priester nach denen in Kleinasien, die er vor Augen hatte. Die Heiden, von ihren Priestern irre geleitet, vom Gefühl der Sünde geängstigt und vom Versöhnungstode des Heilandes Nichts wissend, suchen ihre Götter durch Menschenopfer, durch den Tod besonders von Kindern, weil diese keine Widerrede thun können, von Weibern, gefangenen Feinden und Fremdlingen zu versöhnen und finden nie Genüge und Ende solcher Opfer, oder sie ertödten die innere Leere, Unruhe und Angst in unnatürlichen Wollüsten und Ausschweifungen, und als wandelnde Leichen ist ihnen das Leben eine Bürde und gleichwohl der Tod verhasst (c. 9, 6). In dem Genusse des Opiums und anderer Berauschungsmittel liegt das bewusste oder unbewusste Verlangen weder zu leben noch zu sterben.]

6. Die Mohammedaner (9, 13—21 vgl. Mt. 24, 24). [Das Ziel, welches sich Mohammed gesteckt hatte, den Götzendienst von der Erde durch die Schärfe des Schwertes zu vertilgen, hat er nicht erreicht und es wird durch den Islam auch nicht mehr erreicht werden, da der Bekehrungseifer jeder falschen Religion verschwinden muss 9, 20—21].

[7. Wie im heidnischen Priesterstande eine rein geistige, in Mohammed und allen seinen Chalifen eine geistlichweltliche Macht gegen das Gottesreich ankämpft, so bleibt als siebenter Widersacher desselben die reinweltliche Macht zu beschreiben übrig, — für die Zeit der Pflanzung des Christenthums das revolutionäre, ungläubige Judenvolk und das heidnischrömische Weltreich — 11, 15 als siebente Drommete, 12, 12 als (drittes) Wehe bezeichnet, wovon im 2. Stücke des II. Theiles ausführlich gehandelt wird. Dies 3. Wehe bildet das Verbindungsglied zwischen dem 1. und 2. Stück, und obgleich zunächst historisch von Jerusalem bis zum Jahr 70 und von Rom bis etwa 311 zu erklären, hat es eine beabsichtigte typische Bedeutung für alle Zeiten].

II. Theiles 2. Stück. Specielle, während der ersten Ausbreitung des Christenthums erfüllte Weissagungen.

a) Einleitung oder Vorbereitung c. 10. [Das offene Büchlein ist gleichsam ein Kommentar über die siebente Drommete oder das dritte Wehe, weil das Bedürfniss der Zeit- und Glaubensgenossen des Sehers und der nächstfolgenden Märtyrerperiode dies erheischte. Dass dies Büchlein offen ist und von Joh. verschlungen werden muss, bedeutet, dass er und seine Zeitgenossen die Erfüllung aller dieser Weissagungen oder den Anfang derselben noch erleben sollten. Diese Weissagung ist, wie jede Prophetie der heil. Schrift, zunächst für die Zeit des Sehers und die nächste Zukunft bestimmt, um zu ermuthigen und zu trösten. Die Apokalypse ist, wie alle heil. Schriften, nicht ein Werk der Willkühr, sondern der Nöthigung und eines dringenden Bedürfnisses der Gemeinde. Daraus erklärt sich, dass die Beschreibung des Kampfes mit dem abtrünnigen, fanatischrevolutionären Judenvolke und mit dem blutdürstigen Schwerte des heidnischen Roms, obgleich nur $\frac{1}{7}$ der Drommeten, folglich $\frac{1}{7 \times 7} = \frac{1}{49}$ der Siegel, doch von den die Weissagung enthaltenden 16 Capiteln (c. 6—21) zehn Cc. einnimmt, d. i. $\frac{5}{8}$, folglich mehr als die Hälfte des äussern Umfanges der gesammten Weissagung. — Hieraus folgt auch, dass die sieben Donner (10, 4) aus der Zeit des Sehers und seiner nächsten Zukunft zu erklären sind. Ich ahne darin die Eröffnung der letzten Schicksale der damals noch lebenden Apostel (vgl. Joh. 21, 18—25). Sie sollten versiegelt bleiben, weil ihren, von Joh. vernommenen Inhalt vorherzuwissen auch jenen Glaubenshelden nicht heilsam gewesen seyn würde].

b) Die Weissagungen selbst c. 11—19.

A. Erste specielle Weissagung von Erbauung eines neuen (geistigen) und Zerstörung des alten Tempels, als Vorhofes von jenem, von der Sendung der letzten Warnungspropheten an Israel und deren Ermordung auf den Strassen Jerusalems (c. 11) und von dem ersten Stadium des Strafgerichtes über diese Stadt (11, 13). [11, 3—13 enthält eine ideale Schilderung der Propheten, welche unmittelbar vor dem Untergange des Volkes, der Stadt und des Tempels der alten Theokratie auftreten sollten, nach dem Bilde Mosis und Elias', jenes, der die Theokratie auch durch Strafwunder an Pharao und dessen Volke gründete, dieses, der unter fast allgemeiner Abtrünnigkeit Israels für sie kämpfte und das *κατάλειμμα* bewahrte. Die Wunder dieser letzten Warnungspropheten an Israel mussten ihrer Bestimmung

gemäss vornehmlich in detaillirten, auf die Rettung der Zuhörer abzweckenden Vorhersagungen der alsbald hereinbrechenden Strafgerichte über Israel und Jerusalem bestehen, und wenn auch Josephus von Weissagungen christlicher Propheten nichts erwähnt, so weisen doch die von ihm referirten Weissagungen auf die psychologische Nothwendigkeit hin, dass es in jenen unglücksschwangern Zeiten auch an Propheten in den judenchristlichen Gemeinden nicht fehlen konnte, und so wird er in seinem V. und VI. Buche vom jüdischen Kriege mittelbarer Zeuge von der Erfüllung dieser Warnungen und Drohungen der Propheten, von deren Auftritt Jos. redet, wie Eusebius (h. e. 3, 5: *χρησμὸς τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως δοθεὶς πρὸ τοῦ πολέμου* etc.) unmittelbarer Zeuge dafür ist. Nichts stehet im Wege anzunehmen, dass diese Propheten zur sofortigen Bestätigung ihrer Weissagungen auch Thatwunder vollbracht haben]. Der zehnte Theil der Stadt fällt 11, 13. [erfüllt in der Ermordung der Friedenspartei durch die Zeloten. Mit Entsetzen und Reue erkannte jene den unvermeidlichen Untergang der Stadt voraus und beklagte bitter ihre Schuld, weil sie mit den blutrothen Zeloten geliebäugelt hatte.] — C. 11, 13; 14, 20; 16, 19 und c. 18 sind die vier Stadien des Strafgerichts über das Judenvolk und Jerusalem beschrieben. Die weitreichenden und tiefeindringenden Folgen dieser Ereignisse für die äussern und innern Zustände des Gottesreiches, für die Judenchristen und den Apostel, als gebornen Israeliten, insbesondere sind Veranlassung, Mt. 24, 15—29 so weit auszuführen. Die *ἔθνη* 11, 2 sind die ungläubigen Juden, weil sie wie Heiden und schlimmer geworden waren. Umgekehrt nennt Paulus die Heidenchristen Kinder Abrahams. — Die Auferstehung und Himmelfahrt der 2 Märtyrer vor den Augen ihrer Feinde bedeutet die Freudigkeit ihres Todes um ihres Herrn und um ihres Berufes willen, die Gewissheit einer seligen Auferstehung, namentlich die alsbaldige Ueberführung ihrer Feinde durch den schrecklichen Erfolg von der Wahrhaftigkeit ihrer Drohungen und ihrer göttlichen Sendung. Man übersehe nicht, dass wir vom jüdischen Kriege nur eine Beschreibung von einem in Absicht auf die messianischen Hoffnungen des jüdischen Volkes mattherzigen Juden haben, und dass diese grauenvolle Katastrophe ausser den erwähnten unmittelbaren Folgen für das Gottesreich eine typische und paränetische Bedeutung für alle Zeiten des Abfalls christlicher Völker vom Glauben habe. — C. 10—11, 13 gehört so wenig zur 6. Drommete, als c. 7 zum 6. Siegel und 16, 13—16 zur 6. Zornschale. Zu 11, 14 vergl. 9, 12.

B. Zweite specielle Weissagung von der Geburt der heidenchristlichen Gemeinde aus der judenchristlichen und von der Verwerfung und Verfolgung des Gottesreiches durch die ungläubigen Juden (c. 12, 1—17). [Japhet fängt an in Sems Hütten zu wohnen. Die typische Bedeutung der Schicksale des Heilandes in seiner Kindheit für seine Gemeinde wird hier gezeigt. Mit der Langmuth Gottes (c. 11), welcher zum letzten Male Propheten zur Warnung und Rettung des ehedem erwählten Volkes sendet, kontrastirt die Verstockung desselben, welche jene Langmuth verachtet (c. 12). — Wie Christi Lehramt 3½ Jahr gedauert hatte, so sollte auch die Mission jener letzten Propheten an Israel (11, 3) 3½ Jahr dauern, und Jerusalem zur Strafe seines Unglaubens 3½ Jahr — im jüdischen Kriege — zertreten werden (11, 2), und 3½ Jahr die Jerusalemische Christengemeinde Zuflucht in Pella finden (12, 14), und dem Thiere — den Cäsaren — wird 3½ Jahr Macht gegeben (13, 5), die Empörung der Juden zu dämpfen und so ohne Wissen und Willen Gottes Strafgericht an Israel zu vollstrecken].

Γ. Beschreibung des heidnischen Römerreichs und dritte specielle Weissagung von der Bekriegung und Ermordung der Heiligen durch dasselbe (c. 12, 18—13, 18). [Das Thier aus dem Meere ist der Cäsar in kollektivem Sinne, als Repräsentant des vierten Danielischen Weltreiches, der Stand, die Reihe, die Macht der heidnischen Cäsaren. Die sieben Häupter sind die sieben ersten Cäsaren mit Einschluss des Jul. Cäsar. Das in der That (ὡς 13, 3 *re vera*) auf greuliche Weise in den Tod hingewürgte Haupt ist Jul. Cäsar. Durch diese Erwürgung des einen (ersten) Hauptes ist das Thier verwundet, d. i. mit dem Untergange bedrohet. Das Thier aus der Erde ist der dem Cäsar als *pontifex maximus* unterworfene, heidnische Priesterstand Roms. Die Lesart 616 c. 13, 18 ist die ursprüngliche und = *Θεὸς Καῖσαρ*, Gottkaiser. Hätten Christen und selbst manche Heiden, was psychologisch sich leicht begreift, aus sittlicher Entrüstung diese übliche Anrede und Titulatur des Cäsar in *Θενὸς Καῖσαρ*, Mordkaiser, verkehrt, so wäre die Entstehung der Lesart 666 erklärt. Das *adj. θενός* könnte die Conversationssprache damals gebraucht haben, wenn es sich auch in den griechischen Werken nicht findet. Um des Gleichklangs und Calembours willen konnte es aber auch von *θείνω, caedo*, gebildet werden und wäre jedem Griechen verständlich gewesen].

Δ. Vierte specielle Weissagung von der schnellen Ausbreitung des Christenthums während und nach der Katastrophe des jüdischen Krieges innerhalb des römischen Reiches (c. 14).

a) Joh. hört, wie einst die Erlösten Gott dafür preisen werden (14, 1—6). [Die 144000 c. 14, 1 sind nicht identisch mit denen 7, 4. — Zwölf ist den 12 Aposteln gemäss auch die Zahl des N. B. — Hier ist an Bekenner des Herrn ohne Unterschied ihrer Herkunft, 7, 4 aber an Judenchristen ausschliesslich zu denken].

b) Das Christenthum verbreitet sich in schnellem Fluge (14, 6 *πετόμενον*), während Jerusalem untergeht (14, 8), und steuert der Apotheose der Cäsaren in dem Grade, als die Bekenner des Heilandes sich mehren (14, 6—12). Viele Märtyrer in der Zeit (14, 13).

c) Die Ernte des reifen Getreides ist auf die Sammlung der Gläubigen, das Keltern der Trauben auf das sich steigernde Strafgericht über das Judenvolk (zweites Stadium desselben) zu deuten; denn das heilige Land ist in der That 1600 Stadien lang (14, 20), und ward im jüdischen Kriege während der 3 Jahre vor der Belagerung Jerusalems mit Blut überschwemmt (14, 14—20).

E. Fünfte specielle Weissagung von sieben Plagen, von denen die **ersten sechs** das römische Reich betreffen und seinen Untergang vorbereiten (c. 15 —16, 12), [die siebente über Harmagedon, d. i. das belalagerte Jerusalem, ausgegossen wird 16, 13—21].

a) Einleitung und Vorbereitung c. 15.

b) Die 6 ersten Plagen oder Strafen sind:

1. Die Laster der Corruption unter allen Angehörigen dieses Reiches [mit Ausnahme der geringern Zahl, welche durch das Wort des Evangeliums und die schweren Trübsale der Zeit bekehrt wurden] (16, 1—2).

2. Das Blutvergiessen in innern Kriegen, wie vorher in den Bürgerkriegen, so nachher um die Kaiserkrone und in Aufruhren u. s. w. (16, 3).

3. Die unaufhörlichen Anfälle barbarischer Grenzvölker an den Grenzflüssen Euphrat, Donau, Rhein, Ebro (16, 4—7).

4. Die geschichtlich nachweisbaren, ungewöhnlich häufigen und schweren Naturplagen, Dürre, Seuchen, Hungersnoth, Heuschreckenplagen (16, 8—9). [Hier und 6, 3—8 liegt die Anschauung zum Grunde, dass der Natur- und der Geschichtslauf dem Reiche Gottes förderlich seyn müsse].

5, Die Verworfenheit der meisten Cäsaren (16, 10—11).

6. Die Völkerwanderung (c. 16, 12).

[Wie die Verfolgungen der Christen durch die beiden Völker, die abtrünnig gewordenen Juden und die heidnischen Römer, unter der letzten Drommete zusammen begriffen werden, so trifft auch eine dieser Zornschalen Jerusalem, mittelbar aber, da Palästina eine römische Provinz war, die durch römische Heere verwüstet wurde, und da der Sieg über die Juden mit grossen Opfern erkämpft werden musste, auch das römische Reich selbst, dessen Vasallenstaaten meist zum Abfall geneigt waren und dadurch eine Ursache der allmäligen Entkräftung und Auflösung dieses Reiches wurden].

Z. Sechste specielle Weissagung von der Belagerung Harmagedons (Jerusalems) durch das Heer des Cäsar und seiner Vasallenkönige (16, 13—21). — C. 16, 13—21 steht in sehr naher Verbindung mit 16, 1—12, ist aber doch als selbstständiges Stück wegen der Wichtigkeit und der umständlichen Ausführung seines Gegenstandes anzusehen, wie c. 8—19 in dem 7. Siegel enthalten ist und doch viele selbstständige Stücke bildet, und wie 11, 15—13, 18 die 7. Drommete des 7. Siegels und auch ein Theil des offenen Büchleins ist. — Jerusalem heisst Harmagedon (16, 16) — Bergstadt Megiddo im Gegensatze gegen das in der Ebene Esdrelom gelegene Megiddo —, weil a) Christus bei Jerusalem, wie Josias bei Megiddo den Tod erlitt, b) weil Sach. 12, 11 geweissagt ist, Christi Tod werde, wie der des Josias, beweint werden, c) weil Jerusalems, des Tempels und des Volkes Untergang auf Christi Tod folgte, wie ehedem auf Josias' Tod. d) Zu beachten ist noch, dass die Namen Jesus und Josias synonym sind und Megiddo (von גְּדַר *caedere*) „Würgestadt" bedeutet. Die Römer ahneten nicht Werkzeuge Gottes im jüdischen Kriege zu seyn, sondern verfolgten nur ihre eignen Pläne (16, 13). — Die Könige *τῆς ἀνατολῆς* 16, 12 sind die der Horden der Völkerwanderung; dagegen die Könige *τῆς οἰκουμένης* (d. i. des Römerreiches) die Vasallenkönige Roms, welche der Geschichte zufolge Truppencontingente zum jüdischen Kriege gestellt haben. — Mit 16, 13 beginnt ein neuer, auch in der Tischendorfschen Ausgabe des N. T. nicht angemerkter Absatz, und 16, 13—16 gehört nicht zur sechsten, sondern zur siebenten Zornschale Diese siebente Zornschale wird also über das belagerte Jerusalem ausgegossen. C. 16, 18 ist parallel mit Luc. 19, 43—44; Mt. 24, 21., und zu deuten auf

die unerhörten Trübsale der Hungersnoth und der Pest, auf die von den Zeloten verübten Greuel, auf die Wuth und Hartnäckigkeit des Kampfes. Die πόλις ἡ μεγάλη 16, 19. ist identisch mit Babylon 16, 19; 14, 8 und mit Harmagedon; und die ἔθνη 16, 19 sind, wie 11, 2, die Juden. Sämmtliche Städte Palästinas fielen eher in die Gewalt der Römer, als sie zur Blokade Jerusalems schritten. Die drei μέρη 16, 19, in welche sich die grosse Stadt spaltet, sind die drei Parteien der Aufrührer, welche sich innerhalb Jerusalems bekriegten. Drittes Stadium des Gerichts über die ungläubigen Juden.

H. Beschreibung Roms und seiner Cäsaren und siebente specielle Weissagung vom Untergang des 7. Cäsar und der das Christenthum verfolgenden Cäsaren überhaupt und von einer Verwüstung und Verbrennung Roms durch die in dieser Stadt sich bekämpfenden Bewerber um die Kaiserkrone (c. 17). — Das Weib ist die *Dea Roma*; die 7 Häupter des Thieres sind die 7 ersten Cäsaren von Jul. Cäsar einschliesslich an. Unter diesen hatten sich die 4 wesentlichen Charaktere des römischen Reiches fest gestaltet, die Despotie, die Vergötterung der Cäsaren, die Feindschaft gegen das Gottesreich und die Erhebung auf den Thron und die Ermordung der Cäsaren nach der Laune einer zügellosen Soldateska. Die 10 Hörner sind die in runder Zahl angedeuteten kaiserlichen Provinzialstatthalter und deshalb auf dem Haupte des regierenden Cäsar — damals Nero 17, 11 — zu denken. Das Thier, die Cäsarherrschaft, war durch die 7 Häupter erzeugt, begründet, festgestaltet in allen charakteristischen Zuständen (17, 11). Nach dem Tode der 7 Häupter ist folglich das Thier selbst nicht todt, sondern es lebt auf oder lebt fort in einem achten βασιλεύς; denn das römische Reich war ein Cäsarenreich geworden und konnte ohne einen Cäsar nicht bestehen, d. i. nur als absolute Despotie fortdauern. Das θηρίον (nicht der ὀγδοὸς βασιλεύς) ist ἐκ τῶν ἑπτά. — Die Deutung von 17, 11 und 13, 3 auf Nero's Wiederkehr ist irrig, und wenn die Abfassung der Apokalypse sogar nach der *rebellio trium principum*[1], in 70 *p. Chr.*, gesetzt wird, so dass der Seher sein *vaticinium post eventum* zu einer Zeit niedergeschrieben hätte, als er wusste, dass es durch den Erfolg widerlegt war, in hohem Grade abenteuerlich. Das seit Nero's Selbstentleibung im römischen Reiche verbreitete Gerücht von seiner Flucht sagt kein Wort von seiner Verwundung, und Apok. 13, 3 ist von der Erwürgung der μία κεφαλή und der Verwundung des θηρίον die Rede. Jenes heidnische Gerücht ging in phantastischer Umgestaltung in den Mythenkreis der Pseudosi-

[1] *Sueton.* X, I.

byllinen über. Der Erklärung 17, 11 von der Wiederkehr Nero's bei einigen neuern Auslegern widerspricht der Text 13, 3 und 17, 11, während Sulpicius Severus und einige Spätere 13, 3 von der Ermordung Nero's verstanden, welcher (vom Satan) auferweckt einst als Antichrist wiederkehren würde.

Θ. Achte specielle Weissagung vom plötzlichen und totalen Untergange Babylons (Jerusalems) (c. 18—19, 10). — a) Babel ist dem Begriffe der Apokalypse zufolge überall da, wo das Gottesreich mit roher Gewalt, mit Verfolgung und Ermordung der Christen bekämpft wird, folglich damals in Jerusalem **und** Rom vorhanden, und die antichristische weltliche Macht und physische Gewalt, sei es die der revolutionären Massen oder der Despotie eines Alleinherrschers, ist unter der letzten (siebenten) Drommete zusammengefasst. b) Obgleich Jerusalem ursprünglich eine Gottesstadt und -macht gewesen war, so war es doch damals ein Babel geworden, wie Rom von Haus aus ein Babel war, die Urbabel, das *μυστήριον Βαβυλών*, die *μήτηρ τῶν πορνῶν* u. s. w. Joh. nennt 11, 8 Jerusalem auch *Αἴγυπτος*, welches auch eine ursprünglich heidnische Weltmacht war, und die Juden *ἔθνη* 11, 2; 16, 19. c) Jerusalem wird 16, 16 Harmagedon genannt, weil es um seiner Sünden willen zerstört werden sollte nach Christi Tode, wie ehedem nach Josias' Tode. Mit Harmagedon ist aber dem Zusammenhange zufolge die *πόλις ἡ μεγάλη* und die grosse Babel 16, 19 identisch und der grosse Tag 16, 14 ist der der Eroberung Jerusalems 18, 8. — d) Wenn Jerusalem und Rom, dem Begriffe der Apokalypse gemäss, als das damalige Babel dargestellt werden, so soll nicht etwa erst der Erfolg zeigen, welches Babel, oder richtiger, an welchem Orte Babel durch Mord, Pest, Hunger, Brand und Schleifung untergehen solle, sondern der Zusammenhang und der Fortgang der Darstellung. Indem der Seher die römischen Heere vor Harmagedon führt, spannt er die Aufmerksamkeit des Lesers, zu erfahren, was diese Heere ausgerichtet haben, und diese Frage wird nicht in 16, 19, sondern erst c. 18 genügend beantwortet. Die Verfolgungen der Christen von Jerusalem und Rom aus waren gleichzeitig, eben so auch die Strafgerichte Gottes über beide Städte. Da nun das Verhalten und das Schicksal beider mit einander verflochten war, so findet auch ein viermaliger Wechsel der Rede von beiden Städten statt: *α*) c. 11—13; *β*) c. 14—16, 12; *γ*) 16, 13— c. 17; *δ*) c. 18—19. — Wenn man zugesteht, dass der Apokalyptiker die Weissagungen des Herrn Mt. 24, 15—29; Luc. 19, 43. 44 gekannt, und im bewussten Widerspruch dagegen nur die Zerstörung der

Hallen, nicht des steinernen Tempelgebäudes, und nur die Verwüstung eines Zehntheils von Jerusalem (11, 13) geweissagt habe, so verkennt diese Auslegung den Zusammenhang von 11, 2. 13 mit dem Folgenden und dem Entwickelungsgange der Weissagung im offenen Büchlein und der vier Stadien des Gerichts über Jerusalem und das Judenvolk. — Die Himmelsbewohner preisen die Gerechtigkeit dieses Gerichts, das hier in seinem vierten Stadium sich vollendet (19, 1—10). — Andere Gründe, insbesondere die historische Nachweisung, dass alle Merkmale c. 18 auf Jerusalem, einige dagegen nicht auf Rom passen, können hier nicht ausgeführt werden. —

I. Neunte specielle Weissagung vom Untergange der heidnischen Cäsaren und des heidnischrömischen Priesterstandes und folglich von dem Ende der Verfolgungen des Christenthums von dieser Seite (19, 11—16). Die erste Erfüllung dieser Weissagung weist die Geschichte des römischen Reiches in den 3 ersten christlichen Jahrhunderten nach, insbesondere die Geschichte der 10 grossen Christenverfolgungen und des gewaltsamen Todes fast aller heidnischen Cäsaren. Es bedarf kaum der Bemerkung, dass diese Weissagung eine typische Bedeutung für alle Zukunft habe.

II. Theiles 3. Stück: Weissagungen von den letzten Zeiten.

A. Vom Millennium und der Auferstehung der Märtyrer (20, 1—6). Das Millennium beginnt mit der vollendeten Ausbreitung des Christenthums unter allen Völkern der Erde (Mt. 24, 14), und ist die Zeit der höchsten Blüthe christlichen Lebens. — Die Auferstehung der Märtyrer ist nicht bildlich, sondern buchstäblich zu nehmen. — — Der Zeitpunkt, wo die Verfolgungen der Christen durch die römische Weltmacht endeten, von wo an die Cäsaren selbst und allmälig alle Bürger und Unterthanen des Reiches zum Christenthum übertraten und der erste christliche Staat entstand, ist zwar vom Millennium durch eine grosse Kluft geschieden; man bedenke indessen, dass diese Kluft durch die allgemeinen und durch die typische Bedeutung der speciellen Weissagungen so weit ausgefüllt ist, als es das Bedürfniss der Gemeinde der Gläubigen erfordert, dass die Apokalypse nicht eine geweissagte Kirchengeschichte *in nuce* seyn könne und solle, und dass die kirchenhistorische oder chronologistische Auslegungsweise derselben ganz verkehrt ist. —

B. Vom Kriege Gogs (des Angriffs) und Magogs (c. 20, 7—10). Wie Johannes 1 Joh. 2, 18 zwischen ἀντίχριστοι und ἀντίχριστος unterscheidet, so gehören das θηρίον d. i. die

heidnischen Cäsaren zu den ersteren; dagegen erscheint die Concentration der antichristischen Macht in einem menschlichen Individuum in Gog, unter welchem wir einen mächtigen, weltlichen Herrscher uns vorstellen müssen. Magog, das Land barbarischer Völker, ist Symbol des Reichs, der grossen Macht und zahlreichen Anhänger desselben. Alles Irdische hat seinen Herbst, wo das Laub fällt; so auch jene Zeit der schönsten Blüthen und Früchte christlicher Erkenntniss und Sitte. So endet der Weltlauf, und alsdann ist das Weltgericht zur Nothwendigkeit geworden, als Offenbarung der göttlichen Vergeltung herausgefordert.

C. Von der Auferweckung der Todten und dem Weltgericht (c. 20, 11—15). —

D. Vom himmlischen Jerusalem, dem Wohnorte der Seligen (c. 21—22, 5). —

III. Theil. Schluss. C. 22, 6—21.

1) Bekräftigung der Wahrheit der Geschichte durch den Engel (22, 6—11),

2) durch Christum selbst (22, 12—17),

3) Schlussworte des Johannes, Warnung vor Verfälschung dieser Weissagung, Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn (c. 22, 18—21).

Comparative Gedanken über das h. Abendmahl.

Von

Fr. Mergner.

I.

Aus den Bekenntnissen.

Der lutherischen wie reformirten und römischen Kirche ist das Abendmahl ein Sacrament. Die Apologie definirt: *Sacramenta sunt signa voluntatis Dei erga nos*, mit dem Zusatze: *et recte definiunt, sacramenta in Novo Testamento esse signa gratiae.* Wenn die *Articuli ecclesiae Anglicanae* bestimmen: *Sacramenta a Christo instituta ... sunt ... certa quaedam testimonia et efficacia signa gratiae atque bonae in nos voluntatis Dei;* und der *Catechismus romanus* festsetzt: *sacramentum esse rem sensibus subjectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficien-*

dae vim habet — so ist der Begriff eines Sacramentes lutherischer, wie reformirter und römischer Seits wesentlich der gleiche. Es handelt sich im Sacramente, also auch im heil. Abendmahle 1) um eine *voluntas Dei* mit ihrem *signum;* und 2) um ihre Beziehung *erga nos*. Der in ein besonderes Zeichen gekleidete spezielle Wille Gottes setzt sich in Beziehung auf uns; er existirt auch ohne die Beziehung auf uns; er ist etwas für sich, unabhängig von denen, zu welchen er sich in Beziehung setzt; Objectivität ist sein Charakter. Die Relation *erga nos* alterirt seine Wesenhaftigkeit und Selbstständigkeit im *signum* nicht im mindesten; diese Relation schliesst als eine freie Willensthat Gottes gegen uns alle Abhängigkeit von uns aus.

Wenn die Confessionen ihrem Begriffe vom Sacramente treu bleiben wollen, so müssen sie das Gesagte auch im Abendmahle gelten lassen. Dass die Wesenhaftigkeit des sacramentlichen Willens Gottes im heil. Abendmahle über der Relation auf uns vergessen, aus der *voluntas Dei erga nos* eine *nostra voluntas erga Deum* gemacht, somit auch nothwendig die Relation selber nicht richtig erkannt wird — ist der Fehl des reformirten Bekenntnisses; neben der Erkenntniss des Gehaltes der *voluntas* deren Objectivität zu überschrauben und ihre Relation *erga nos* zu verkennen — Fehl des römischen Bekenntnisses; vor dem zweifachen Fehl sich bewahrt zu haben, der Ruhm des lutherischen Bekenntnisses. Die nachfolgenden Erörterungen werden diese Abstraction erläutern und begründern.

Der kleine Katechismus Luthers gibt auf die Frage: Was ist das Sacrament des Altars? die Antwort: „Es ist der wahre Leib und Blut unseres Herrn Jesu Christi, uns Christen unter dem Brod und Wein zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt.“ Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter den Zeichen des Brodes und Weines ist hier als Wesenhaftigkeit des sacramentlichen Willens Gottes bezeichnet. Das Abendmahl will gehalten seyn für das, was schon sein Name besagt, für ein Mahl; Christus ist der, der ohne Zuthun der Essenden und Trinkenden vorher das Mahl anrichtet; die Speise: sein wahrer Leib und sein wahres Blut; Brod und Wein die Vehikel, durch welche er seinen Leib und sein Blut den Christen mittheilt. Somit wird die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle behauptet, diese spezifische, sacramentliche Gegenwart Christi, im Unterschiede von seiner generellen persönlichen Gegenwart auf Erden. Die Bestimmung „unter Brod und Wein“ will den Gedanken an ein un-

verbundenes Nebeneinander der himmlischen Realitäten und der irdischen Elemente abweisen.

Den Objectivitätscharakter des Sacraments drückt gleichzeitig der *Catech. maj.* noch schärfer aus, indem er aus der Aufstellung, dass kraft des Wortes Christi „nicht lauter Brod und Wein, sondern wahrhaftig Christus' Leib und Blut im Abendmahle zu essen und zu trinken" vorhanden ist, die Folgerung zieht: „Obgleich ein Bube das Sacrament nimmt oder gibt, so nimmt er das rechte Sacrament, d. i. Christi Leib und Blut ebensowohl, als der es aufs allerwürdigste handelt." Und dieser Schärfung entspricht das zum „unter" noch hinzugegebene „in" dem Brod und Wein, wodurch das Innige und Unauflösliche der Verbindung zwischen Christi Leib und Blut einerseits und Brod und Wein andererseits auf dem Gebiete dieses Sacraments, die *unio sacramentalis*, nachdrücklicher ausgesprochen seyn soll.

Was nun den X. Artikel der *Conf. Aug.* betrifft, so darf man wohl sagen, er steht auf den Begriffsbestimmungen der beiden Katechismen, wie hinwiederum jene aus dem Kampfe wider die Aufstellungen der „Schwärmergeister" erwachsen sind. Die Anerkennung und Berücksichtigung dieses Sachverhaltes gibt ein richtiges Erkenntniss wie von der Meinung dessen, was die *Invariata*, so von der Intention dessen, was zehn Jahre später die *Variata* setzt. „*De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini.*" An Stelle des *verum corpus et verus sanguis* ist ein einfaches *corpus et sanguis* getreten. Der Begriff des *verum* ist darum nicht preisgegeben; er hat einen signifikanteren Platz gefunden. Aus dem, auch gegnerischer Seits, jedoch mit limitirendem Vorbehalt angenommenen *esse* ist ein *vere adesse* des *corpus* und *sanguis*, aus dem *ad manducandum — institutum* ein *distribui vescentibus* geworden. Wenn ein Theolog unserer Zeit sich dahin ausspricht, dass „nicht sowohl um das mannichfaltige Wie der leiblichen Gegenwart des Herrn, als vielmehr um das definitive Wo sich der Angel der Streitfrage bewege", so sagt er damit nichts Neues. Es ist das auch Luthers Erkenntniss gewesen, wenn er im J. 1527 schreibt: „Dass aber die Väter und wir zuweilen so reden, Christi Leib ist im Brode, geschieht einfältiger Meinung darum, dass unser Glaube will bekennen, dass Christi Leib da sei; sonst mögen wir wohl leiden, man sage, er sei im Brode, er sei, da das Brod ist, oder wie man will; über Worte wollen wir nicht zanken; allein dass der Sinn da bleibe, dass nicht schlecht Brod sei, das wir im Abendmahle Christi essen, sondern der

Leib Christi.“ So hat auch die *Invariata* den Schwerpunkt der Frage in das *vere adesse* gelegt, und um dem *vere* sein Recht gegen die Eskamotirungskunst der Spiritualisten zu sichern, dem *adesse* das *distribui vescentibus* zur Seite gestellt. Wie fein sie es getroffen, bezeugt ihr die *Variata: „quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis vescentibus in coena Domini.“* Das *adesse* ist beseitigt. Nun passt auch das *distribui* mit seinem substantiellen, stofflichen Untergrunde nicht mehr; an seine Stelle trat das abgeschwächte *exhiberi*, dem ein *vere* um so unbesorgter beigesetzt werden konnte, als durch das vorangestellte *„cum pane et vino“* eine Hinterthür geöffnet war, durch welche die gegen die Substantialität des gegenwärtigen Leibes und Blutes Ungläubigen mit den *vescentibus* ihres Sinnes hinauskommen konnten, ohne von dem *corpus* und *sanguis* gekostet zu haben. Während die *Invariata,* mit Hinweglassung von „Brod und Wein“, für das *vesci* keine andere Bezugnahme als auf den gegenwärtigen, zur Vertheilung gegenwärtigen Leib und Blut Christi zuliess, gab die *Variata* mit ihrem *„cum pane et vino“* eine Bezugnahme des *vesci* auf Brod und Wein, als das Primäre im Abendmahl, an die Hand, bei welcher den Spiritualisten so viel Spielraum gelassen war, dass sie immerhin auch solche Essende sich denken konnten, für welche das *cum* um ihres Unglaubens willen keine Realität hatte. Die Bestimmung der *Variata* möchte ohne die davor liegende Satzung der *Invariata* unverfänglich seyn und neben der Aufstellung der beiden Katechismen als ein, wenn auch nicht völlig congruenter, doch auch nicht gänzlich inconvenienter Ausdruck des lutherischen Bekenntnisses seine Stelle haben. Gegenüber der genuinen Fassung der *Invariata* aber erscheint die Satzung der *Variata* als ein Rückschritt in der Wahrhaftigkeit und Klarheit des Bekennens, als ein Tausch des Besseren gegen das Geringere, und weil als ein wider das Bessere tendenziöser, darum um so verwerflicherer.

Dass im Vorausgesagten das Verhältniss der *Variata* zur *Invariata* nicht unrichtig aufgefasst ist, dürfte das Wort der Apologie über das Abendmahl beweisen: *„Decimus articulus approbatus est, in quo confitemur, nos sentire, quod in Coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his, qui Sacramentum accipiunt.“* Die Apologie citirt hier den Art. X. nicht wörtlich, sondern gibt nur seine Meinung an, was eine Bereicherung des Bekenntnissausdruckes austrägt. Zwar findet sich, wie in der *Variata,* der Ausdruck *exhiberi* statt des prägnanteren *distribui;* aber er hat nicht

jene Abschwächung erlitten durch Weglassung des *adesse.* Durch die Bestimmung *adsint corpus et sanguis,* mit Nachdruck vorangestellt, hat auch das *cum illis rebus, quae videntur,* ein bestimmteres Gepräge erhalten; und indem die Apologie der Bestimmung „*vere*" noch die weitere „*substantialiter*" anreiht, auch mit Berufung auf ein Dictum des Cyrillus dem *exhiberi* ein *corporaliter* beifügt, hat auch der Ausdruck des Bekenntnisses von der Wesenheit des Abendmahles an Schärfe gewonnen.

Ueberschauen wir, wie weit die bisher aufgeführten Begriffsbestimmungen von der Wesenheit des Abendmahles reichen. Das Abendmahl ist Christi wahrer Leib und wahres Blut. Der wahre Leib und das wahre Blut ist in und unter und mit dem Brod und Wein. Sie sind da, unter dem Brod und Wein, wahrhaft, substantiell. Sie sind da kraft des Wortes Christi, ebenso unabhängig von dem Genusse als mit der Bestimmung für den Genuss. Sie werden genossen wahrhaft, substantiell von denen, die das Brod und den Wein geniessen. Sie werden wahrhaft, substantiell ausgetheilt von ungläubigen Dienern am Worte, wie von gläubigen; und werden wahrhaft, substantiell genossen von gläubigen Christen, wie von ungläubigen.

Wir fragen: Was hat die lutherische Kirche noch für eine Bestimmung übrig, um ihr Kleinod in diesem Artikel des Glaubens, die volle Objektivität des Sacraments, den Selbstbestand seines Wesens zu wahren?

Die Schmalkaldischen Artikel bringen nichts Neues. Der Grund davon liegt in ihrer Bestimmung. Einem römischen Concilium gegenüber war die bekenntnissmässige Wahrung des Objectivitätscharakters des Abendmahles nicht geboten. Die *Form. conc.* aber bringt noch eine Begriffsbestimmung: *Credimus, docemus et confitemur, corpus et sanguinem Christi non tantum spiritualiter per fidem, sed etiam ore, non tamen capernaitice, sed supernaturali et coelesti modo, ratione sacramentalis unionis cum pane et vino sumi.*

„*Etiam ore*" ist die nothwendige Voraussetzung dess, dass der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi wahrhaft, substantiell von den ungläubigen Christen genossen wird. Wienach auch diese Bestimmung den objectiven Charakter des Abendmahles mit umgrenzt? Darauf weist ihr Gegensatz: *non ore, sed tantum spiritualiter per fidem* — durch welchen der Charakter der Objectivität des Sacraments angegriffen und aufgelöst wird.

Das führt auf die Begriffsbestimmungen über das Wesen des Abendmahles auf Seite der reformirten Bekenntniss-

schriften. Durch die Negativa der reformirten Kirche wird den Affirmativis der lutherischen Kirche noch helleres Licht. Es ist für die Eruirung des einschlägigen Bekenntnissgehaltes aus den verschiedenen Bekenntnissschriften der reform. Kirche ein misslich Ding, dass zwischen ihnen keine solidarische Gegenseitigkeit besteht. Während die Bekenntnissschriften der lutherischen Kirche eine für alle und alle für eine einstehen, nehmen die einzelnen Bekenntnisse der reformirten Kirche nicht nur meist keinen Bezug auf einander, sondern restringiren die Einen, was die Andern zugeben; thut die eine einen Schritt näher an die Objectivität und Substantialität des Sacraments, eine andere macht die Annäherung sofort wieder rückgängig. Nichtsdestoweniger mangelt es ihrem Complexe nicht an einem Gemeinverstande. — Heben wir mit der vorgeschrittensten Bestimmung an.

In der ***Declaratio Thor.*** heisst es: „*Unde et patet, non solam virtutem, efficaciam, operationem aut beneficia Christi nobis praesentari et communicari, sed inprimis ipsam substantiam corporis et sanguinis Christi seu ipsam illam victimam, quae pro mundi vita data est et in cruce mactata.*“ Hier hören wir von einer *substantia corporis et sanguinis Christi* und von ihrem *praesentari* und *communicari;* — also ist sie auch gegenwärtig im Abendmahle? *Nequaquam*, antwortet dieselbe *Declaratio*, *negamus veram corporis et sanguinis Christi in coena praesentiam.* Was wollen wir weiter? Die „*vera praesentia*“ der *Declar.* ist die Zustimmung zu dem ***vere adesse*** der *Conf. Aug.*, das *praesentari* jener die Zustimmung zu dem *distribui* dieser, und die *vera substantia* der ersteren die Zustimmung zu dem *substantialiter* der Apologie. Die „*vera praesentia*“ ist jene auf die Zusage Christi basirte, von jeglicher Stimmung der *vescentes* unabhängige; das ***praesentari*** *corporis et sanguinis* ist nicht ein Darreichen von Brod und Wein als „*nuda*“ und „*vacua*“, sondern als mit der „*substantia corporis et sanguinis*“ erfüllten „*signa*“; und diese *substantia* als etwas wesentlich Leibliches theilt sich auch leiblich mit, *orali manducatione.* Man sollte das nach den obigen Worten der *Declaratio* meinen; aber sie protestirt ausdrücklich dagegen: *negamus localem et corporalem praesentiae modum et unionem cum elementis substantialem.* Man möchte fragen: warum negirt das Bekenntniss wieder, was es implicite selbst bekannte? Fragen wir aber zuerst: was ist dem reformirten Bekenntnisse eine im Abendmahl wahrhaft gegenwärtige und zur Mittheilung an die *singuli vescentes* gebrachte Substanz des Leibes und Blutes Christi, die keinen Modus leiblicher Mittheilung und Empfängniss, keine

substantielle Verbindung mit irdischen Substanzen verträgt? Die *Declaratio* selbst gibt uns keine bestimmte, offene Antwort. Fühlt sie etwa den Widerspruch? oder schämt sie sich des Geständnisses, mit Worten zu spielen? Sie setzt zwar zu ***substantiam*** hinzu: ***seu ipsam illam victimam, quae pro mundi vita data est et in cruce mactata;*** aber damit hat sie vorgedachten Widerspruch nicht gehoben, sondern vielmehr verstärkt. Denn eben diese ***victima*** ist etwas sehr Corporales und Substantielles. Allein sie meint nicht die ***victima*** selbst, sondern die Folgen derselben; sie braucht das Wort ***victima*** mit dem metonymischen Vorbehalt. Brod und Wein sind ihr „***instrumenta, per quae corpus et sanguis***" — und nun macht sie einen grossen Gedankensprung – „***adeoque Christus ipse cum omnibus suis beneficiis singulis vescentibus exhibetur.***" Sie identificirt „*corpus et sanguis Christi*" mit „*Christus ipse*"; wie es auch in der *Conf. helvet. I.* heisst: ***Dominus corpus et sanguinem suum, i. e. se ipsum suis offert.*** Dass ***Christus ipse*** noch etwas Anderes, weil Mehreres ist, als ***corpus et sanguis Christi;*** dass ***corpus et sanguis*** nach sacramentalem Willen des erhöhten Gottes- und Menschensohnes im Umfange des Sacramentes auch etwas für sich seyn kann und soll — geht dem reformirten Bekenntnisse nicht zu Sinne. Die ***Declaratio*** sagt also, genau besehen, nichts anderes, als was die ***Confessio Palat.*** aufstellt: ***Omnipotens Dei filius et semper et ubique sua gratia et spiritu sancto praesto est suis, inprimis autem in sacra sua coena, ubi ipse et cibi praebitor et cibus ipse est.*** Nicht *corpus et sanguis Christi* als – wir dürfen nicht sagen ***pars*** — sondern als etwas Specifisches in und an Christo, von der Ganzheit seines gottmenschlichen Wesens sich Unterscheidendes, sondern ***Christus ipse*** ist dem reformirten Bekenntnisse die Substanz des Abendmahls. Dieser Satz bedingt alle weiteren Aufstellungen des reformirten Bekenntnisses. „*Christus ipse*" kann der reformirten Kirche freilich als kein Gegenstand einer ***oralis manducatio,*** einer wahrhaft substantiellen Mittheilung, einer Mittheilung nach „lokalem und corporalem Modus" erscheinen; ihr steht der Ausdruck ***vesci*** ganz und gar nicht zu; Leib und Blut will sie substantiell nicht zugegen seyn lassen; ***vesci*** aber auf ***Christum ipsum*** anzuwenden, gibt ihr die tropische Redeweise kein Recht. Denn so lange der Herr in jener hieher bezogenen Rede Joh. 6 sich nach seiner ganzen Persönlichkeit das Brod des Lebens nennt, braucht er *φάγειν* jedesmal mit der Präposition *ἐκ* (*ἐξ αὐτοῦ*); und erst da er von seinem Fleisch und Blut in einer dasselbe von seiner ganzen Persönlichkeit sondernden, specialisirenden Weise spricht, braucht er *φάγειν* mit

dem Accusativ (φάγητε τὴν σάρκα). Das reformirte Bekenntniss fühlt das wohl; es schiebt daher an die Stelle des ***Christus ipse*** seine „***promissiones***" zusammt den „***coelestibus thesauris et donis et beneficiis, quae sua morte suis acquisivit, ut sit famelicae ipsorum animae cibus***" (*Conf. Pal.*). Die ***promissiones*** aber erfordern Glauben; die Gegenwart ihrer Realitäten beruht auf Glauben. Die in jenen angetragenen himmlischen Schätze, Gaben und Wohlthaten sind nur für den zugegen, der glaubt. Hiermit ist die Objectivität des Abendmahles aufgelöst, die Selbstständigkeit seines Wesens preisgegeben. Der Glaube macht das Sacrament; er ist's, der für die ***vescentes*** die Verbindung herstellt zwischen Brod und Wein einerseits und Leib und Blut Christi andererseits. Da aber Leib und Blut nicht ***localiter*** und ***substantialiter*** sich dem Brode und Weine verbinden, sondern nur die von dem geopferten Leibe Christi ausgehenden Wohlthaten und Kräfte der ***famelicae animae*** zufliessen sollen, welches — wie der Heidelberger Katechismus sagt — geschieht, „indem wir durch den heiligen Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnet, mit seinem gebenedeiten Leib mehr und mehr vereinigt werden": so besteht eigentlich in Wahrheit gar keine Verbindung zwischen dem Brod und Wein einer- und dem Leib und Blut Christi andererseits, und es sinken Brod und Wein, statt dass sie Vehikel, ***tanquam certissima media et efficacia instrumenta*** (***Decl. Thor.***) für die substantielle Mittheilung des Leibes und Blutes Christi seyn sollen, trotz des Protestes der ***Decl. Thor.*** zu „***nuda, vacua et inania signa***" herab. Denn, sagt *Art. angl.* 28: ***medium, quo corpus Christi accipitur et manducatur, est fides,*** — Glaube, und nicht Brod und Wein; und nach der ***Conf. scot.*** *art.* 21: „***unio et conjunctio, quam habemus cum corpore et sanguine Jesu Christi, operatione Spir. S. efficitur, qui nos vera fide ... vehit, et ut vescamur corpore et sanguine Christi ... efficit.***" Von einer Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit dem Brod und Wein kraft des Wortes Christi, als unabhängiger Voraussetzung für unsere Verbindung mit dem Leibe und Blute Christi, ist keine Rede; denn Brod und Wein sind in der That keine ***media efficacia,*** sondern der Geist Gottes, der gen Himmel hebt, der Glaube, der in Geistes Kraft sich gen Himmel schwingt, stellen die Verbindung zwischen uns und dem Leib und Blute Christi her. Was soll noch Brod und Wein? Da mag ja wohl der Heidelberger Katechismus Nr. 79 fragen: „Warum nennt denn Christus das Brod seinen Leib und den Kelch sein Blut, das Neue Testament in seinem Blut, und St. Paulus die Gemeinschaft des Leibes und Blutes?" — für die reformirte Kirche eine Frage eines bösen

Gewissens und nach dem Wortlaut der Frage eine Klage wider sie. Darum ist auch die Antwort so kümmerlich ausgefallen, die den Nachdruck darauf legt: dass Christus uns „durch die sichtbare Zeichen und Pfand will versichern, dass wir so wahrhaftig seines Leibes und Blutes durch Wirkung des heil. Geistes theilhaftig werden, als wir diese heilige Wahrzeichen mit dem leiblichen Munde zu seinem Gedächtniss empfangen; und dass all sein Leiden und Gehorsam so gewiss unser eigen sei, als hätten wir selbst in unserer eigenen Person alles gelitten und genug gethan.“ Die Theilnahme an dem Leibe und Blute ist also nicht durch Brod und Wein, sondern durch eine Wirkung des h. Geistes vermittelt. Der Inhalt des Sacraments liegt also nicht innerhalb der vorhandenen Elemente. Auch knüpft der h. Geist seine die Seele mit Christo verbindende Wirksamkeit gar nicht an die Elemente an; wie denn diese Wirksamkeit ausser dem Abendmahl als ganz dieselbe bezeichnet wird, die sie im Abendmahle ist. Was sollen nun diese ihres sacramentlichen Inhalts entleerten äusserlichen Zeichen, was dieses Essen von Brod und Trinken von Wein? Den ganz und ausschliesslich ins Gebiet des Geistes verlegten Act unserer Vereinigung mit Christo versinnbildlichen, vergegenwärtigen. Lässt man alle Zuthat frommer Phrase aus der Antwort des Heidelberger Katechismus weg, so lautet das Gleichniss einfach so: Wie ich Brod esse und Wein trinke, so auch wirkt der heil. Geist meine Vereinigung mit Christo. Und fragt man dann: wo ist das *tertium comparationis*, wo die innere Einheit beider Actus? so wird man mit Luther sich in der Lage befinden, sagen zu müssen: ich finde keine. „So ist im reformirten Bekenntnisse aus der *unio sacramentalis* der irdischen und himmlischen Elemente die loseste und mechanischste aller Verbindungen, die der blossen Gleichheit zweier, wesentlich von einander getrennten Handlungen (*actus in actu*) geworden.“

Das reformirte Bekenntniss hat kein *„verum corpus ét verus sanguis“* im Abendmahle, trotz alles Geredes davon und der Betheuerung des Gegentheils; denn es verwirft das *vere, corporaliter, substantialiter adesse*; es weiss nur von einem *„Christus ipse totus in mysteriis“* (*Conf. Angl.*), der im Abendmahle nicht anders ist, als er sonst aller Orten in und ausserhalb der Kirche ist. Ein von der Totalität seines Wesens sacramental sich absonderndes Fleisch und Blut erkennt die reformirte Kirche nicht. Ihr besteht nur Eine Mittheilungsweise seines gottmenschlichen Wesens zu Rechte, die durch den heil. Geist gegen Empfangnahme im Glauben. Eine Mittheilung seiner in die Verklärung gezogenen Leiblichkeit

durch eine, kraft seines Willens und Wortes stattfindende unmittelbare Verbindung derselben mit den irdischen Elementen des Brodes und Weines gegen leiblich-mündliche Empfangnahme weist sie ab. Warum? *Hoc est in coelo*, ist ihr Grund (*Conf. scot.*); *Christus, quatenus homo est, non alibi quam in coelo*, und ebendarum auch *non aliter*, *quam mente et fidei intelligentia quaerendus est*, sagt *Cons. Tigur.* Die *Conf. Scot.* erweitert noch den Gedanken in bekräftigender Weise, indem sie redet von der *magna loci distantia inter corpus ipsius nunc in coelis glorificatum et nos nunc in his terris mortales;* und die *Conf. Gall.* spricht das Verdikt: *Christus nunc in coelis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum judicaturus.* Alle weitere Einrede schneidet die *Conf. Pal.* kurzweg mit dem Machtwort ab: *Sufficit nos ex ejus verbo, ipsum suo illo corpore neque visibili neque invisibili, neque comprehensibili neque incomprehensibili modo in terris esse velle.* Das πρῶτον ψεῦδος, worauf dieser Machtspruch steht, ist eben die willkührliche Annahme, dass die Einsetzungsworte in dieser Frage nicht mitzureden haben und in ihnen keine Willenskundgebung Christi vorliege, im Abendmahl zwar *invisibili*, aber doch *comprehensibili modo esse velle.* Dächten die Bekenner der reformirten Kirche von der Persönlichkeit des Gottmenschen richtig, so hätten sie auch eine andere Ansicht von der Existenzweise der Leiblichkeit des himmelan gefahrenen Menschensohnes. Sie tragen den für sie ungelösten Dualismus der beiden Naturen in Christo ihm auch in den Himmel nach. Wäre den Bekennern der reformirten Kirche nicht die „*unio personalis* beider Naturen Christi, von der ältesten Kirche so innig gedacht, wie die Vereinigung zwischen Leib und Seele, zu einer Existenz des Logos in und ausser seiner Menschheit herabgesunken“, wollten sie in die aus der *unio personalis* nothwendig folgende *communicatio idiomatum* (ob auch die lutherische Kirche noch nicht den völlig deckenden Ausdruck für diese Schriftwahrheit gefunden haben mag) einstimmen, so würde ihr Bekenntniss nicht aus dem Himmel einen abgeschlossenen Palast gemacht haben, in dessen Umfassung sie den verklärten Menschensohn gebannt haben, also dass der Gottmensch auch nicht über dessen Schwelle gehen darf, ohne sein menschliches Leben innen zurückgelassen zu haben. So lange die reformirte Kirche auf jenem Standpunkte ihrer dualistischen Anschauung verharrt, wird ihr auch nicht möglich seyn, sich in jene in der *Form. conc.* befindliche Aufstellung, nach welcher *Christi corpus tribus modis seu triplici ratione potest alicubi esse,* hineinzufinden und anzuerkennen (Luther) „die unbegreifliche

geistliche Weise, da er keinen Raum nimmt noch gibt, sondern durch alle Creaturen fährt, wo er will, wie mein Gesicht (dass ich grob Gleichniss gebe) durch Luft, Licht oder Wasser fähret und ist und nicht Raum nimmt noch gibt, wie ein Klang oder Ton durch Luft und Wasser oder Brett und Wand fähret und ist und auch nicht Raum nimmt noch gibt... Solcher Weise er gebraucht, da er aus verschlossenem Grabe fuhr und durch verschlossene Thüren kam und im Brod und Wein im Abendmahl, und wie man glaubt, da er von seiner Mutter geboren ward.“ Es ist kein Zweifel, dass die einseitige Geistigkeit, in der das reformirte Bekenntniss das Wesen des Abendmahles verkennt, einen achtungswerthen Grund hat, von dem Sacramente alle materialistischen, grob carnalistischen Auffassungen und Denkweisen fern zu halten. Es ist sicherlich die Furcht davor mit im Spiele, wenn die *Conf. Helv.* I. behauptet, *non quod pani et vino corpus Domini et sanguis vel naturaliter uniantur vel hic localiter includantur vel ulla huc carnali praesentia statuantur*, — und trägt mit Schuld, dass es sich in die Arme eines philosophischen Satzes geworfen „*finitum non capax est infiniti*“, und in dieser Umarmung unfähig geworden ist, eine wesentliche Verbindung der himmlischen Dinge mit den irdischen Elementen ohne Aufgeben ihrer himmlischen, geistigen Wesenheit, — eine lokale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brod und Wein ohne ein lokales Eingeschlossenseyn darin, — eine *manducatio oralis*, die doch keine *capernaitica*, — in richtiger Scheidung zwischen Somatischem und Sarkischem ein geistleibliches Geniessen, dabei doch alles Zerreissen mit den Zähnen und aller sarkische Verdauungsprozess ausgeschlossen ist, sich zu denken. Es will aber zu dem Vergeistigungseifer der reformirten Kirche schlecht stimmen, dass sie Christum nach seiner menschlichen Natur im Himmel eingeschlossen wähnt, wobei sie von einer Anschauung ausgeht, die mehr als substantiell, die grob materiell ist, indem sie für Geistiges und Unendliches das Mass von irdischen, stofflichen, endlichen Dingen zu leihen nimmt. Auch ist es mehr als naiv, dass das reformirte Bekenntniss so hohe Worte von dem Glauben macht, um dessetwillen den Brod und Wein Geniessenden vom Leibe Christi aus dem Himmel alle Segnungen zuströmen, ja welcher Glaube sogar auf Geistesflügeln sich zum Himmel hinaufschwingt und als der eigentlich fähige „Mund des Herrn Christi gekreuzigten Leib und sein vergossenes Blut empfängt“, während es nicht so viel Glauben hat, um dem allmächtigen Gottessohne die Vergegenwärtigung seines Leibes zuzutrauen, die Hand auf den Mund zu legen und mit

Luther zu sprechen: „Denn ich es in keinem Wege leugnen will, dass Gottes Gewalt nicht sollte so viel vermögen, dass ein Leib zugleich an vielen Orten seyn möge auch leiblicher, begreiflicher Weise. Denn wer will es beweisen, dass Gott solches nicht vermag? wer hat seiner Gewalt ein Ende gesehen?“ Christi Leib ist im Himmel und muss dort bleiben und kann sich nicht auf Erden herniederlassen. Die „*magna loci distantia*“ ist für den Leib des erhöhten Menschensohnes ein unüberwindliches Hinderniss. Aber „*credentes nihil impedit distantia loci*“ sagt die *Conf. Pal.* Was Christi Leib nicht kann, das kann der Glaube, was der Herr nicht vermag, das vermögen seine Gläubigen: die „*magna distantia loci et terrae*“ überwinden, und hinauffahren. — Das Abendmahl ist nicht Christi wahrer, wesentlicher Leib und wahres, wesentliches Blut; Brod und Wein sind nur äussere, leere, inhaltslose Zeichen, die auf einen geistigen Vorgang ausser den Grenzen des Abendmahles weisen sollen — das stellt sich nach dem Bisherigen als der Gemeinverstand aller reformirten Bekenntnissschriften heraus, sie mögen diesen Verstand durch ihre Worte hindurchschauen lassen oder ihn mit orthodoxen Phrasen möglichst verdecken.

Wenn nun dagegen die römische Kirche bekennt: *Haec inter se non pugnant, ut ipse salvator noster semper ad dexteram patris in coelis assideat juxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus etc.*, so steht, so weit der Wortlaut dieser Bestimmung geht, die römische Kirche auf gleichem Glaubensgrunde mit der lutherischen. Sie eifert, wenn auch mit Unverstand und unlautern Nebenabsichten, für die Festhaltung der Wesenheit des Abendmahles. Um die *substantia* des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl sicher gegenwärtig zu haben, lässt sie eine Verwandlung der Elemente vor sich gehen. *Synod. Trid. docet: per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus.* Würden nicht aus der Lehre von der Transsubstantiation so verderbliche Consequenzen, theoretische wie praktische, gezogen worden seyn, so könnte die lutherische Kirche von ihr als einem ungeschickten Versuche, das Wie der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle zu erklären, absehen und sich der Uebereinstimmung mit der römischen Kirche freuen, einer Uebereinstimmung in der Hauptsache, da die Wesenhaftigkeit des Sacraments, die reale, substantielle Gegenwart des Leibes und

Blutes Christi, und, was hiemit zusammenhängt, ihre Selbstständigkeit, Objectivität gegenüber den das Sacrament Empfangenden festgehalten ist. Aber in den Consequenzen liegt eine Aufforderung, nachzusehen, ob nicht die *semina* des Irrthums in dem fraglichen Satze selber liegen. Mit der Aufstellung, dass Brod und Wein transsubstantiiren, ist der dem Abendmahl wesentlich inhärirende Gedanke der *communio* in seiner grundlegenden Stellung alterirt. Die lutherische Kirche betont es der reformirten gegenüber mit allem Nachdruck, dass die *communio* der himmlischen Dinge mit den irdischen Elementen die unerlässliche Voraussetzung für die sacramentale *communio* der Abendmahlsgäste mit dem Leibe und Blute Christi sei, und dass ohne jene *communio* als eine grundlegende auch diese nicht stattfinde. *Communio* Zweier aber erleidet keine *conversio substantiae* des einen Theiles, sondern ist eine Gemeinschaft, bei der der eine wie andere Theil, ob sie auch gegenseitig von ihren Wesenheiten einander mittheilen, dennoch dieselbigen unverkümmert als eigene behalten. Nicht blos Vorbild, sondern reale Unterlage dieser *communio* der irdischen und himmlischen Elemente im Abendmahl ist die *unio personalis* der göttlichen und menschlichen Natur in Christo. Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott, und nicht blos in der Knechtsgestalt, sondern auch nach seiner Auferstehung findet wohl eine Versetzung seiner menschlichen Natur in das herrliche Wesen der Gottheit, aber keine *conversio* ihrer Substanz in das herrliche Wesen des Sohnes Gottes statt. Das hält die lutherische Kirche fest; das hält sie auch im Bekenntnisse vom Abendmahl auf richtiger Bahn. Leib und Blut theilen ihre Wesenheit dem Brode und Weine mit; sie verzehren nicht die Substanz des Brodes und Weines, sondern durchdringen sie; denn sie wollen sie in Dienst nehmen. Die dem Brode und Weine eigenthümliche Wesenheit theilt sich dem Leibe und Blute Christi mit, nemlich ihre leibliche Geniessbarkeit und nahrhafte, belebende Einwirkung auf die somatische Lebenssphäre des Menschen. Das römische Bekenntniss fühlt wohl, dass dem Ausdrucke „transsubstantiiren" etwas Unrichtiges, mindestens höchst Unklares anklebt. Geht die Substanz des Brodes verloren und geht sie über in den Leib Christi, so hat ja die Substanz des Leibes eine substantielle Veränderung erlitten und ist nicht der historische Leib, der in den Tod gegeben und aus dem Tod genommen worden. Das römische Bekenntniss lässt dem Brode noch seine *accidentia*; nur das Wesen des Brodes soll verschwinden; seine Merkmale, Gestalt, Geschmack, Geruch, Gewicht bleiben. Das ist allerdings *supra*

omnem naturae ordinem, dass die *accidentia* ohne Substanz, *ipsa re nulla alia nisa sustentent* — wie der *Cat. rom.* sagt. Aber was über alle Ordnung der Natur hinausgeht, das ist darum noch nicht übernatürlich im Sinne von göttlich oder wunderbar, und kann wohl höchst unnatürlich oder widergöttlich seyn. Woher nimmt das römische Bekenntniss das Recht, solch ein widernatürliches Wunder zu setzen, das im ganzen Gebiete der Offenbarung kein Analogon hat? wie kommt es zur Annahme solch eines Wunders? Damit des Herrn Leib unter der Gestalt des Brodes und Weines zugegen seyn kann, sagt der *Cat. rom.*, ist durchaus nothwendig: *hoc vel loci mutatione vel creatione, vel alterius rei in ipsum conversione factum esse. At vero fieri non posse constat, ut corpus Christi in sacramento sit, quod ex uno in alium locum venerit.* Dieser Grund lässt ziemlich deutlich erkennen, dass, wenn das römische Bekenntniss auch nicht so verstrickt ist in die Fesseln der „*magna loci distantia*“, von denen das reformirte Bekenntniss sich nicht loswinden kann, es dem römischen gleichwohl an einer Sicherheit und Bestimmtheit in der Fassung des *coelum* mangelt, und es der materiellen Anschauung von einer räumlich begrenzten Existenz des erhöhten Menschensohnes keineswegs völlig sich entschlagen hat; es möchte ja sonst auch, nebenbei bemerkt, an der Nothwendigkeit eines Stellvertreters Christi auf der *cathedra Petri* irre werden. Aber ob auch die römische Kirche in ungeschickter Weise den Dualismus im Nachtmahl zu lösen versucht, — ihr *verum Christi corpus sub panis et vini specie* ist unendlich mehr, als all das viele Gerede der reformirten Kirche von einem *verum corpus in coena Domini*, welches *corpus* auf die *coena* selber nicht die mindeste reale Beziehung hat, in keine wesentliche Verbindung mit ihr gelangt, ja nicht einmal mit ihr von weitem in Berührung kommt. Die Realität und Objectivität — letztere jedoch nur bis zu einer näher zu bezeichnenden Grenze — der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ist mit der lutherischen von der römischen bekannt, von der reformirten nicht.

Was ist nun dieser objectiven, realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl für eine Bestimmung gegeben? Der kleine Katechismus Luthers antwortet: „uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt.“ Von einer anderweitigen Bestimmung, als der, ein Mahl zu seyn, wissen auch die übrigen symbolischen Schriften der lutherischen Kirche nicht. Der Herr gibt in sacramentlicher substantieller Verbindung mit Brod und Wein seinen geopferten und in die Verklärung gezogenen Leib und Blut zum Essen und zum Trinken. Da es sich im Abendmahle

um eine geistleibliche, und nicht um eine nur geistige Speise handelt, so ist auch das Essen und Trinken in erster Reihe ein leibliches, eine *sacramentalis participatio, quae ore fit,* wie die Concordienformel sagt, eine *manducatio carnis Christi oralis.* Sie schliesst die *manducatio spiritualis* nicht aus, aber auch nicht ein; gerade wie umgekehrt die *manducatio spiritualis* die *oralis* nicht aus-, aber auch nicht in sich schliesst. Es ist eine jede für sich etwas Wahres, Selbstbestehendes. Die *oralis m.* kann für sich geschehen, wie die *spiritualis.* Die letztere ist nicht, wie erstere, auf das Gebiet des Sacraments beschränkt; die erstere aber muss, wenn sie von gesegnetem Erfolge begleitet seyn soll, mit der letzteren verbunden seyn. Darum heisst es in der *Form. conc.* von der *spiritualis manducatio*: *quae non alio modo, quam spiritu et fide in praedicatione et meditatione Evangelii fit, non minus quam cum Coena Domini digne et in fide sumitur.* Die Selbstständigkeit der mündlichen, sacramentlichen Niessung steht auf der Objectivität des Sacraments; auf der Selbstständigkeit der mündlichen Niessung die Aufstellung, dass auch die „*indigni, impii, hypocritae verum et substantiale corpus et sanguinem Christi ore sumant.*" Wenn bei der *spiritualis manducatio* ausserhalb des Sacramentsgebietes von einer *manducatio carnis* geredet wird, so kann hier unter „Fleisch" natürlich nur metonymisch verstanden werden, was das Evangelium von den Kräften und Segnungen des geopferten Fleisches Christi kündet. Was hier die lutherische Kirche auch ausser dem Sacramente weiss und hat, das ist für die reformirte Kirche der ganze und einzige Gehalt des h. Abendmahles. Daher in ihrem Bekenntnisse die Ausschliesslichkeit des geistlichen Essens und Trinkens, ihre Ausschliessung der mündlichen Niessung, ihre Abfertigung der *indigni, infideles,* von welchen sie nichts, denn die irdischen Elemente, Brod und Wein, empfangen werden lässt.

Das Abendmahl, sagt die lutherische und reformirte Kirche, ist kein Opfer, aber es ist mit Opfern verbunden; es hat ein Opfer zur Voraussetzung und Opfer im Geleite. Seine Voraussetzung ist das einmal und für alle Zeiten gebrachte Versöhnungsopfer Christi am Kreuze; sein Geleite sind die *sacrificia laudis et gratiarum.* „Andere Opfer im Sacramente kennt die heil. Schrift Neuen Testamentes (und darum auch die lutherische Kirche) nicht; gerade das ist die Bedeutung der „Eucharistie"; und auch was das N. T. sonst als „Opfer der Christen" bezeichnet, liegt durchaus auf keiner anderen Linie" (Rudelbach).

Der römischen Kirche ist das Abendmahl nicht nur ein

Essen, sondern auch ein Opfer; es steht nicht blos auf einem Opfer, es erheischt nicht blos Opfer, es ist selbst ein Opfer, und zwar ein Versöhnungsopfer unblutiger Art. Die Hostie soll derselbe Christus seyn, der sich am Kreuze blutig geopfert, und in der Messe durch des Priesters Dienst sich unblutig opfert. Man fragt: wozu eine unblutige Dargabe Christi mit der Bestimmung der Versöhnung, wenn die Versöhnung schon durch das blutige Opfer am Kreuze zu Stande gebracht ist? Denn das *Trident.* spricht sich ja auch dahin aus, was *in ara crucis* geschehen, sei von Christo gethan, *ut aeternam illic redemptionem operaretur.* Auf jene Frage antwortet das *Trident.:* 1) ist mit dem Tode Christi sein hohenpriesterliches Amt nicht zu Ende; — es muss also wohl die Meinung des *Trident.* seyn, dass Christus nicht wohl eine anderweitige Funktion rechter Art haben könne, als die des Opferns; und sodann handle es sich 2) darum, dass das Gedächtniss des blutigen Opfers erhalten werde und die in ihm liegenden Heilkräfte zur Anwendung gelangen wider die von uns täglich begangenen Sünden. Das *Trident.* setzt wohl erklärend dazu: die menschliche Natur erheische das. Es möchte nun etwa noch einigen Sinn haben, dass durch einen liturgischen Akt, der einem Opfer gleich sehen soll, das Gedächtniss an das ewige, mit Blut ausgerichtete Versöhnungsopfer erhalten werden solle; und dass eine derartige symbolische Darstellung der menschlichen Natur convenire, da ein Bild wohl einen Gedanken sinnlich fixirt und anschaulicher macht. Aber gegenüber der klaren apostolischen Verkündigung vom Opfer Christi am Kreuze, deren ausdeutender Thätigkeit noch dazu ein symbolisch-liturgischer Akt gar nicht entrathen könnte, ohne zu einem völlig unverständlichen Zeichen zu werden, ist doch der gedachte Grund viel zu gebrechlich, um die Statuirung eines unblutigen Versöhnungsopfers wider die Schrift nur mit einigem Schein zu rechtfertigen. Wie aber die in dem blutigen Opfer beschlossenen Heilkräfte zur Applikation wider die täglichen Sünden gelangen sollen durch das unblutige Opfer, wenn der liturgische Akt lediglich als ein Schaustück für die zu Versöhnenden abläuft und diese in gar keine weitere Berührung mit dem unblutigen Opfer gelangen — das ist völlig unbegreiflich. Die von dem *Trident.* aufgestellte Voraussetzung: *si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti et poenitentes ad Deum accedamus* — schlägt nicht durch. Denn wenn die Bedingungen für den Segensgewinn aus dem unblutigen, täglichen Opfer, das doch seinen Inhalt nur von dem blutigen, ewigen haben soll, dieselben sind, wie für den Segensgewinn aus dem blu-

tigen Kreuzesopfer Christi, so wenden wir uns rechten Sinnes und Glaubens, geängstet und reumüthig geradewegs dahin, wo der Quell der *salutaris virtus* springt. Das unblutige Opfer ist dann fürwahr im höchsten Grade überflüssig. Würde aber — wogegen sich jedoch das *Trident.* ausdrücklich verwahrt — der Sinn der Vermittlung durch das unblutige Opfer der seyn, dass durch es die *salutaris virtus* von dem blutigen Opfer her dann zur Applikation wider die täglichen Sünden käme, wenn wir davon essen: so geschähe thatsächlich die Mittheilung der *salutaris virtus* durch mündliche Niessung der Hostie, und die Applikation durch das unblutige Opfer als solches wäre eine Fiction. Es ist bezeichnend, den vorerwähnten Gedanken des *Trident.* vom „*sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret*" — in der *Conf. Helv. II.* widerklingen zu hören: „*obsignatur item hac coena sacra, quod revera corpus Domini pro nobis traditum et sanguis ejus in remissionem peccatorum nostrorum effusus est, ne quid fides nostra vacillet*"; denn es ist mit diesem *obsignari* in der That nicht mehr gemeint, als — wie die *Conf. Helv.* selbst modificirend bemerkt — ein *visibiliter hoc foris sacramento per ministrum repraesentari et veluti oculis contemplari.* — Der letzte Grund des römischen, wie des reformirten ist eben, genau besehen, kein anderer, als dass beide Bekenntnisse die Begriffe „*corpus et sanguis Christi*" einerseits und „*Christus ipse*" andererseits confundiren, den Begriff der sacramentlichen Gabe von dem des sacramentlichen Gebers zu scheiden, Leib und Blut in seiner sacramentalen Besonderheit von der Totalität der Persönlichkeit des Gottmenschen gesondert zu denken nicht vermögen.

Was gibt dem Abendmahle seinen sacramentalen Inhalt? Die lutherische Kirche antwortet: das Wort Christi; die reformirte: der Glaube der Geniessenden; die römische: die Consecration des Priesters. Keiner Menschen Wort, Werk, Verdienst oder Würdigkeit, nicht die Recitation der Einsetzungsworte durch den Geistlichen, nicht das Geniessen oder der Glaube der Communikanten — Negativa, mit welchen die *Form. conc.* in dieser Sache gegen das reformirte, wie römische Bekenntniss Front macht — der keines, sondern einzig die Energie des allmächtigen Gotteswillens, die in Wort und Ordnung des Herrn Jesu Christi beschlossen ist, bewirkt, dass Brod Leib Christi, und Wein Blut Christi wird. Daher kann Luther in einer, durch Aufnahme in die *Form. conc.* Bekenntniss gewordenen Sentenz wohl auch sagen, dass Leib und Blut auch nicht aus dem Grunde zugegen seien, *quod*

haec verba pronuntiata hanc habeant efficaciam. Der Nachdruck liegt nicht auf *verba*, sondern auf *pronuntiata;* und es will damit nur alle mechanisch magische Wirkung der Einsetzungsworte ausgeschlossen seyn, welche dem römischen Bekenntnisse zu Rechte besteht und dem Wandlungserfolge des priesterlichen Segnens seiner Priester zur Unterlage dient. Warum aber dann die *pronuntiatio* der Einsetzungsworte? Weil sie einen Wesensbestandtheil, zwar nicht des Sacraments, wohl aber der Sacramentshandlung nach dem Willen des Herrn bildet. Die Recitation der Einsetzungsworte ist auch dem lutherischen Bekenntnisse eine *consecratio*, aber nur in dem Sinne, dass durch das Gedächtniss an des Herrn Ordnung die irdischen Elemente als dem gemeinen Gebrauche entnommen, für heiligen Gebrauch bestimmt, bezeichnet werden; für die Erfüllung der irdischen Elemente mit himmlischem Gehalte des Leibes und Blutes Christi ist sie keine *causa efficiens;* denn dieses letztere ist alleinige, persönliche Wirkung des willensbereiten Heilandes.

Mit jener Sentenz Luthers sind zugleich alle müssigen Fragen nach dem Moment, in welchem die Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit Brod und Wein eintritt, abgeschnitten. Wenn aber das *distribui* eine Wahrheit seyn soll, so muss auch das *adesse* vor dem *distribui* eine Wahrheit seyn. Mit dieser Festsetzung lässt sich das lutherische Bekenntniss (Art. X. der *Conf. Aug.*) genügen. Die Objectivität und Wesensunabhängigkeit des Abendmahlsinhaltes von den Geniessenden will auch mit dieser Festseztung gewahrt seyn. Wollte man dagegen in Erinnerung bringen: *nihil habet rationem sacramenti extra usum*, das Sacrament habe keinen Inhalt, wenn es nicht genossen wird; sonach ist die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle abhängig von dem Genusse; wo bleibt dann die Objectivität des Abendmahlsinhaltes? so ist dagegen zu antworten: Allerdings liegt hier ein Abhängigkeitsverhältniss vor; aber ein solches, das keines ist, da der Sohn Gottes aus freiem Willen dasselbe eingegangen hat, und kein anderes ist, als nach dem Analogon seines Verhältnisses zu den Seinen in den Tagen seines Wandels im Fleische, da er nicht sich dienen lassen, sondern den Seinen dienen wollte. Indem er den *usus sacramenti* als eine Bedingung der Gegenwart seines Leibes und Blutes setzt, hat er die absolute Unabhängigkeit seiner Gegenwärtigkeit documentirt.

Nach dem Bekenntnisse der reformirten Kirche ist der Glaube der Geniessenden die *causa efficiens*, durch welche das Sacrament zu seinem Inhalte gelangen soll. Aber wir

besinnen uns, dass diese Redeweise gar nicht zu dem Grundgedanken des reformirten Bekenntnisses passt; denn die Zeichen, Brod und Wein, gelangen ja niemals zu einem Inhalt. Der Glaube, der überhaupt nichts zu geben, sondern nur zu nehmen hat, nimmt nichts aus den Zeichen und nichts durch die Zeichen, sondern nur ausser und neben den Zeichen, ohne Wesenszusammenhang mit diesen, etwas, was er ausser ihnen und ohne sie zu jeder Zeit erlangen kann.

Die römische Kirche weiss den Moment, in welchem die Verbindung der himmlischen Dinge mit den irdischen Elementen vorgeht: *post panis et vini consecrationem;* denn es geschieht ja *„per consecrationem.“* Sie hat ein neutestamentliches Priesterthum geschaffen, ihren Priestern ein besonderes *donum* zur ausschliesslichen Verwaltung der neutestamentlichen Geheimnisse zugewendet. Das Wort der Institution Christi kommt erst zu einer segnenden Wirksamkeit durch den vermittelnden Mund des Priesters. Hier wird nicht ein Sacrament; hier wird es gemacht. Es ist nicht der Herr, der jedesmal durch unmittelbarstes Einwirken den Tisch zurichtet; es ist der römische Priester, der das Opfermahl bereitet. Hat doch die römische Kirche den Priestern eine solche Macht in die Hand gegeben, dass sie selbst das Sacrament zu seiner Wesenheit und Wirksamkeit nicht gelangen lassen können, wenn sie die Sacramentshandlung nicht mit der rechten Intention verrichten, *„se ipsos tanto bono fraudare et spiritui sancto velint obsistere.“*

Wer sind die, die den Leib zusammt dem Blute des Herrn im Abendmahl empfangen? Würdige und Unwürdige — sagt das lutherische und römische Bekenntniss; Würdige allein — behauptet die reformirte Kirche. Wenn freilich Leib und Blut Christi nicht in den Zeichen sind, weil sie nicht da seyn können wegen der grossen Entfernung des Himmels von der Erde, wenn es sich überhaupt im Abendmahle nicht um die Realitäten des Leibes und Blutes Christi handelt, sondern um die Wohlthaten und Kräfte und Segnungen seines Opfertodes, um die *virtus salutaris* der ganzen Persönlichkeit des Gottmenschen, so ist freilich das himmlische Object des Empfanges nichts Anderes und nichts Weiteres mehr, als der in's Wort des Evangeliums überhaupt gelegte Complex von Gnadenerbietungen Gottes, den der Mensch ganz allein durch das Medium des bussfertigen Glaubens sich zueignen kann; und dann wären es allerdings nur die Gläubigen, die im Abendmahle etwas Mehreres finden, als eitel Brod und Wein. Wie aber dann (wenn man sich überhaupt den metonymischen Kunsttausch von Leib Christi und Segenswirkungen

des Leibes Christi gefallen lassen will) noch von einem unwürdigen Genusse des Leibes Christi durch Ungläubige die Rede seyn kann — ist in der That nicht einzusehen.

Die römische Kirche lässt alle, Würdige wie Unwürdige, den wahren Leib Christi empfangen; aber ihr ist der Unterschied ein anderer, als der lutherischen und reformirten Kirche. Wie erstere den Glauben anders definirt, als die beiden letzteren, so sind ihre würdigen und unwürdigen Abendmahlsgäste auch andere. Wenn nach dem *Catech. rom.* zum Glauben genügt eine *cognitio* dessen und ein *assentiri* zu dem, was die Autorität der Kirche als göttliche Ueberlieferung bezeichnet, so wird sie unter der Schaar derer, die vor ihrem Forum als Würdige befunden werden, nicht wenige zählen, in denen die lutherische und reformirte Kirche Unwürdige erkennen würde, da nach deren Bekenntnisse der Glaube etwas mehr ist, als jene beiden Voraussetzungen des eigentlichen Glaubens, und in einer herzlichen, aus reumüthiger Sündenerkenntniss quellenden Zuversicht zum Gnade anbietenden Evangelium besteht. Das *Trident.* greift zwar in seiner Aufforderung an die Abendmahlsgäste ausserordentlich hoch und muss hoch greifen, da es im Abendmahl aus einem Dienst gebenden, barmherzig herablassenden einen Dienst nehmenden, Herrlichkeit offenbarenden Christus gemacht hat; da heisst es: *quo magis sanctitas et divinitas coelestis hujus sacramenti viro christiano comperta est, eo diligentius cavere illi debet, ne absque magna reverentia et sanctitate ad id percipiendum accedat.* Allein für diese *sanctitas* wird vorher im Sacrament der *poenitentia* gesorgt, und, wie die Praxis der römischen Kirche nach ihrem Begriffe von Busse nicht anders seyn kann, in einer den alten Adam nicht sonderlich angreifenden Weise. Es kann ja auch der Unterschied von würdigen und unwürdigen Abendmahlsgästen für die römische Kirche von keiner sonderlichen Bedeutung und in ihrem Unterschiedmachen keine spürbare Energie seyn gegenüber ihrer Aufstellung von der Wirksamkeit der Sacramente *ex opere operato.* Wie würde sie sonst ein Anathema denen zuschleudern, die da sagen: *per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere!* Die römische Kirche hat kein Verständniss für den Zustand jener *infirmi in fide, pusillanimes, perturbati Christiani, qui cum magnitudinem et multitudinem peccatorum suorum secum reputant, cohorrescunt, qui magnam suam immunditiem considerantes hoc pretiosissimo thesauro et beneficiis Christi indignos sese judicant, qui fidei suae infirmitatem sentiunt atque deplorant et nihil magis*

in votis habent, quam ut Domino Deo firmiore et alacriore fide et puriore obedientia servire possint; — das, sagt die *Form. conc.*, das sind die rechten, würdigen Gäste, die nicht blos *corporaliter*, mit dem Munde, sondern auch *spiritualiter*, aus des Geistes Trieb des Abendmahles himmlisch leibliche Realitäten empfangen und geniessen, denen das Abendmahl in Wahrheit auch eine Eucharistie ist, ein sacrificielles Werk Gott zu Lobe durch sie.

Was ist der Erfolg des Essens und Trinkens von dem Leibe und Blute Jesu Christi? Das Abendmahl als eine geistleibliche Speise, die nicht blos mit dem Munde der Seele, dem Glauben, sondern gleicher Weise mit dem Munde des Leibes empfangen wird, wird auf den Empfänger auch in geistleiblicher Weise wirken. Von der *communio corporis et sanguinis* muss wohl auch auf Leib und Blut der Essenden und Trinkenden ein Leben übergehen, nicht weniger als auf die Seele, von der die Schrift sagt: sie ist im Blute. Es ist nicht zu verkennen, dass die Symbole sämmtlicher drei Confessionen vorwiegend, fast ausschliesslich in den segensreichen und beziehungsweise verderblichen Folgen des Abendmahlsgenusses für die geistige Seite des menschlichen Wesens sich ergehen, während in ihnen die Beziehung des Abendmahles auf die leibliche Seite weit zurücktritt und sie sich theilweise nur mit Andeutungen genügen lassen, aus denen, in ihrem Zusammenhalt mit den sonstigen Aufstellungen vom Abendmahl, ihre Meinung errathen werden muss.

„Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit“ bezeichnet der kleine Katechismus als den Nutzen, den die gläubig Geniessenden vom Essen und Trinken haben. Auf das Erste weist der Laut der Einsetzungsworte. Mit Vergebung der Sünden ist ein Gut bezeichnet, welches dem Abendmahl nicht specifisch eignet, sondern auch ausser demselben zu finden ist. Indem der kleine Katechismus sagt, dass uns Vergebung der Sünden durch die Worte der Abendmahlsinstitution gegeben wird, bezeichnet er die Stellung dieses Sacraments zu dem genannten Gute als eine andere, denn die bei der Taufe, von welcher gesagt ist: sie wirket Vergebung der Sünden. Die zur Speise dargereichten Leib und Blut sind zur Vergebung der Sünden in ein mehr *(sit venia verbo!)* äusserliches Verhältniss gesetzt; sie versiegeln die von der Taufe her schon zu Recht bestehende, im Glauben persönlich angeeignete Sündenvergebung. Es sind daher jene beiden anderen „Leben und Seligkeit“ noch in einem andern, mehr substantiellen Connex mit den genossenen Leib und Blut Christi zu denken, als ihn der kleine Katechismus hin-

stellt mit den Worten: „denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“ Darauf führt das Wort der *Form. conc.*, wo von den *vere digni convivae* gesagt ist: *quibus recreandis inprimis hoc augustissimum Sacramentum et sacrum convivium est institutum,* und noch bezüglicher der Ausspruch des *Cat. maj.*: „Man muss das Sacrament ansehen als eine heilsame, tröstliche Arzenei, die dir helfe und dir Leben gebe, beide an Seel und Leib.“ Hier haben wir zugleich eine ausdrückliche Bezugnahme der Heilungs- und Heiligungs- und Verklärungskräfte auf den Leib des Geniessenden. Zwar scheinen die explikativen Worte des *Cat. maj.*: „denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen“ — den Gedanken einer Einwirkung des Leibes Christi auf den Leib des Geniessenden seines substantiellen Gehaltes wieder zu entleeren, den Gedanken einer gewissen Unmittelbarkeit dieser Einwirkung abzuweisen und von der Lebensmittheilung an unsern Leib nicht gelten zu lassen, dass sie neben der Lebensmittheilung an die Seele etwas Selbstständiges sei (insoweit überhaupt analoger Weise von dem Leibe als etwas Selbstständigem geredet werden darf). Aber man wird nicht fehl gehen, jenen explikativen Worten ein modificirendes Gegengewicht gegeben zu sehen in Luthers Worten: „So machts nun Gott gleich, dass der Mund für das Herz leiblich und das Herz für den Mund geistlich esse und also alle beide von einerlei Speise gesättigt und selig werden. Denn auch der unverständige Leib nicht weiss, dass er solche Speise isset, dadurch er soll ewiglich leben. Denn er fühlt es nicht, sondern stirbt dahin und verfault, als hätt er sonst andere Speise gegessen, wie ein unvernünftig Thier. Aber die Seele siehet und verstehet wohl, dass der Leib müsse ewiglich leben, weil er eine ewigliche Speise zu sich nimmt, die ihn nicht lassen wird im Grab oder Raub verfault und verwest.“*

Es liegt in der Bestimmung, welche das reformirte Bekenntniss vom Abendmahl als einer *mensa spiritualis*, einem *spiritualis animarum cibus* festhält, dass die Wirkungen keine andere seyn können, als die sonst der heil. Geist durch den Glauben auf uns hat. Es ist ja auch ein Charakteristicum der symbolischen Aufstellungen der reformirten Kirche, dass in ihnen die Begriffe von Wesen und Wirkungen des Abend-

* Durch diese Stelle dürfte auch Dr. Dorners Behauptung eine wesentliche Berichtigung erleiden: „Eine leibliche Wirkung des heil. Abendmahls tritt bei ihm (Luther) gänzlich zurück, wie auch die lutherischen Symbole sich ähnlich verhalten.“ Stud. u. Krit. 1856. II. S. 244.

mahles immer in einander fliessen. Für den tiefen, mystischen Gedanken, dass das h. Abendmahl specifische Nahrung sei für den in der h. Taufe vom h. Geist geschaffenen inwendigen Menschen, zu dessen Verleiblichung mitwirke, auf die Auferstehung des Fleisches befruchtend vorbereite, für diesen Gedanken — für dessen symbolische Fassung das lutherische Bekenntniss wenigstens Raum gelassen hat — hat das reformirte Bekenntniss weder jetzt noch in Zukunft einen Platz. Die *Conf. Helv. II.* sagt zwar von dem Herrn Jesu: *pascit nos sua carne et potat suo sanguine, quae vera fide spiritualiter percepta alunt nos ad vitam aeternam;* ja die *Conf. Belg.* specialisirt noch hinzu: *carnis suae esu nutriens, corroborans et consolans sanguinisque sui potu reficiens ac recreans.* Aber man darf nur nach dem Object dieses Nährens und Stärkens sehen, *miseram nostram animam omnique solatio destitutam,* um im Zusammenhalte mit dem, was oben über die Abendmahlswesensbestimmungen der lutherischen und reformirten Bekenntnisse auseinandergesetzt worden, auch hier bestätigt zu finden: *si duo faciunt idem, non est idem.*

Die römische Kirche nimmt keine besonders eingehende Notiz von den Wirkungen des Abendmahles, sondern hält sich mit besonderer Vorliebe bei dem Nutzen des unblutigen Opfers auf, darin ja ihre ganze Herrlichkeit gipfelt. Vom Abendmahl als solchem sagt sie: *si quis dixerit vel praecipuum fructum eucharistiae esse remissionem peccatorum vel ex ea non alios fructus provenire, anathema sit.* Die Vergebung der Sünden will sie, wo es sich um Benennung der Früchte handelt, nicht betont haben; denn damit wäre in die Herrlichkeit des Messopfers eingegriffen; andere Früchte will sie auch noch statuirt haben; sie ist sich aber selbst nicht recht klar, welche sie der *communio,* welche sie dem unblutigen Messopfer zuweisen soll. Da ist es wohl das Beste, dass der *Cat. rom.* sagt: „Die Früchte des Abendmahles sind nicht aufzuzählen.“

In Bezug auf die Folgen des unwürdigen Genusses gehen die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche in ihrer Fassung über die Worte jener apostolischen Stelle: „Wer aber unwürdig isset u. s. w.“ nicht hinaus. Das Gleiche gilt von dem reformirten Bekenntnisse, das wohl von Folgen des unwürdigen Genusses redet, aber einen Genuss des wahrhaften Leibes und Blutes Christi nicht statuirt.

II.

Aus der Schrift.

Das 6. Cap. des Evangeliums Johannis ist von den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche nicht zu Belag-

stellen für die Wesenheit des Abendmahls benutzt worden. Seines Inhaltes wird einmal gedacht, wo die ***Form conc.*** von der ***spiritualis manducatio*** handelt, und von welcher gesagt wird: ***de qua praecipue Christus in Evangelio Joanneo, capite sexto, agit.*** Das ***praecipue*** will wohl die Fassung nicht ausgeschlossen haben, nach der in jenem 6. Cap. auch von einer ***manducatio corporalis*** die Rede ist. Jene Rede spricht in zweifacher Weise von einem Brod und in zweifacher Weise von einem Essen. Das einemal hören wir den Herrn sagen: *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*; das anderemal: *ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω.* Dass das zwei verschiedene Dinge sind, wird Niemand leugnen können, der nicht von vornherein das Wort nach seinem Sinne meistern will. So lange der Herr Jesus den ersten Gedanken vorwürfig hat, braucht er *φάγειν* mit *ἐκ*; wo er sich zu dem zweiten Gedanken wendet, erscheint *φάγειν* mit dem Accusativ. Es ist etwas Anderes, wenn Christus sich gibt, als was er ist, und wenn er etwas von sich gibt, was an ihm ist. Seine Persönlichkeit ist der Complex aller der Elemente, spiritueller, wie corporaler, in denen *ἡ ζωή* beschlossen ist. Jener gegenüber, insofern sie Brod ist, kann nur von einem partiellen Nehmen (*ἐκ*), von einem Theil haben an dem Lebenscomplexe die Rede seyn. Insofern er aber Brod gibt, sondert er von der Totalität seines Wesens etwas ab, ein Besonderes, welches er bezeichnet als *ἡ σάρξ μου* und dessen Empfangsnahme nur in der Weise des substantiellen *τρώγειν* und *πίνειν* erfolgt. Es ist in der Rede Joh. 6 nicht schlechthin vom Abendmahle die Rede; denn mit keinem Worte wird der sacramentalen Verbindung von den himmlischen Realitäten mit den irdischen Elementen gedacht. Aber in der Weise einer vorbereitenden Vorrede auf sein Testament hat der Herr daselbst die Wesenheit des Abendmahles klar und verständlich bezeichnet. Seine Jünger waren vorbereitet auf das Verständniss seines Testamentes.

Am Abende vor seinem Todestag sass der Herr mit seinen Jüngern zu Tische, um das Osterlamm zu essen. An dieses Passahmahl knüpft der Herr die Einsetzung des neutestamentlichen Bundesmahles. Während des Passahmahles fing der Herr an, vom Verrath des Judas zu reden. Ob Judas selber noch bei der Einsetzung des Abendmahles zugegen war, ist noch eine unentschiedene Frage. Die Einen verneinen, die Anderen bejahen es. Meist sind es praktische Consequenzen, die in dem *pro* und *contra* mitentscheiden. Die Anwesenheit des Judas bei dem Abendmahle selbst gilt den Einen als durchschlagender Beweis, dass auch die Unwürdigen den gegenwärtigen Leib und Blut Christi empfan-

gen *orali manducatione*. Doch fällt weder noch steht diese Wahrheit mit jener Anwesenheit des Judas; sie hat tieferen, als solchen äusserlichen Grund. Der Text des Matthäus und Marcus entscheidet nichts. Wenn aber Lucas erst nach den Einsetzungsworten die Rede gibt: „Siehe, die Hand des Verräthers mit mir über Tische“ — so erscheint dem gegenüber von keinem Gewicht, was aus der Anordnung der Gespräche bei Johannes, sonderlich aus 13, 31 gefolgert werden will.

Ueber dem Essen nahm Jesus das Brod. An das eine Mahl schliesst sich das andere an, oder vielmehr das andere tritt an die Stelle des ersteren. Das Abendmahl will nichts weiter seyn, als ein Mahl. Jesus nahm und gab; im Anschluss hieran beharrt die luth. Kirche bei dem Ritus, nach welchem die Verwalter über Gottes Geheimnisse die h. Speise vom Tische nehmen und geben, nicht aber die Communikanten vom Tische nehmen und sich selbst geben. — Jemand anders war nicht zugegen, als seine Jünger. „Uns Christen“, sagt darum der kleine Katechismus. — Was der Herr nahm und dann gab, war Zweierlei. Er nahm Brod; ehe er aber etwas weiteres damit vornahm, segnete er es: εὐλογήσας, schreiben Matthäus und Marcus. Zu diesem εὐλογήσας steht in einem näher bestimmenden Verhältnisse das εὐχαριστήσας des Lucas und Paulus. Er dankt zunächst blos für die Gabe des irdischen Brodes, freilich schon mit Bezug auf den Dienst, den die irdische Speise seinem Willen leisten sollte. Das mit Danksagung geweihte Brod theilt er sodann aus. Wollte er damit nun blos ein Erinnerungszeichen den Seinen geben, dadurch das Gedächtniss dieser Nacht, in welcher es zu seiner Verklärung gegangen, ihnen frisch erhalten werden sollte; sollte nach seinem Willen der Gehalt dieses Brodes keinerlei Modifikation erleiden: so war es das Natürlichste, im Zusammenhange so fortzufahren: „nehmet hin und esset; solches thut zu meinem Gedächtniss.“ Wir hören aber nach der Willenserklärung: „nehmet, esset“, die Worte: „das ist mein Leib“, — diese viel angefochtenen, vielgemeisterten und genothzüchtigten Worte. Bald ist dem τοῦτο seine rechte Beziehung, bald dem ἐστί seine Wahrheit, bald dem σῶμα sein Inhalt alterirt worden. Die lutherischen Symbole halten fest an dem exegetischen Grundsatze: *credimus, docemus et confitemur, verba Testamenti non aliter accipienda esse, quam sicut verba ipsa ad literam sonant*. Wer diesem Grundsatze nicht treu bleibt, mit Untergebung seiner Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens, der fällt in ein unergründliches Meer von Hypothesen. Nach diesem Grundsatze erleidet das τοῦτο keine andere Beziehung, als die naturgemässe auf den dargereich-

ten Gegenstand, das Brod; das ἐστὶ behält seine volle Wahrheit; und unter dem σῶμα etwas anderes zu verstehen, als den am Kreuze dahingegebenen und in der Auferstehung zur Verklärung gelangten Leib Christi, verhindert schon der Beisatz von Lucas und Paulus. So lange und so weit die Zwingli'sche Auslegung des ἐστὶ Geltung gehabt, ist doch, von dem ψεῦδος πρῶτον abgesehen, die Auslegung der Einsetzungsworte in einer gewissen Einfalt und Ungezwungenheit einhergegangen. Seit und wo aber das „bedeutet" in Folge der mit grosser dialektischer Schärfe von Luther im Bekenntnisse (von 1528) geführten Widerlegung aufgegeben und das ἐστὶ einfach als „ist" äusserlich stehen gelassen wurde, während man es doch innerlich anfocht, hat die Kunst vernünftelnder Auslegung des Herrn Wort so überwuchert, dass für die Klugen dieser Welt „die göttliche Thorheit" jener 5 Worte völlig verloren ging. — Nehmen wir des Herrn Worte, ***sicut ad literam sonant***, so ergibt sich uns: Brod, das für's Abendmahl, für ein Essen und Trinken, verbunden mit dem Gedächtnisse des Todes Christi, mit Danksagung bestimmt und ausgesondert wird, ist ein anderes geworden, als das es zuerst war; es ist der Leib Christi; es hat aber seine Natur nicht aufgegeben; denn von dem Brod, das er nahm und brach, heisst es: das ist mein Leib. Brod und Leib Christi — beides ist zugegen; soweit führt der Wortlaut der drei Evangelisten. Wenn dann Paulus 1 Cor. 10, 16. fragt: das Brod, das wir brechen, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; so führt der Umstand, dass das Brechen, *resp.* Geniessen des B r o d e s in eine κοινωνία mit dem Leibe Christi versetzt, nothwendig zu der Voraussetzung, dass eine κοινωνία des Leibes mit dem Brode stattfinde; weil ja ohne das durch das Geniessen von Brod keine κοινωνία der Geniessenden mit dem Leibe erzielt werden könnte. Für diese κοινωνία des Brodes und Leibes liegt nun wohl kein descriptives Wort in der Schrift vor; aber es liegt ein Analogon vor, die Gemeinschaft des λόγος mit der menschlichen Natur, aus deren Wesen auf die κοινωνία des Brodes und Leibes Schlüsse gezogen werden dürfen.

Wie weit die Einsetzungsworte in ihrer ersten Hälfte die Erkenntniss der Verbindung von Brod und Leib Christi führen, so weit auch in ihrer zweiten Hälfte der von Wein und Blut. Von dem Kelche, den Jesus mit Beziehung auf den Trank, welchen er darin zurichten will, zum Trinken segnet, sagt er: „dieses ist mein Blut", und zwar τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, wie Matth. schreibt, oder blos τῆς διαθήκης bei Marcus. Es leuchtet ein, dass, wenn unter dem σῶμα kein im Brod

leibhaftig gegenwärtiger Leib verstanden werden dürfte, sondern an die *virtus* einer *victima* oder an *fructus* derselben gedacht werden müsste, weil anstatt des Concretum das Abstractum gemeint sei, — hier in der zweiten Hälfte der Einsetzungsworte es nicht heissen könnte: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης*, sondern heissen müsste: *αὕτη ἐστὶν ἡ καινὴ διαθήκη*. Denn wenn das erstemal ein geistiges Abstractum als Object des Genusses gemeint ist, so kann das zweitemal nicht ein substantielles Concretum gemeint seyn, dem, um es gleichsam ja recht in seiner Substantialität hervorzuheben, sein Abstractum zur Seite gestellt ist. Dem widerspricht nicht das Wort bei Lucas und Paulus: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου*. Vor allem wird zugegeben werden müssen, dass mit *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου* (*ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*) jedenfalls etwas Weiteres gesagt seyn will, als mit einem blossen *ἡ καινὴ διαθήκη*. Es will mit dem Zusatze gesagt seyn: die *καινὴ διαθήκη* kommt im Bereiche des Abendmahls zum Genusse des Trinkens *ἐν τῷ αἵματί μου*; das will getrunken seyn; gleichzeitig damit tritt ein Genuss der *διαθήκη* ein. Sodann, wenn *ἐν τῷ αἵματί μου* nicht diese Bedeutung hat, was sollte dann dieser Zusatz? Blos besagen, dass *διαθήκη* auf Vergiessung des Blutes beruht? Gut; so wenden wir ein: beruht nicht der neue Bund ebensowohl auf der Dargabe des Leibes Christi? Wenn nun mit dem *σῶμα* nicht der wahre, gebrochene und auferstandene Leib in seiner substantiellen Gegenwärtigkeit, sondern nur der in dieser *victima* beschlossene Segen gemeint seyn soll, müsste nicht dann Christus, wie in der zweiten Hälfte sagen: *οὗτος ὁ ἄρτος ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ σώματί μου*? Und wenn also der Zusatz *ἐν τῷ αἵματί μου* den letztgedachten Sinn hätte, nemlich dass *διαθήκη* auf Vergiessung des Blutes beruht, was für ein Inhalt bliebe dem *ἐστὶ τὸ σῶμα*, wie bedeutungs- und inhaltslos würde es, von dem nicht gesagt wird *διαθήκη ἐν τῷ σώματι*, wie das von *ἐν τῷ αἵματι* gesagt ist? Man mag an diesem einen Beispiele sehen, in welche zweifelergiebige, erklärungslose Situationen man kommt, wenn man am Worte künstelt, statt daran glaubt. Die Worte der Einsetzung könnten nicht klarer und einfacher seyn, um die wesentliche, substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes auszusprechen; und es ist ein treffliches Wort Luthers: „Wo der Text also stünde, Nehmet, esset, in dem Brod ist mein Leib oder mit dem Brod ist mein Leib oder unter dem Brod ist mein Leib, da sollte es allererst eitel Schwärmer regnen, hageln und schneien, die da rufen: Siehe da, hörst du da, Christus spricht nicht: das Brod ist mein Leib, sondern im Brod, mit

Brod, unter Brod ist mein Leib, und sollten schreien: O, wie gerne wollten wir glauben, wenn er hätte gesagt: das ist mein Leib; das wäre dürre und helle geredet!" Es würde, deucht uns, Vielen leichter werden, sich in den exegetischen Grundsatz: „*sicut verba Testamenti ad literam sonant*" zu finden, und es dürfte ein guter Theil sophistischer Einwendungen gegen die lutherische Auffassung (an welchen ein amalgamirter Theolog so fruchtbar ist, dass man nahezu alle neun Monate einen neuen Sophismus erwarten darf) vorneweg abgeschnitten werden, wenn man sich von Seite der lutherischen Theologie auf Grund einer directiven Stelle im Hebräerbriefe zu der Anerkennung entschliessen könnte, dass zwischen dem Abendmahle, welches der Herr am Abend vor seinem Kreuzesleiden und Tode hielt, und zwischen dem, das er seit seiner Auferstehung mit seinen Gläubigen aller Zeiten und aller Orten hält, derselbe Unterschied besteht, wie zwischen der Abfassung eines Testamentes und seiner Exekution; rund gesagt: dass an jenem Abend vor dem Kreuzestode des Herrn die Jünger den gebrochenen Leib und das vergossene Blut des Herrn nicht genossen, eben weil jener noch nicht gebrochen, dieses noch nicht vergossen war. Das hiesse weder, der Vernunft, die sich nicht unter den Gehorsam des Glaubens beugen will, eine Brücke schlagen, noch der Wahrhaftigkeit des testamentsetzenden Heilandes und der Wahrheit seiner Testamentsworte im entferntesten nahetreten, noch auch die Fülle des lutherischen Bekenntnisses von der wahrhaftigen, substantiellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle der geringsten Gefahr aussetzen [? — Die Red.]. Das Wort des Hebräerbriefes 9, 15—17. bezeugt klar diesen Unterschied; und es ist das Wort aus des Apostels Mund nicht weniger des Herrn Wort, wie das, das aus dem Munde seiner Knechtsgestalt gegangen ist. Wo es sich um ein Testament handelt, sagt der Apostel V. 16, da ist unabweisbar nothwendig, dass, eben um des Testamentes willen, der Tod des Erblassers erfolge. Sein Tod macht erst aus seinem Testamente etwas Gewisses. So lange dieser noch nicht erfolgt ist, hat das Testament für die, denen die Bestimmungen zugewendet sind, nur einen nominellen, nicht realen Werth, μήποτε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος. Die ἰσχύς des Abendmahles ist die Substanz des Leibes und Blutes Christi; ohne die Gegenwart der letzteren gebricht es dem Brod und Wein an ihrer himmlischen ἰσχύς; sie sind nicht mehr und nicht weniger, als was sie zuvor bei dem A. Tlichen Bundesmahle waren, *vacua signa*. Diese ἰσχύς aber haben sie von da an, wo der Tod Christi, in welchem sein Leib ge-

brochen und sein Blut vergossen wird, erfolgt ist, dessen lobpreisende Verkündigung für die Erben Christi einen wesentlichen Bestandtheil, nicht des Abendmahles, aber der Abendmahlsfeier bildet. Wir sagen nicht, die angeführte Stelle aus dem Hebräerbriefe handle lediglich vom Abendmahle, auch nicht: sie erleidet eine Anwendung auf das Abendmahl; sondern sagen: sie muss auf das Abendmahl angewendet werden als eine Zeitbestimmung, von wo an dieses Vermächtniss des Herrn in Kraft tritt und reale Wesenheit bekommt (*βεβαία*, *ἰσχύει*). Denn sie handelt (V. 15.) von dem Mittler, der im Abendmahle mit den lebendigen *mediis* seiner wunderbaren Vermittlung ein lebendiges Gedächniss dieser geordnet hat; handelt von dem Tode, dessen mittlerischen Erfolg wir über dem Genuss des Abendmahles lobpreisend verkünden sollen; handelt von derselben Tilgung der Missethaten, deren wir uns laut der Testamentesworte getrösten sollen als der empfangenen und im Genusse des Mahles versiegelten Gnadenverheissung; handelt von dem ewigen Erbe, dessen Erwartung das h. Abendmahl nährt und pflegt, „bis dass der Herr kommt."

Indem der Herr sagt: „esset, trinket" — bezeichnet er die äusserliche Weise, wie das Testament gehandhabt werden soll. Von einer Opferhandlung innerhalb der Testamentseinsetzung und Verwaltung ist mit keinem Worte die Rede. Die Lehre vom unblutigen Versöhnungsopfer schlägt dem Hebräerbrief ins Angesicht. Indem der Herr spricht: „Trinket alle daraus", — hat er alle sophistischen Gründe für die Entziehung des Kelches gegenüber den Laien abgeschnitten; und indem er nach Lukas und Paulus beisetzt: „solches thut, so oft ihrs trinket, zu meinem Gedächtniss" — hat er auf die nothwendige Herzensstellung hingewiesen, in welcher seinem ewig giltigen Sühnopfer gegenüber die sich befinden müssen, die das äusserliche Werk des Essens und Trinkens sich zu einem Segen für Leib und Seele ausrichten wollen. Nur die herzliche Liebe zu Christo gedenkt in rechter Weise der Liebe Christi, mit welcher er sein Leben in den Tod gegeben, jene herzliche Liebe, die ihre Wurzel und ihren Fortbestand in dem Glauben hat, dass Christi Blut uns reiniget von aller Sünde. Bei welchen nicht Gedächtniss und Preis des Todes Christi aus solch glaubensreicher Liebe zu Christo quillt, dieselben handeln das Nachtmahl wie gemeines Essen und Trinken, unwürdig, und werden dadurch schuldig des Leibes und Blutes Christi wie jene, die in blindem, grimmen Hasse vor Pilatus schrien: „Sein Blut komme über uns!" Weil aber so Viele ohne Salz des aus Gottes Wort genährten

Glaubens zum Tische des Herrn kommen, darum gibt es auch unter den Christen so viele Kranke, Schwache, und Viele schlafen. Ist in letzter Stelle von leiblichen Zuständen die Rede, so liegt damit ein negatives Zeugniss vor für die Einwirkung des Abendmahles auf die somatische Seite menschlichen Lebens, und zugleich (im Zusammenhange von V. 30 mit V. 31 und 32) eine Andeutung, welch einen Ausschlag im Gerichte es für die Abweisung von der Theilnahme an des Fleisches Verklärung geben wird, das Mahl des Herrn bis an's Ende sich in unwürdiger Weise genommen zu haben.

III.

Aus der Kirchenpraxis.

Wir fragen: Welche Folgerungen ergeben sich aus der Abendmahlsdoctrin a) für die interconfessionellen Verhältnisse, b) für kirchliche Zucht, c) für liturgische Ordnungen?

Ad a.

Unsere Frage geht hier nicht nach einem Gemeinschaft bildenden Charakter des Abendmahles. In dieser Beziehung würde richtig gesagt seyn, dass das Abendmahl nicht eine Gemeinschaft bildet, sondern eine voraussetzt; nemlich die Gemeinschaft derer, welche durch das Wasserbad im Wort bereits eingesenkt sind in die Glaubensgemeinschaft mit Christo. Wer nicht, von der Taufe her eine neue Creatur, aus des Geistes Unterweisung mit allen, die den Herrn Jesum lieb haben, Eines Sinnes und Eines Mundes mitbekennt den, der vom Vater gekommen ist mit Wasser und Blut, der gehört nicht an den Tisch des Herrn; und wenn er sich doch hinzuhält, so wenden sich die *signa gratiae* mit ihrer göttlichen Fülle wider ihn als Zeugnisse seines Gerichtes und Verdammnisses. Dem der h. Mahlzeit wesentlich inhärirenden Begriffe der *communio* ist damit nicht zu nahe getreten; er will nur an seine rechte Stelle gesetzt seyn. Die Taufe ist grundlegend, das Abendmahl fortbauend; die Taufe gebährend, das Abendmahl nährend. Die Glieder seines Geistesleibes, welche der Herr sich in der Taufe durch Mittheilung des h. Geistes sammelt, sollen in seine Lebensgemeinschaft je mehr und mehr hineinwachsen. Dafür nährt er sie substantiell mit seinem verklärten Leibe und Blute. An wie vielen nun diese nährende Absicht sich verwirklicht, an denselben kommt die *communio* mit Christo und unter sich zu immer herrlicherem und seligerem Stand und Wesen. Das ist das Wachsthum der Gemeine der Heiligen, die als solche über den Confessionen steht. Der Kirchen spaltende Charakter der

Abendmahlsfeier alterirt nicht den Kirche einigenden Charakter des Abendmahles. Unsere Frage ist hier auf den ersteren gerichtet. Es ist Thatsache, dass die Scheidung der Confessionskirchen in der Feier des Abendmahles gipfelt. Worin liegt die Berechtigung und Verpflichtung, dass die Confessionskirchen sich gegenseitig abschliessen und ausschliessen? eine Frage, welche wir hier zunächst nur im Blick auf unsere lutherische Kirche zu beantworten suchen, und deren Aufstellung zunächst nur in Bezug auf das Gegenüber der reformirten Kirche ein praktisches Interesse hat. Warum bietet die lutherische Kirche nicht der reformirten die Abendmahlsgemeinschaft an? Warum nimmt sie das von jenseits so oft und so angelegentlich wiederholte Anerbieten nicht an? Warum kann sie es nicht zugeben, dass ihre Glieder am Abendmahlstische der Reformirten Theil nehmen, und nicht gestatten, dass die Glieder der reformirten Kirche mit ihren eigenen *promiscue* das Mahl des Herrn empfangen? Hält die lutherische Kirche dafür, dass die reformirte Kirche, weil sie das richtige Bekenntniss vom Abendmahle nicht hat, auch kein rechtes Abendmahl des Herrn hat? Nein. Vorausgesetzt, dass in der reformirten Kirche das Sacrament recht verwaltet, die Sacramentshandlung der Institution des Herrn gemäss vollzogen, die Worte der Einsetzung nicht weggelassen und geändert, die Elemente des Brodes und Weines genommen und genossen, und des Herrn Tod dabei verkündet wird, dass er ihn auf sich genommen, um in Ewigkeit ein Sühnopfer für der Welt Sünde zu bringen, — das vorausgesetzt, erkennt die lutherische Kirche an, dass auch die reformirte Kirche das rechte Abendmahl hat. Die luth. Kirche muss, unter jener Voraussetzung, das anerkennen kraft ihres eigenen Bekenntnisses von dem Objectivitätscharakter des Abendmahles. Der Herr hat sich aus freier Erbarmung, in unbeschreiblicher Herablassung, durch sein eigen Wort mit der Gegenwart seines Leibes und Blutes an die von ihm gegebene Ordnung des Sacramentes gebunden. Der Menschen Untreue hebt seine Treue nicht auf. Er ist zugegen, unabhängig von dem Glauben oder Unglauben der Theilenden und Nehmenden, unabhängig von ihrer richtigen Erkenntniss oder irrigen Meinung, unabhängig von ihrem lautern Bekenntnisse oder getrübten Zeugnisse. Nicht die Sorge, dass die Ihrigen an den Tischen der reform. Kirche eitel Brod und Wein und nicht wahrhaftig und wesentlich Christi Leib und Blut empfingen, bestimmt die lutherische Kirche. Es ist ein offenbarer Widerspruch [?], in welchen der theure Gottesmann Luther mit sich selbst gerathen ist, wenn er in

einem Briefe an die zu Frankfurt a. M. von 1533 mit Bezug auf solche Lehrer, die zuerst von eitel Brod und Wein im Sacramente gesprochen, hernach aber mit Beibehaltung „ihrer vorigen Meinung im Sinn und Brauch sagen mit dem Munde: es sei Christi Leib und Blut wahrhaftig gegenwärtig im Sacrament“, schreibt: „Wenn nun solches der einfältige Mann höret, so denkt er, sie lehren gleich wie wir und gehen daraufhin zum Sacrament, und empfahen doch eitel Brod und Wein; denn ihre Lehrer geben auch nichts mehr und meinen auch nichts mehr.“ Dieser Aeusserung widerspricht [?] gerade die andere, symbolisch gewordene im *Catech. maj.*, in welcher auf die Frage: „ob auch ein böser Priester könnte das Sacrament handeln und geben?“ die Antwort ertheilt wird: „obgleich ein Bube das Sacrament nimmt oder gibt, so nimmt er das rechte Sacrament sowohl, als der allerwürdigste.“ Noch viel weniger hält die lutherische Kirche von ihren Tischen die Glieder der reformirten Kirche ab aus Furcht, dass durch deren Theilnahme die Wesenheit ihres eigenen Abendmahles alterirt würde. Ihr Bekenntniss vom letzteren wehrt ihr auch diese Furcht. Wenn sie die Abendmahlsgemeinschaft mit der reformirten nicht sucht, nicht annimmt, nicht duldet, so hat sie hiefür kein unmittelbar zwingendes Gebot oder Verbot Gottes; aber mittelbar wehrt ihr das Wort Gottes. Die lutherische Kirche rechnet es sich zum Ruhme an, das relativ lauterste, schriftgemässeste Bekenntniss zu besitzen; es ist ihr ein heiliger Stolz, sagen zu dürfen, dass sie in Bezug auf den thetischen Gehalt ihrer Bekenntnissschriften aus Gottes Wort keines Irrthums geziehen werden kann. Sie hat die Perle ihres reinen Erkenntnisses und lautern Bekenntnisses in heissem Kampfe errungen. Ob auch Fleisch und Blut den heiligen Streit wider offene und verdeckte Irrlehren manch einmal befleckt — im Ganzen ist sie in Glaubenstreue stehen geblieben auf Luthers Satz: „Gott hat's gesagt; da lass ich's bei bleiben; verführt er mich, so bin ich seliglich verführt. Er hat doch nie keinmal gelogen, kann auch nie lügen.“ Darum steht die lutherische Kirche wachen Sinnes, hellen Auges auf der Warte, um ihr Kleinod zu wahren. „Halte, was du hast!“ lässt sie sich vom Herrn zurufen. Es sagt ihr aber die Kirchengeschichte, dass in keinem Wege ihre Krone dem Raube mehr ausgesetzt ist, als durch Eingehen einer Abendmahlsgemeinschaft mit der reformirten Kirche. Ein Irrthum in der Lehre vom Abendmahl steht nicht isolirt; er wurzelt in andern Irrthümern und hat seine Nahrung von andern Irrthümern. Es ist in der symbolischen Darstellung oben hingewiesen auf den Connex des

Irrthums im Abendmahl mit der irrigen Auffassung von der Person Christi. Man findet solchen Connex noch nach andern Seiten hin. „Da die irdischen Dinge (Wasser, Brod, Wein, Sprache) einmal nicht Träger der himmlischen seyn sollen, so können sie natürlich auch nicht als Gnadenmittel angesehen werden, sondern man muss Gnade und Heil, Glauben und Sündenvergebung aus unmittelbarer göttlicher Schenkung ableiten. So entwickelt sich indirect als (wenigstens relativ unabweisbare) Consequenz aus dem philosophischen Princip die Prädestinationslehre, die der nicht bedarf, der mit dem Apostel den Glauben aus der Predigt (also aus dem Gnadenmittel) herleitet, und der nicht entbehren kann, der kein Gnadenmittel kennt und gleichwohl die Rechtfertigung des Sünders vor Gott nicht auf pelagianischem Wege, sondern durch den Glauben sucht, den er nun freilich in schneidendem Widerspruche mit der h. Schrift als ein Erzeugniss der Prädestination hinstellen muss (*fides venit ex praedestinatione*).“ Wie sollte da der lutherischen Kirche nicht Luthers Wort warnend vor Augen stehen: „Der Teufel kann nicht feiern, wo er eine Ketzerei stiftet, dass er mehr stifte und bleibt kein Irrthumb allein. Wenn der Ring an Einem Ort entzwei ist, so ist er nicht mehr ein Ring, hält nicht mehr und bricht immer fort!?“ Ist die Abendmahlshandlung auch ein Zeichen äusserlicher kirchlicher Zusammengehörigkeit — wie sie es auch ist —, so besteht, so lange der *dissensus* im Bekenntnisse vom Abendmahl aufrecht steht, für das interconfessionelle Verhalten, auf dem Gebiete des Abendmahls, der lutherischen Kirche auch die Regel zu Rechte: „Sollen wir nun christlich Eines mit ihnen seyn, so müssen wir ihre Lehre und Thun auch lieb haben und uns lassen gefallen; das thu, wer da will; ich nicht; denn christliche Einigkeit stehet im Geist, da wir Eines Glaubens, Eines Sinnes, Eines Muthes sind, Eph. 4. Das wollen wir aber gerne thun, weltlich wollen wir mit ihnen eins seyn, das ist, leiblichen, zeitlichen Frieden haben; aber geistlich wollen wir sie meiden“ (Luther). Insoweit aber dieser ihr Beruf, das reine Bekenntniss zu wahren, der sie eine prinzipielle Abendmahlsgemeinschaft, eine Union der beiden Kirchen, eine Union von Gemeinden verschiedenen Bekenntnisses beharrlich abweisen heisst, nicht gefährdet erscheint, kann die lutherische Kirche mit gutem Gewissen, ohne die Wahrheit ihres Bekenntnisses und ihre eigene Treue gegen dasselbe zu verletzen, einzelnen Gliedern der reformirten Kirche, denen eine Theilnahme an einem Abendmahlstische ihrer Kirche lokaler Verhältnisse wegen nicht möglich ist, den Hinzutritt an ihren von Christo

ihr gedeckten Tisch gar wohl gewähren. Sie verleugnet ja nicht, sie bekennt auch vor diesen fremden Gästen: „Nimm hin und iss; das ist der wahre Leib unsres Herrn Jesu Christi!" Ja, wir glauben es auch als eine nothwendige Folgerung aus dem lutherischen Bekenntnisse von der Objectivität des stiftungsmässig verwalteten Sacraments hinstellen zu dürfen: die lutherische Kirche kann sich auch Ausnahmsfälle denken, da lutherische Christen, wenn sie nur anders am *Bekenntnisse* der wahrhaften Gegenwart des Leibes und *Blutes festhalten*, aus der Hand eines reformirten Dieners das Sacrament ohne Untreue gegen ihre eigene Kirche empfangen können.

Ad b.

Die lutherische Kirche, die den Segen des Essens und Trinkens lediglich denen vindicirt, welche geängsteten Geistes und zerschlagenen Herzens, dazu gläubigen Sinnes (ob auch vor grosser geistlicher Anfechtung mit einem Minimum des letzteren) essen und trinken, kann es nicht versäumen, so viel an ihr, durch Explikation und Applikation beides, des Gesetzes und Evangeliums, in dem Beichtgottesdienst die angemeldeten Gäste zu einer lebendigen Erkenntniss und wahrhaftem Bekenntniss ihrer Sünde und also zu einem bussfertigen und gläubigen Empfange des Abendmahles zuzurichten. Aber eine Nothwendigkeit des Zusammenhanges der Beichte (als eines kirchlichen Institutes) mit dem Abendmahle resultirt für die lutherische Kirche nicht aus ihrem Bekenntnisse vom Wesen des Abendmahles, wie für die römische Kirche. Diese lässt den Herrn in seiner Herrlichkeit und Glorie auf dem Altare erscheinen, nicht den, der zu dienen, sondern der sich dienen zu lassen da ist; darum hat sie auch die Sorge auf sich genommen, dass ihre Leute als *sancti* zur Communion gelangen, was sie mit ihrer Absolution in der Ohrenbeichte zu Stande zu bringen sucht. Ihr ist das *sacramentum poenitentiae* von dem *sacramentum eucharistiae* unzertrennlich.

Von welchen die lutherische Kirche die gewisse Ueberzeugung hat, dass sie als Unwürdige sich das Gericht essen und trinken würden, die weist sie aus Erbarmung mit ihnen vom Abendmahl zurück.

Ad c.

Die lutherische Kirche hat zwar nicht ein unblutiges Opfer des Herrn; aber sie hat neben der Opferspeise des Leibes und Blutes Christi Speiseopfer, nämlich des Gebetes und der Danksagung; sie lobt den Herrn, und ihre Communicanten geloben sich dem Herrn. Darnach hat die lutherische Kirche einen Reichthum von liturgischer Handlung bei der Abendmahls-

feier, den sie von der römischen Kirche überkommen und geläutert von dem Gedanken des römischen Messopfers behalten hat. Ist er vielen ihrer Gemeinden Jahrzehnde lang verkümmert gewesen, so sucht sie ihn jetzt wieder zu ihrer Gemeinden Erbauung anzulegen.

Die Verherrlichung ihres neutestamentlichen Priesterthums in der Messe hat die römische Kirche verführt, Christi Testament zu ändern und den Kelch den Laien zu entziehen. Die dazu erfundene Lehre von der Concomitanz wurzelt mit in dem Irrthume, welcher in den Symbolen der reformirten Kirche sich breit gemacht hat und an welchem die römische participirt: dass bei der Bestimmung des Abendmahlgehaltes „*Christus ipse*“ und „*Christi corpus et sanguis*“ confundirt wird. Die Elevation erheischt der Begriff des Opfers; und der *Christus ipse*, der in seiner Glorie plötzlich zugegen ist, nimmt die Adoration derer entgegen, die in der Messe auch keine *communio* des Leibes und Blutes Christi haben.

Hiemit schliesst sich die vorliegende Reihe comparativer Gedanken über das Abendmahl, die gern für das genommen seyn möchten, was sie heissen, und deren Mittheilung ihren Zweck erreicht haben würde, wenn der eine und andere Gedanke Anlass zu weiterer Erörterung gäbe.

Die Sache Baumgartens.

Von **K. Ströbel.**

Auf Grund der Schriften:

Die Sache des Professors D. Baumgarten in Rostock theologisch und juristisch beleuchtet von D. Fr. Delitzsch und D. Ad. von Scheurl, Proff. in Erlangen. — Erlangen (Bläsing) 1858. 92 S. gr. 8.

Beleuchtung des über Dr. Baumgartens Lehrabweichungen abgegebenen Consistorial-Erachtens. Von Dr. J. Chr. K. v. Hofmann, ord. Prof. d. Theol. in Erlangen. — Nördlingen (Beck) 1858. 58 S. gr. 8.

Eine kirchliche Krisis in Mecklenburg. Von M. Baumgarten, Dr. d. Theol. Braunschweig (Schwetschke u. Sohn) 1858. 169 S. gr. 8.

[Hr. D. v. Hofmann u. die Actenstücke Baumg. betr. Ein neues Vot. v. A. Brömel, Super. — Berl. (Schlawitz) 1858. gr. 8. 7½ Ngr.]

Das Urtheil über den Ausgang von Baumgarten's Sache kann, wenigstens bei den räumlich ferner stehenden evangelischen Theologen, im Wesentlichen wohl kein anderes seyn als das bereits von D. Guericke in der Redactions-Anmerkung zu einem Aufsatze Brömel's (H. III. d. Zeitschr.

v. 1858, S. 565) ausgesprochne. Namentlich in dreifacher Hinsicht muss man „tief das an D. Baumgarten Geschehene und seine Folgen beklagen.“ 1) Wäre Baumgarten als Kirchenlehrer wegen häretischer Theologie nach dem Urtheile der h. Schrift, beziehungsweise der symb. B. B., — oder wäre er als Staatsbürger wegen revolutionärer Politik nach den Aussprüchen bestehender Landesgesetze in Anspruch genommen worden, so wüsste man doch, um was es sich *re vera* handle. Aber keins von jenen beiden ist wirklich der Fall, wie der mit den Verhältnissen wohl bekannte Dr. Delitzsch in dem oben genannten Syngramma darthut. Genaue und überlegende Kenntniss von diesem Schriftchen zu nehmen ist unerlässlich für Jeden, der ausserhalb (vielleicht auch innerhalb) der Gränzen Mecklenburgs Interesse an der Sache nimmt; — der Werth dieser theologisch-juristischen Arbeit ist auch bereits thatsächlich anerkannt: vor mir liegt der zweite Separatabdruck a. d. Zeitschr. f. Protest. u. K. Einen wohlthuenden Eindruck macht insbesondere die „theologische Beleuchtung,“ mit dem Motto aus Mathesius: „Harte Worte aus einem gelinden Herzen sind bei Gott und Menschen wohl zu verantworten.“ Delitzsch erklärt sich gegen Baumgarten — und das ist's gerade, was seinen Worten selbst bei anders Urtheilenden Beachtung verschaffen muss. Denn mit grösster Freimüthigkeit und Gerechtigkeit nach beiden Seiten hin, dabei mit fühlbarer Wärme und Theilnahme gegen die handelnden Personen, stellt er die mecklenburger Vorgänge in ihr eigentliches Licht. Ob er es damit Allen recht gemacht? Den Dank Vieler, und gewiss nicht der Schlechtesten, hat er sich unzweifelhaft erworben. — Fassen wir nun kurz zusammen, was Dr. D. mittheilt! Der Berufung Baumgartens standen „schwere Bedenken zwiefacher Art“ entgegen; einmal theologische, die aber „sein (B.'s) entschiedenes Bekenntniss, dass er kein Land wisse, in dessen kirchlichen Organismus sich seine theologische Thätigkeit so leicht einfügen könne, wie Mecklenburg mit seiner durch keine fürstenwillige Unionsmacherei beeinträchtigten luherischen Landeskirche, niederschlug;“ sodann politische, „Bedenken, welche aus seinem schriftstellerischen und selbstthätigen politischen Auftreten erwuchsen“ — und mit denen „es schwerer hielt,“ denn „er verläugnete seine theologisch-politische (?) Ueberzeugung damals nicht, vielmehr interpretirte er sie offen und ehrlich, aber doch auch so ruhig und anspruchslos, dass die Befürchtung dahin schwand, er werde sie inmitten seiner neuen Wirksamkeit aggressiv geltend machen und entgegengesetzte Ansichten als Bornirtheit

brandmarken." Die politischen Bedenken waren sonach nicht gehoben; — „aber es gelang, auch diesen Bedenken ihre gegen Baumgarten's Berufung entscheidende Kraft zu benehmen." Schon hier werden die beiden Anstösse, von denen damals der politische offenbar das Uebergewicht hatte, als die trüben Wolken bezeichnet, die „sich allmälig zu einem Unmuthe der Enttäuschung zusammenballten, welcher endlich in so erschütternder Weise explodirt hat." Wir begegnen ihnen nach einigen Seiten wieder, nunmehr aber so, dass beide gleich stark hervortreten. Baumgarten hatte seine akademische Thätigkeit begonnen, „und der Anfang war ein schöner. Seine Vorlesungen übten nach und nach eine immer grössere Anziehungskraft auf die Studirenden aus. In seiner Apostelgeschichte veröffentlichte er ein Werk, welches bei aller Singularität allen nicht Voreingenommenen den Wohlgeruch einer geistesfrischen, ideenvollen, wahrhaft fördernden Theologie entgegentrug. Das Urtheil aller über diese geistige Schöpfung war ein sehr hohes. Dagegen begannen schon die im J. 1854—55 erschienenen Nachtgesichte Sacharja's die alten Bedenken aufzufrischen. Man stiess sich daran, hier so scheinbar heterogene Dinge, wie die schleswig'sche Sache und den türkischen Krieg, ausführlichst besprochen zu finden. Während die bekenntnisslose freie Association in Schutz genommen wird, muss die separirte luther. Kirche Preussens über sich das schonungslose Verwerfungsurtheil einer Secte ergehen lassen. Insofern Schleiermacher — lesen wir S. 48 — noch selbstbewusster und energischer immerdar bei allen religiösen und kirchlichen Fragen in den innersten, verborgensten Lebensgrund eindringt, als Luther, ist sein Ausgangspunkt reiner noch und paulinischer als der Luther's. Wenn nun, um nur noch Ein Beispiel anzuführen, in derselben Schrift die in der preussischen Staatskirche angestellten vertriebenen schleswig'schen Prediger wegen ihres Eintritts in die Union gerechtfertigt werden, und wenn der Verf. erklärt, dass er, selbst wenn er die unirte Abendmahlsformel gebrauchen müsste und der reinen Sacramentlehre keinen Ausdruck am Altar geben dürfte, seine Stellung in der unirten Kirche behaupten würde, so kann man sich nicht wundern, wenn unter allen seinen lutherischen Collegen von Rostock bis Erlangen und von da bis Dorpat ein Schrei des Entsetzens über diese unlutherische Weitherzigkeit laut ward." — Somit waren jene beiden Bedenken in ihrer ursprünglichen Stärke wieder vorhanden, „und doch erscheint das Vertrauen der mecklenburgischen Landesgeistlichkeit zu Baumgarten noch nicht gebrochen. Wie konnte es dennoch dahin kom-

men, dass dieses Verhältniss gestört und endlich zerrissen ward? Zwei Ereignisse gaben ihm den Todesstoss": das bekannte Votum Baumgartens über eine Candidatenarbeit, mit deren Thema es „auf Gewinnung einer Schriftlehre über die Berechtigung einer gewaltsamen Revolution" abgesehen war, — und sein calvinisirendes Auftreten gegen den Landeskatechismus (zuerst auf der Pastoralconferenz in Parchim). Also wiederum ein politischer und ein theologischer Grund neben einander! Ganz so finden wir es zuletzt noch in Baumgartens Entlassungsdekrete: „Wir können euch den Beruf eines akademischen Lehrers der evangelisch-lutherischen Theologie um so weniger länger anvertrauen, als ihr mit euren theologischen Lehrabweichungen zugleich politische Lehren der bedenklichsten Art verbindet, beziehungsweise aus den ersteren ableitet", — nur dass hier der politische Vorwurf weit hinter den theologischen zurücktritt. — Wer sollte nach diesem allen wohl glauben, Baumgarten sei in That und Wahrheit weder seiner Theologie, noch seiner Politik wegen entlassen worden? Und doch! Hören wir Delitzsch! „Man hat gesagt (heisst es S. 40), der eigentliche Hauptgrund dieser Katastrophe sei politischer, oder er sei hierarchischer Natur. Wir verneinen dies entschieden. Selbst in dem Ergebniss, zu welchem die gegen Baumgartens Lehre angestellte Untersuchung führte, können wir nicht den eigentlichen Hauptgrund erkennen. Dieser besteht einfach darin, dass das Verhältniss ein unleidliches geworden war. Die Nothwendigkeit eines Bruches stand den entscheidenden höchsten Autoritäten von vornherein fest. Und es war Baumgarten auch nicht verborgen, dass ein solcher Bruch beabsichtigt werde. Dass er in solcher Weise erfolgen werde, war seinen aussermecklenburgischen Freunden freilich ebenso schlechthin unbekannt, als ihm selber. Sie thaten aber das Ihre, ihn zu warnen. Sie ermahnten ihn, sein Auftreten für die Sache der geistlichen Freiheit, wofür er einen besondern göttlichen Beruf zu haben glaube, auf ein bescheideneres, erträglicheres Mass zu bringen. Denn die Masslosigkeit seines Auftretens, nur diese allein, ist, so weit wir die Sache durchschauen, der eigentliche Hauptgrund des erfolgten Bruches, und alles, was das Staatsministerium seit dem 16. April 1857 verfügte, war nur ein Mittel, für den als unerlässlich erkannten Bruch eine rechtliche Basis zu gewinnen, wobei man, um nicht zu meinen, dass es nur auf Gewinnung eines scheinbaren Rechtstitels abgesehen war, nicht ignoriren darf, dass allerdings in den entscheidenden Kreisen sich mehr und mehr die Ueberzeugung befestigt hatte, Baumgarten's Theo-

logie sei ihrer Grundrichtung nach eine unkirchlich individuelle und singuläre. Aber dieser eigenthümliche Charakter seiner Theologie wäre, wie sich daraus schliessen lässt, dass man ihn doch nicht erst im J. 1855 gewahr wurde, nichtsdestoweniger aber 5 Jahre lang unangefochten gelassen hatte, wahrscheinlich auch fernerhin getragen worden, wenn die tendentiöse Art und Weise der Geltendmachung sich nicht nach und nach gesteigert hätte und allzu provocirend geworden wäre, freilich nicht ohne äussere Anlässe, die wir, soweit unsere Kunde davon reicht, in Betracht gezogen haben.“ Das ist also nach Delitzsch die innere Seite des Herganges. Aus den theologischen und politischen Aergernissen, die an Baumgarten genommen wurden, wie aus denen, die er selbst an Personen und Zuständen Mecklenburgs nahm, war in dem zerfressenden Scheidewasser der Masslosigkeit von der einen und der Erbitterung (S. 30) von der andern Seite ein finsteres, unheimliches, feindseliges Wesen entstanden, das, je weniger einer Fassung und Definition fähig, desto ruheloser nach Benennung und Formulirung rang, um legitimirt vor einem competenten Forum erscheinen zu können; bis es endlich als theologisch-politische Lehrabweichung sich verkörperte, — ob aber auch auswies? auch beglaubigte? Aeusserlich, ach ja wohl! Aber darin liegt eben das tief zu Beklagende, dass der äusserlichen Klarheit die innerliche Wahrheit nicht entspricht. Brömel, v. Hofmannn, Baumgarten und viele Andere mit ihnen fassen den Vorgang ohne Weiteres als einen die Lehre betreffenden, und wer will sie darob tadeln? Die Sache erscheint ja wirklich so; nur ist sie im tiefsten Grunde nicht so. Keine „Lehrbildungen“, sondern Gebilde der „Masslosigkeit und Verbitterung, des Misstrauens und Unmuthes“ suchen bei der Kirche ihr Urtheil und Recht. Was Wunder, dass da Missverständnisse und Missdeutungen nach allen Seiten vorkommen? Nicht blos Baumgarten, auch das vielgescholtene Consistorial-Erachten und dessen Verfasser und Unterzeichner, ebenso die Geistlichen der parchimer Pastoralconferenz, der Oberkirchenrath und die höheren Instanzen erscheinen in einem ungünstig falschen Lichte. Und die möglichen Folgen? Die rostocker Vorgänge sind bereits theilweise auf die leidenschaftlichste Art ausgebeutet, namentlich von antichristlicher Seite her, und es bedarf vielleicht nur einer geringen Veranlassung, um sie, zum Schaden der ganzen evangelisch-lutherischen Kirche, zu einem Tummelplatz aller feindseligen Geister und unsaubern Affecten zu machen. Die Gemeine Christi soll sich zwar niemals scheuen, mit ihrem Herrn

durch Hass und Spott, durch gute und böse Gerüchte zu gehen; scheuen aber soll und möge sie sich, von denen, die draussen sind, jemals als eine solche erfunden zu werden, die, statt auf dem *status*, auf einem *praetextus causae* auch nur zu stehen scheint. — — 2) *„Nulla calamitas sola“!* Die eben dargelegte Beschaffenheit der Sache lässt schon von vornherein an der Rechtmässigkeit des Verfahrens gegen Baumgarten zweifeln. Unwillkührlich wendet sich die Theilnahme den klagenden Aeusserungen des Betroffenen zu: „Wie ist denn meine Verurtheilung zu Stande gekommen? Ich habe meine Richter nicht gesehen, ich habe nicht einmal gewusst, worauf ich verklagt bin, geschweige denn, dass ich mich hätte verantworten können. Es ist aber eine allgemeine Rechtsregel, dass niemand unverhörter Sache verurtheilt werden soll. Böhmer beruft sich dafür auf folgenden Ausspruch des Juristen Marcianus: *Divi Severi et Antonini M. rescriptum est, ne quis absens puniatur, et hoc jure utimur, ne absentes damnentur, neque enim inaudita causa quemquam condemnari aequitatis ratio patitur.* Ganz ebenso spricht sich das kanonische Recht aus, wie aus folgenden Sätzen erhellt: *„Non oportet quemquam judicari vel damnari priusquam legitimos habeat pruesentes accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina; habetur in decretis sanctorum patrum sancitum, non fore canonicum, quemquam sacerdotem judicare vel damnare, antequam accusatores canonice examinatos praesentes habeat; scriptum est, ante cognitam causam neminem esse damnandum; Deus noluit eundem esse accusatorem et judicem.“* (Krisis, S. 51. 52.) Man hat nun zwar die Massregel gegen Baumgarten „ein administratives Verfahren“ genannt; aber darf ein solches Verfahren auch in der Kirche Platz greifen? „Richtet unser Gesetz auch einen Menschen, ehe man ihn verhört und erkennet, was er thut?“ Wie es mit der neuen Theorie vom Administrativverfahren staatsrechtlich auch immer stehen mag, bringt nicht schon „der dürftigste Begriff von dem kirchlichen Organismus mit sich, dass auf dem kirchlichen Gebiete ein Administrativverfahren unstatthaft ist? Selbst die römische Kirche leugnet die Anwendbarkeit des Administrativverfahrens gegen den Inhaber eines Kirchenamtes.“ Doch nicht einmal auf diesem gefährlichen Standpunkte erscheint das Verfahren gegen Baumgarten gerechtfertigt, wie sich aus v. Scheurl's „juristischer Beleuchtung“ ergibt. „Um sich über die Amtsentlassung des Dr. Baumgarten ein richtiges und erschöpfendes Urtheil bilden zu können (sagt Dr. v. Sch.), muss man über zwei Fragen ins Reine seyn. Die eine lässt sich so fassen: ist die theo-

logische Lehre Baumgartens wirklich so beschaffen, wie das Entlassungsdekret es annimmt? Dies ist eine rein theologische Frage. Die andere Frage betrifft die Rechtmässigkeit des bei der Amtsentlassung des Prof. B. beobachteten Verfahrens. Sie ist offenbar eben so eine rein juristische Frage. Auf sie glaubte ich als Jurist mich streng beschränken zu sollen.“ Die weiteren Ausführungen gelangen schliesslich zu dem Resultate: „Es thut auch da, wo obrigkeitliches Einschreiten gegen eine wirklich die Grenzen rechter Lehrfreiheit überschreitende Lehrweise geboten erscheint, die sorgfältigste Rücksicht auf alle Anforderungen der Gerechtigkeit und Billigkeit, die umsichtigste Vermeidung auch des geringsten Scheins von Ungerechtigkeit noth. Und deshalb eben betrübt es mich tief, dass in der B.'schen Angelegenheit eine Regierung, deren Gewissenhaftigkeit und deren Eifer für das Wohl der Kirche ich hochschätze, ein Verfahren eingeschlagen hat, von dessen Rechtmässigkeit ich mich nicht zu überzeugen vermag.“ Scheurl geht aus von dem gleich von vornherein sich erhebenden „Zweifel, ob man es mit einer Massregel der Staatsgewalt gegen Prof. B. als Staatsdiener, oder mit einer Massregel des landesherrlichen Kirchenregiments gegen denselben als einen akademischen Kirchenlehrer zu thun hat?“ Es werde zwar „mit grösster Bestimmtheit das Erstere versichert: B. sei als landesherrlicher Diener im Administrativ-Wege entlassen worden; das betreffende Rescript enthalte lediglich eine landesherrliche regiminelle Verfügung, keine richterliche Entscheidung oder Verurtheilung; darum spreche es auch keine Amtsentsetzung des Prof. B., sondern nur eine Entlassung von seinem Amte, eine Verabschiedung desselben aus.“ Die Sache verhalte sich aber in der Wirklichkeit anders. Die Motivirung der Entlassung sei in dem Rescripte so gefasst, dass sie, wenn auch unwillkührlich, eine Verurtheilung des Entlassenen ausdrücke. Sie sei keineswegs, wie behauptet werde, als eine *nur* wegen B.'s Unfähigkeit für sein Amt erfolgte dargestellt, sondern nach der wirklichen Fassung des Rescripts ist sie eine wegen gröblicher absichtlicher Verletzung der Amtspflichten, wegen meineidigen Verhaltens geschehene, und geht vermöge der Klausel hinsichtlich des Gehalts offenbar über eine blosse administrative Amtsentlassung hinaus und in eine richterliche Strafverfügung über. „Sie ist nicht eine *honesta*, sondern eine *ignominiosa missio;* nur eine Entlassung der ersteren Art aber kann rechtmässiger Weise auf Grund eines einseitig administrativen Verfahrens, ohne Gehör und Vertheidigung des Betheiligten und ohne richterliche Verurtheilung desselben er-

folgen. Das Recht des Staatsdieners auf Ehre ist ebenso unverletzbar, als sein Recht auf das Diensteinkommen.“ Scheurl fährt sodann weiter fort: „Ich habe bisher, der Regierungsschutzschrift folgend, das Verfahren gegen Prof. B. lediglich unter dem Gesichtspunkte eines Administrativverfahrens gegen Staatsdiener betrachtet. Allein Dr. B. war Prof. der Theologie, d. h. akademischer Lehrer der Kirche, und ist wegen Lehrabweichung entlassen worden. Es ist dies ferner unter ausdrücklicher Berufung auf die mecklenburgische Kirchenordnung geschehen. Gestattet diese Kirchenordnung die Entlassung eines Prof. d. Theol. an der Universität Rostock wegen Lehrabweichung auf dem Administrativwege, wie er gegen Staatsdiener auf Grund angenommener Dienstesunfähigkeit eingeschlagen werden kann?“ Diese Frage beantwortet Scheurl anders, als sie von Baumgarten und als sie von dessen Gegnern beantwortet wird. Nach einer längeren Erörterung sagt er: „Soviel ist also allerdings ganz gewiss: die B.'sche Sache konnte zu richterlicher Behandlung nach der Kirchenordnung von 1552 (1602) an das Consistorium nicht gelangen. Und da dieses in der That nach den obigen Ausführungen für das kirchenordnungsmässige Verfahren in dieser Sache wesentlich gewesen wäre, so kann man wohl zugeben, dass dasselbe schon aus diesem Grunde in der vorliegenden Angelegenheit nicht eingehalten werden konnte.“ Es sei das aber nicht „der eigentliche Grund jener Unmöglichkeit,“ welcher vielmehr in Luthers weisem Ausspruche: „Fürschreiben und Nachthun ist weit von einander“, liege; — die Frage, ob die hier in Betracht kommenden Bestimmungen der mecklenburgischen Kirchenordnung auch wirklich je „in Schwang und Brauch kommen“ wären, möchte zu verneinen seyn. „Die Geschichte weiss von keinem einzigen Falle genauer Anwendung derselben. Wie dem aber auch seyn mag: wenn auch jenen Bestimmungen für ältere Zeiten wirkliche Geltung zugeschrieben werden kann; in neueren Zeiten hatten sie dieselbe gewiss nicht mehr. Die kirchenrechtliche Anschauung, deren Ausflüsse sie waren, ist eine völlig veraltete. Sie ist es so sehr, dass offenbar auch Manche, die sie heutzutage wieder zur Geltung bringen möchten, nicht im Stande sind, sich ihres wahren Gehaltes klar bewusst zu werden. Dieser besteht darin, dass a) Häresie an und für sich selbst, abgesehen von einer amtlichen Lehrverpflichtung, ein Verbrechen, und zwar ein mit bürgerlichen Strafen zu ahndendes Verbrechen sei, und b) dass es Kirchengerichten zukomme, theologische Lehrstreitigkeiten in richterlicher Weise zu entscheiden.

Es ist dies also eine Rechtsanschauung, die sich wesentlich von dem Rechtsbewusstseyn unterscheidet, dass jedes kirchliche Lehramt, im weitesten Sinne des Worts, eine disciplinarisch zu handhabende rechtliche Verpflichtung zu schriftmässiger und bekenntnisstreuer Lehre in sich schliesse, und dass auch sonst Staat und Kirche mit bürgerlicher Strafe und Kirchenzucht gegen Angriffe auf das Christenthum, welche öffentliches Aergerniss geben, einzuschreiten Recht und Pflicht haben." Und so findet es denn Scheurl doppelt verfehlt, dass sich das Entlassungsdekret vom 6. Jan. 1858 auf die Kirchenordn. von 1552 u. 1602 berief und stützte. „Es hätte dieses schon deshalb nicht thun sollen, weil es sich wohl bewusst war, dass das von diesen Kirchenordnungen vorgeschriebene Verfahren weder eingehalten worden war, noch eingehalten werden konnte. Auf materielle Bestimmungen von Gesetzen, welche für deren Handhabung ein richterliches Verfahren vorschreiben, kann man sich nicht stützen, wenn man dieses Verfahren nicht zu beobachten vermag, sondern statt dessen ein ganz einseitiges administratives Verfahres einschlagen zu müssen glaubt. Man hätte sich aber auf dieselben auch deshalb nicht berufen sollen, weil sie in der That längst antiquirt sind, und also auch dann nicht anwendbar wären, wenn das darin vorgezeichnete Verfahren buchstäblich beobachtet werden könnte." Eben so sehr ist aber auch Dr. B. „in einem grossen Missverständnisse hinsichtlich des wahren Sinns der Consistor.-Ordn. v. 1570 befangen, wenn er (Krisis, S. 9 ff.) die Freisinnigkeit preist, womit sie die Symbole zurückstelle und lediglich auf die h. Schrift als Entscheidungsnorm verweise, wobei er sich als den wahren Sinn dieses Kirchengesetzes das vorzustellen scheint, dass ein der Lehrabweichung Angeschuldigter nur dann verurtheilt werden dürfe, wenn es gelungen sei, ihn auf eine schlechthin unwidersprechliche Weise der Unvereinbarkeit seiner Lehre mit der h. Schrift zu überführen, was natürlich nie möglich wäre, weil die h. Schrift zwar für diejenigen, welche sich vom h. Geiste willig in das richtige Verständniss derselben einführen lassen, hinlänglich deutlich ist, keineswegs aber für den nur sich selbst vertrauenden menschlichen Verstand. Er übersieht gänzlich, dass in den von ihm angezogenen Stellen nur von Lehrstreitigkeiten die Rede ist, nicht von Fällen einer Abweichung von der durch symbolische Feststellung allem Streit innerhalb der Kirche entzogenen Lehre. Die Kirchenordn. von 1552 geht von der zweifellosesten Gewissheit aus, dass die in den Symbolen der Kirche formulirte Lehre mit der Lehre der h. Schrift vollkommen identisch sei. Unser

Gemüth ist auch nicht, sagt sie, eine andere Lehre anzunehmen oder fürzugeben, denn allein die einige ewige Lehre, die Gott seiner Kirche durch seinen eingebornen Sohn geoffenbaret hat, die in der Propheten und Aposteln Schrift gefasset ist, und in diesem Verstand, der in den Symbolis Apostolico, Niceno und Athanasii ausgedrückt ist, mit welchen gleichstimmen Lutheri Catechismus und Confessio, und die Confessio, dem Kaiser zu Augsburg überantwortet Anno 1530, und wie diese Lehre, durch Gottes Gnade, einträchtiglich in den Kirchen der Sächsischen Lande, als zu Lübeck, Hamburg, Lüneburg und anderen dergleichen geprediget wird, mit welchen wir Gott zu Ehren und zu vieler Menschen Seligkeit begehren, Einträchtigkeit zu halten. — Eine Berufung auf die h. Schrift gegen diese Symbole konnte die Consist.-Ordn. v. 1570 nicht zulassen wollen; eben von dem Dogma *de perspicuitate et sufficientia scripturae sacrae* aus, dessen schlechtes Verständniss Hr. Dr. B. besonders uns Juristen vorwirft, war man damals vollkommen überzeugt, und kann, ja muss man es auch heutzutage seyn, dass es den Urhebern der altkirchlichen und lutherischen Symbole am rechten Schriftverständnisse nicht gefehlt habe. Aber es waren ja neue, in jenen Symbolen noch nicht, wenigstens nicht präcis entschiedene Lehrstreitigkeiten denkbar. Für deren Entscheidung konnte dann natürlich nur auf die h. Schrift verwiesen werden. Allerdings wird dabei gewissenhafte und gründliche Schriftforschung vorausgesetzt. Aber was dann mittelst dieser die Kirchenräthe und die von ihnen zugezogenen Theologen als richtige *forma* der Lehre erkannt und festgestellt haben, dem sollten nach der Consist.-Ordn. von 1570 die streitenden Theile sich bei Strafe der Landesverweisung unweigerlich unterwerfen müssen. Der in diesen Bestimmungen enthaltene Schutz der theologischen Lehrfreiheit ist also nicht so gross, als Hr. Dr. B. meint, und ist er sehr in Irrthum, wenn er glaubt, nach der Consist.-Ordn. v. 1570 hätte das Ministerium das Consistorium nicht fragen dürfen, ob seine Lehren mit den symbolischen Büchern der Landeskirche, sondern nur, ob sie mit der h. Schrift übereinstimmen.“ — Nach diesen, die Beantwortung der eigentlichen Hauptfrage (nach der Absetzbarkeit theologischer Professoren auf dem Administrativwege) nur vorbereitenden Erörterungen heisst es dann weiter: „Unstreitig hat jeder theologische Universitätslehrer einen hochwichtigen kirchlichen Beruf auf sich; aber das macht die Professuren der Theologie noch keineswegs zu eigentlichen Kirchenämtern im rechtlichen Sinne des Worts. Demnach kann ich in der besonderen Eigenschaft B.'s

als Professors der Theologie kein rechtliches Hinderniss für das Einschreiten gegen denselben im Administrativwege finden. Dr. B. meint (Krisis, S. 150), wenn man Professoren der Theologie als Staatsdiener bezeichne, so sage man damit, ihr kirchlicher Beruf sei nur Nebensache. Er verwechselt dabei Beruf und rechtliche Stellung. Alle Professoren müssen es als ihren Hauptberuf ansehen, der Wissenschaft zu dienen, und als Christen werden sie es als ihren Hauptberuf ansehen, damit Gott dem Herrn zu dienen. Damit ist es aber sehr wohl vereinbar, dass sie ihre rechtliche Stellung als die von Staatsdienern betrachten. Wer dem Staate in rechter Weise dient, dient damit Gott selbst, und insofern er an einer der Kirche dienenden Staatsanstalt arbeitet, dient er auch der Kirche. Staatsdienst und Kirchendienst schliessen einander nicht aus." Wohl nicht jeder wird mit dieser, nur ein ganz winziges Körnlein Wahrheit enthaltenden, in der Hauptsache aber entweder auf Absorbirung der Kirche durch den Staat, oder auf einen Widerspruch mit Matth. 6, 24 hinauslaufenden Meinung einverstanden seyn; ich führe sie auch nur an als Beweis, wie tief man auf die Rechtsanschauungen des mecklenburg. Kirchenregiments eingehen kann, ohne doch B.'s Entlassung rechtlich begründet zu finden. Denn Scheurl knüpft an obige Aeusserungen doch immer wieder die Bemerkung: „Was aber durch die Statthaftigkeit eines administrativen Verfahrens gegen Prof. D. B. im Allgemeinen wiederum noch keineswegs entschieden ist, das ist — die rechtliche Zulässigkeit seiner Amtsentlassung wegen angeblicher Verletzung seiner Lehrverpflichtung ohne vorgängiges Gehör und ohne vorgängige Verwarnung", — und gerade das ist's, was man auch vom theologischen Standpunkte so sehr beklagen muss. Man hat blos die Anklage gegen Dr. B. zu Worte kommen lassen, ihm aber keinen Raum zu seiner Vertheidigung gegeben. Das ist gegen Sinn und Meinung unserer deutschen und evangelischen Vorfahren; „eines Mannes Rede ist keines Mannes Rede; man muss sie hören beede!" Die Verweigerung rechtlichen Gehörs „hat Hrn. D. B. nunmehr auf den Gedanken gebracht, in der kirchlichen Competenz der Landstände das geordnete Mittel zur Lösung zu suchen, worüber er sich (Krisis, Abschn. 3, S. 101—144) ausführlich verbreitet. Die Meinung, welche er S. 118 ausspricht: Die Repräsentation der Gemeinde in den Landeskirchen werde von den Landständen gebildet, ist ein alter Irrthum, welchen man namentlich durch die Ausführungen Eichhorn's in seinen Grundsätzen des Kirchenrechts für längst widerlegt und abgethan halten durfte." Darum ist

es höchst bedauerlich, dass Dr. B. sich zu diesem Auswege hingetrieben fühlt. „Daraus, dass die Landstände in der Reformationszeit, wie Hr. D. B. ganz richtig sagt, ein inneres Verhältniss zur Kirche gewonnen hatten, folgt nicht im mindesten, dass sie auch in der Gegenwart als Landstände irgend welchen besondern kirchlichen Beruf haben. Die Kirche müsste völlig im Staate aufgegangen seyn, wenn Landstände Repräsentanten der Gemeinde in der Landeskirche seyn sollten. Selbst insoweit sie berechtigt sind, an einer die Kirche betreffenden Staatsgesetzgebung Theil zu nehmen, üben sie dabei nur politische, keineswegs kirchliche Rechte aus. Allerdings sind sie auch Hüter der kirchlichen Rechtsordnung, soweit sie auf Staatsgesetzen beruht, aber wieder nur kraft ihrer allgemeinen politischen Berechtigung, nicht kraft eines besonderen kirchlichen Berufs. Wenn der Landesherr als solcher (?) Kirchenoberer ist, so hat er eben als solcher eine doppelte Gewalt, und kann die Kirchengewalt rechtmässiger Weise nur so ausüben, dass er die amtliche Führung des Kirchenregiments in die Hände eigener kirchlicher Behörden legt. Damit ist also die nöthige Selbstständigkeit des kirchlichen Organismus vereinbar. Diese würde aber völlig zerstört werden, wenn Landstände die Gesammtheit der Kirchengemeinden dem Kirchenregiment gegenüber repräsentiren sollten. Gerade darin liegt ein wesentlicher, wahrer Fortschritt der neuern Zeit, dass sie die trübe Mischung des Kirchlichen und Politischen, worin die Vorzeit befangen war, im Allgemeinen mehr und mehr zu überwinden und mit klarem Bewusstseyn zu scheiden strebt, was dem staatlichen und was dem kirchlichen Gebiete angehört. Jeder Rückfall in jene alte Verworrenheit beider Gebiete ist höchst beklagenswerth, und kann nie verfehlen, üble Früchte zu tragen. Insbesondere könnte kaum etwas mehr beitragen, die kirchlichen Wirren der Gegenwart auf die heilloseste Weise zu steigern, als wenn der Grundsatz zur Geltung käme, dass zu ihrer Lösung Landstände als Repräsentanten der Kirchengemeinde des Landes mitzuwirken berufen seien." Hieran schliesst Scheurl den Wunsch: „Möchten wir hoffen dürfen, dass die Grossherzogl. Mecklenb. Regierung durch rechtzeitige, selbstständige Ordnung der B.'schen Sache a u f d e m W e g e d e s R e c h t e s der Ausführung jenes unglücklichen Gedankens des Betheiligten, sie zu einem Gegenstand landständischer Verhandlungen zu machen, zuvorkommen werde." Dass der bezeichnete Weg eingeschlagen werden möchte (und nicht blos wegen möglicher landständischer Einmischung), ist gewiss auch der heisse Wunsch sehr Vieler von denen, die das

Wohl der gesammten Kirche auf dem Herzen tragen. Es handelt sich hierbei nicht etwa um ein schwächliches Nachgeben gegen den Zeitgeist, — gerade das Gegentheil! Achtet wirklich, wie behauptet wird, die mecklenb. Kirchengewalt nicht auf „das Geschrei in Deutschland", so handelt sie darin gerecht und edel; denn wen allerorten und allerzeiten solches „Geschrei" freigelassen, wen gekreuzigt haben will, wissen schon die Schulkinder aus der Passionshistorie, die Erwachsenen auch noch aus anderen, zum Theil selbst, namentlich an Kirchendienern, erlebten Geschichten. Erst kürzlich sind wir z. B. wieder an das Schicksal des preussischen Oberconsistorialraths Herm. Dan. Hermes erinnert worden, der im J. 1797, „nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III., ohne irgend einen andern Vorwurf, als dass er ein Finsterling sei, ohne Untersuchung und ohne Pension, durch Cabinetsordre cassirt wurde" (Volksbl. f. St. u. L., 1858, Nr. 52, wo auch eine, von Wohlwollen und Seelengüte zeugende, Predigt des schuldlos gestraften Mannes mitgetheilt und noch bemerkt wurde, „dass der sanfte Bekenner nicht lange brodlos blieb. Er wurde als Professor und Kirchenrath nach Kiel berufen. Auch dort von der Aufklärung heftig angefeindet, ward er von dem alten Wandsbecker Boten in einem eigenen plattdeutschen Schriftchen vertheidigt. Er starb d. 12. Novbr. 1807, 76 Jahre alt"). Auch die spätere Zeit erzählt von theologischen Professoren und anderen Kirchenlehrern, die pensionslose Absetzung ohne Urtheil und Recht, zum Theil noch Härteres erleiden mussten; — doch das sind ja allbekannte Dinge aus der Unionsgeschichte. In den eben erwähnten Fällen vernahm man gleichfalls ein „Geschrei in Deutschland", nur ein dem jetzigen entgegengesetztes, ein wohlgefälliges, beifalljauchzendes, zum Fortfahren ermunterndes, wie es auch der mecklenb. Regierung entgegengeschallt seyn würde, hätte sie ihr Verfahren statt gegen Baumgarten, gegen gewisse andere, den Meistern des „Geschreis" schon längst missliebige Männer gerichtet. Wenn je, so gilt gerade in solchen Fällen des Dichters warnender Zuruf: „Lasst euch nicht irren des Pöbels Geschrei!" Aber etwas ganz anderes, als das immer und immer nur nach Ungerechtigkeit lechzende Pöbelgeschrei, ist der Ruf: „*Jus est ars boni et aequi*", aus dem Munde Solcher, die vom tiefsten Schmerz ergriffen werden, wenn evangelisch-lutherische Kirchenbehörden, und wäre es nur scheinbar, dem gewaltthätigen Vorbilde einer mit Christenverfolgung anhebenden und mit Christenverfolgung schliessenden Aufklärungsregierung nachzufolgen im Begriff stehen. — 3) Es bleibt noch die von

Scheurl vorangestellte „rein theologische Frage“ übrig, und da ist es jedenfalls gerathen, gleich von vornherein die politische Appendix ein für allemal kurz abzumachen. Es ist vom Uebel, wenn sich Theologen handelnd in die Politik mischen, aber wenigstens von eben so grossem Uebel, wenn sie über *politica* zu urtheilen berufen werden. Dort wie hier liegt die Gefahr der Verwechselung und Vermischung des Geistlichen und Weltlichen, des göttlichen und menschlichen Rechts allzunahe. Früher ist das wohl anders gewesen, und heute noch könnte, ja sollte es anders seyn; aber weil es nun einmal ist, wie es eben ist, so gilt für den vorliegenden Fall unstreitig Dr. v. Hofmanns Bemerkung: „Ob Dr. B. politische Anschauungen und Grundsätze hat, deren Vertretung ihn staatsgefährlich macht, (ist) eine Frage, welche sich das grossherzogliche Ministerium auch ohne ein Consistorial-Erachten hätte beantworten können.“ (Beleuchtung, S. 3.) Gesetzgeber und Diplomaten haben vielfach einen ganz andern Glaubensartikel „von der weltlichen Obrigkeit“ aufgestellt, als die Propheten und Apostel; — nach wen sollen sich nun die Theologen richten? Oder sollen sie blos den Satzungen jener das Aus- und Ansehen geben, als wären es Aussprüche dieser? D. Guericke äussert (a. a. O.) über unsern Fall: „Das politische Vorwenden ist ja offenbar nichtssagend,“ — hat er nach biblischer Betrachtungsweise Recht? Oder sind B.'s politische Anschauungen wirklich noch schriftwidriger, als z. B. die neumodische „Legitimitätstheorie“ mit ihrem bis zur indirekten Verhöhnung gesteigerten Widerspruche gegen Gott und sein Wort? Sind vor 1848 niemals Fälle vorgekommen, wo der apostolische Befehl, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, für revolutionär, die unerschütterliche Treue gegen den König aller Könige für Auflehnung gegen die rechtmässige, irdische Auctorität, und bereitwilliger Abfall vom Glauben und Evangelium als ein Kennzeichen des rechten Unterthanengehorsams angesehen wurde? Die Theologen mögen doch ja das weltpolitische Präsens so lange unberührt und unkritisirt lassen, bis sie dessen Radix, das religionspolitische Präteritum, vollständig durchconjugirt, verstanden und *in usum et fructum* vertirt haben. — Was nun Dr. B.'s theologische Lehrabweichungen betrifft, so hat man vor allen Dingen auf dasjenige zu achten, was er selbst in der „vorläufigen Erklärung“ wider einen aus Schwerin datirten Artikel der Augsb. Allgem. Zeit. als seine Eigenthümlichkeit bezeichnet. Es heisst da: „Der schweriner Artikel beklagt sich mehrfach über die widerspruchsartige Natur meiner Lehren und Grundsätze, und dieselbe Beschwerde führt auch das Con-

sistorialerachten an mehr als einer Stelle. Mir scheint dies ein höchst bedenklicher (?!) Umstand zu seyn. Ich nehme für meine Theologie keinen Ruhm in Anspruch, hege auch von meiner Begabtheit eine geringere Meinung, als der verehrl. Ref. in Schwerin; indessen wenn Gott mir Etwas für die theologische Wissenschaft verliehen hat, so ist es das Unvermögen (?!), irgend ein Einzelnes in der Theologie für sich zu fassen und darzustellen. Ich weiss hundert Dinge und hundertmal thue ich als wüsste ich sie nicht, so lange (!) ich nicht genau den Ort anzugeben im Stande bin, wohin ein Jedes zu stellen ist. Darum gibt es in meiner Theologie keine einzelnen Sätze und Artikel (!). Wenn mir daher Jemand den Vorwurf macht, dass Einzelnes mit Einzelnem in Widerspruch steht, ohne im Stande zu seyn, die Genesis dieser Widersprüche mir nachzuweisen, so sage ich ihm kühn und frei: Du verstehst mich nicht; du magst ruhig an mir vorübergehen und mich an meinem Ort stehen lassen, aber meine Theologie zu beurtheilen oder gar zu verketzern, dazu bist du nicht der Mann." (Krisis, S. 162.) Es ist dies auch Hrn. Dr. v. Hofmanns Standpunkt —: jeder einzelne Glaubenssatz soll stets nur nach seiner Stellung im und zum „Lehrganzen" betrachtet und gewürdigt werden. Grundsätzlich ausgedrückt heisst das nichts anders als: Jede wissenschaftliche Theologie trägt, wie den Schlüssel zu ihrem Verständnisse, so auch den Massstab zu ihrer Beurtheilung in sich selbst. Diesem Grundsatze aber muss die evangelische Kirche der deutschen Reformation aufs entschiedenste widersprechen, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, — weil er die alleinige normative Auctorität der heiligen Schrift zur Illusion macht. In dieser formalprincipiellen Differenz liegt der Hauptanstoss der Baumgarten'schen Theologie; die einzelnen „Lehrabweichungen" sind nur Ausflüsse des Grundgedankens, der sie auch allesammt beherrscht. Ob aber eben über die Grunddifferenz eine solide Verständigung mit Dr. B. möglich sei, ist eine Frage, die sich noch nicht ohne weiteres verneinen lässt, wenn man auch die entgegenstehenden Schwierigkeiten nach ihrer vollen Höhe misst. Solcher Schwierigkeiten sind vornehmlich folgende: a) Die Beurtheilung seiner Theologie aus ihr selbst verlangt Dr. B. aus dem subjectiv-unumstösslichen Grunde, weil er der unerschütterlichen Ueberzeugung lebt, die *analogia doctrinae* dieser Theologie sei durchweg identisch mit der Schriftanalogie. Solche unumstössliche Ueberzeugung kann aber doch nur er selbst für seine Person haben; einem Andern sie schon *a priori* zuzumuthen, wäre ja ein direkter Widerspruch gegen das

evangelische Formalprincip. Gleichwohl fordert Dr. B., um ihn beurtheilen und widerlegen zu können, müsse man sich auf seinen Standpunkt stellen. Was heisst das anders, als den Beurtheiler gleich von vorn herein in eine *petitio principii* verstricken und ihm die richtige Norm der Beurtheilung aus den Händen winden? Ich weiss nicht, ob ich mich irre; aber nach meinem besten Dafürhalten hat Dr. B. durch die gestellte *conditio sine qua non* jedes biblische Urtheil über seine Theologie abgelehnt und factisch unmögiich gemacht. b) Dr. B.'s Stellung zur h. Schrift ist eine wesentlich andere als die der Reformatoren. Weil und nachdem Luther in dem einfachen Wortlaute des biblischen Textes die Wahrheit gefunden hatte, hielt er an der Schrift als höchster Glaubensnorm fest; als Abschluss und Resultat seines vertrauten Umgangs mit den Propheten und Aposteln stellte er deren canonische Geltung hin. Wie ist's dagegen bei Dr. B.? Er nimmt das evangelische Formalprincip zur Voraussetzung, zum Postulate, seines Suchens nach der Wahrheit: weil die h. Schrift Glaubensregel ist, so will er Glauben und Lehre aus ihr ermitteln. In dieser Umkehrung des eigentlichen Verhältnisses liegt wenig Weisheit und viel Aberglaube. Wer leistet denn Gewähr und Beweis für die Normativität der h. Schrift, ja warum heisst sie denn überhaupt nur die „heilige“, wenn ihr Inhalt nicht bereits erkannt, sondern erst, und immer wieder von neuem, erforscht werden muss? Hätten die Reformatoren Dr. B.'s Anschauung getheilt, so würden sie das glaubensrichterliche Ansehen der Tradition nicht verworfen haben; denn nach dieser Anschauung ist auch die h. Schrift blos eine traditionelle Auctorität. c) Eng damit zusammenhängend ist B.'s Ansicht von den symbolischen Büchern; es ist dieselbe, der schon der tübinger Theolog Dr. Weismann sein *Sidyroxylon Confessionis Fidei, retentae quidem, at neminem obligantis* entgegensetzte. Was juristischerseits mit Grund gegen dergleichen Vorstellungen eingewandt wird, ist oben nach Scheurl beigebracht worden. Theologisch sind sie wo möglich noch schwerer zu begreifen, — wenn man sich eben nicht geradezu von vornherein auf den Standpunkt ihrer Vertheidiger stellen, somit auf jedes selbstständige Urtheil verzichten will. Dr. B. hält eine Berufung von den symb. B. B. an die h. Schrift nicht blos für zulässig, sondern sogar für geboten durch das evangelische Formalprincip. Das ist nun zwar eine nothwendige Consequenz seines Standpunktes, aber eben so gewiss auch eine Meinung, für welche der reformatorischen Betrachtungsweise jedes Verständniss fehlt und fehlen muss, — weil Luther's und Dr. B.'s Bibel in

That und Wahrheit nicht ein und dasselbe Buch sind. Luther besass eine klare, sich selbst auslegende, zu allen Zeiten das Nämliche verkündende Schrift; die baumgarten'sche ist von diesem allen das Gegentheil. Für die Reformatoren ist der Inhalt der symbolischen Bücher Eins mit dem Inhalte der h. Schrift; für Dr. B. ist es zweierlei. Nach B. gibt es ein protestantisches Recht, sogar gegen die Thesis und für die Antithesis der Bekenntnissschriften an die Bibel zu appelliren; nach reformatorischer Anschauung ist dies vermeinte Recht, allermindestens! — eine papistische „*cavillatio*", eine wissentliche und absichtliche „Sophisterei". Der B.'schen Berufung von den Symbolen auf die h. Schrift hätten die Reformatoren durchaus keinen andern Sinn abgewinnen können, als den einer papistischen *appellatio a scriptura male informata ad scripturam melius informandam,* zu deutsch, einer Berufung von Gottes Wort auf Baumgartens Menschensatzungen. — Hoffentlich wird mir nun niemand den Vorwurf einer Verkleinerung des vorliegenden Dissensus machen; ich will indess, um jedem Zweifel vorzubeugen, auch noch einige Folgerungen aus dem Obigen ziehen. Die erste betrifft das bekannte Consistorial-Erachten. (Vgl. Delitzsch, a. a. O., S. 41 ff.; Baumgarten, a. a. O., 2. Abschn.: „Das über mich verhängte Urtheil und das Consistorialerachten über meine angeblichen Lehrabweichungen"; v. Hofmann, Beleuchtung u. s. w.) Was sich mit Fug und Recht daran aussetzen lässt, ist den eben genannten drei Theologen nicht entgangen. Dagegen kann nicht getadelt werden, dass es artikelweise zu Werke gegangen (denn das ist von jeher kirchlicher Brauch gewesen), — auch nicht, dass es, gemäss der „Fragestellung des Ministeriums, lediglich auf das Verhältniss von B.'s Lehren zu dem Inhalte der symb. B. B." Rücksicht nimmt (worin noch kein Schein von „Verstoss gegen das lutherische Schriftprincip" liegt), — ferner nicht, dass es unterliess, „den gemeinkirchlichen Aufzug und den individualistischen Einschlag in B.'s Theologie auseinanderzufasern" (dazu hatte es keine Befugniss), — endlich auch im mindesten nicht deswegen, dass es kein „synoptisches Verfahren" wählte in Bezug auf die „vielen Stellen" in B.'s Schriften, die „so unvorsichtig und so herausfordernd kühn ausgedrückt sind, dass sie, um nicht gerechtem Gerichte zu verfallen, der Zurechtstellung durch andere bedürfen." (Was liesse sich durch ein solches Verfahren nicht alles zurechtstellen?) — Eine zweite Folgerung trifft die Art, wie B.'s Theologie bisweilen vertheidigt wird. Wenn z. B. Dr. v. Hofmann in seiner Beleuchtung des Consist.-Eracht. „nicht umhin kann, zu bekennen, dass

er mit B.'s Weise des Lehrens und Wirkens bei weitem nicht übereinstimme" (vgl. Delitzsch, a. a. O., S. 43), und dennoch diese „Weise" überall gegen das Consistorium in Schutz nimmt, so kann man in seinen Erörterungen kaum mehr als eine *argumentatio ad hominem* finden. Auch hat die Methode seines Verfahrens (die Auslegung der antisymbolisch klingenden Aussprüche B.'s durch symbolischklingende oder durch eigenmächtige Interpretation) doch nur einen gewissen Schein von Berechtigung. Einmal gewährt sie keine Bürgschaft ihrer Richtigkeit: Dr. v. H. kann (nach dem Grundsatze: *quisque suorum verborum interpres*) nicht dafür einstehen, dass B. gerade die incriminirten Stellen seiner Schriften durch die nicht incriminirten auslegt; es könnte ja auch das Umgekehrte der Fall seyn. Aber sogar wenn B. selbst (wie vielleicht aus einigen Stellen seiner „Krisis" zu schliessen wäre) die H.'sche Auslegung für die richtige erklärte, so wäre damit die Sache doch noch keineswegs erledigt. Oder sollen wir uns in diesem Punkte durch die bitteren Erfahrungen unserer Väter (in den calvinistischen und kryptocalvinistischen Händeln zwischen Luther's Tode und der Concordienformel) nicht witzigen lassen? Wie viel Verleumdungen und falsche, gehässige Anklagen gegen treuevangelische Theologen, welch ein vollständiges Gewebe von Lug und Trug, und schliesslich wie viel Verwirrung und Unheil in der Kirche sind damals daraus entstanden, dass die späteren Sacramentirer sich auf gewisse Glaubensbekenntnisse, Bücher und Aussprüche ihrer Vorfahren mit der trotzigen Behauptung beriefen, diese Schriftstücke seien schon längst auch evangelischerseits als rein und lauter anerkannt, während doch in der Wahrheit nur eine bestimmte nachträgliche (von den Sacramentirern aber nun nicht mehr zugelassene) Deklaration derselben als richtig approbirt worden war. Hieraus zogen schon damals unsere Theologen eine sichere und wichtige Lehre, die, auf unsern gegenwärtigen Fall angewandt, dahin lautet, dass die von Dr. v. H. vertheidigten Aussprüche B.'s auch durch die beste Interpretation nicht anders werden als sie klingen; sie verlieren nach wie vor nichts von ihrer Unzulässigkeit, weil das Wahre und Richtige nicht in ihnen, sondern lediglich in ihrer „*commoda declaratio*" enthalten ist, eine solche Declaration aber immer nur den Sprecher, nicht zugleich auch seinen Spruch rechtfertigt. — Eine dritte Folgerung sei wenigstens andeutungsweise berührt, da der ohnehin wohl schon überschrittene Raum ihre weitere Entwickelung nicht gestattet. Sie bezieht sich auf B.'s Aeusserung: „Ich mache mich anheischig zu beweisen, dass mein theologischer

Standpunkt der wahrhaft lutherische und symbolische ist, dass dagegen der Standpunkt des Consistoriums ein unlutherischer und antisymbolischer ist und eben in diesem principiellen Gegensatz das ganze Missverhältniss zwischen dem Consistorialerachten und meiner Theologie begründet ist, womit denn der letzte Schein einer Berechtigung des Erachtens, gegen meine Theologie ein kirchliches Zeugniss abzulegen, hinfallen muss. Dies auszuführen, wenn es nöthig und heilsam seyn sollte, behalte ich mir für die Zukunft vor.“ (Krisis, S. 86.) Möge er ja von diesem unbedachten „Vorbehalte“ abstehen, — die Dinge liegen in der Wirklichkeit ganz anders, als er sie mit seinen, von geistiger Aufregung getrübten Augen anschaut! Möge er ja nicht auch noch sein eigener Arzt werden wollen, wie er schon, unglücklich genug! sein eigener Richter geworden ist. Kraut und Pflaster aus Gilead wird am wenigsten sich selbst zu verschreiben im Stande seyn, wer das bisher in der evangelischen Kirche beispiellose, dem alleinigen Herzenskündiger in's Amt fallende Urtheil in seiner eigenen Sache fällen konnte: „Ich erkläre hiermit Angesichts der ganzen deutschen Christenheit förmlich und feierlich: die drei Consistorialräthe, welche das Erachten über meine angeblichen Lehrabweichungen unterschrieben haben, sind unweigerlich verpflichtet, diese ihre Anklage gegen mich, namentlich mit Berücksichtigung meiner angeführten und in dem Erachten übergangenen Bekenntnisse, welche ich jeden Augenblick mit meinem Blute zu besiegeln bereit bin, öffentlich und mit unzweideutigen Gründen zu beweisen, oder auch öffentlich und unumwunden ihre bezeichnete Anklage zu widerrufen; geschieht weder das Eine noch das Andere, so erkläre ich hiemit, auf Grund des Worts Jesu Christi, Matth. 5, 23. 24, jeden Priester des Altares, der einem von den drei bezeichneten Consistorialräthen die Thür zu dem Allerheiligsten aufthut, für einen gewissenlosen Pfleger der himmlischen Güter unseres Gottes.“ (a. a. O., S. 83 f.) — — Hiermit habe ich nun wohl sattsam angezeigt, wie mir B.'s theologische Stellung erscheint. Aber so wenig ich absichtlich das gegen ihn Sprechende vertuscht oder verkleinert habe, so wenig kann ich der Meinung beitreten, als hätte von Seiten der Kirche nicht anders gegen ihn verfahren werden dürfen, als leider geschehen; im Gegentheil lebe ich der festen Ueberzeugung, unsere Väter würden anders gehandelt haben. In dem Consist.-Erachten sind, selbst nach Delitzsch, Menschlichkeiten mit untergelaufen, die dann um so schwerer in die Wagschale fielen, da die nach altevangelischen

Grundsätzen jedem Kirchenlehrer gebührende Gelegenheit, sich von dem Verdachte oder Vorwurfe des Irrwahns zu reinigen, dem Dr. B. nicht geboten ward. Dieser Umstand erhöht noch den schauerlichen Eindruck seiner Betheuerung vor dem grossherzogl. Ministerium: „Ich schwöre vor dem heiligen Angesicht des dreieinigen Gottes, Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, dass ich den ganzen vollen unverstümmelten Glauben, wie ihn die lutherische Kirche in den Tagen ihrer Jugend bekannt und zu einem ewigen Zeugniss in unsern symbolischen Büchern niedergelegt hat, in meinem Herzen habe und mit meinem Munde bekenne, und in diesem Glauben lebe und sterbe ich. Insbesondere weise ich die vorgebrachten Anklagen auf Rationalismus, Pelagianismus und Naturalismus als eben so unwissende wie ungebührende zurück. Denn nicht wie die meisten Theologen der Gegenwart habe ich mich erst in späteren Jahren von diesen Verirrungen allmälig oder sprungweise frei gemacht, wobei nicht selten unbewusste Reste haften bleiben, sondern von Kindheit her ist meine Seele vor diesem Gifte des laufenden Jahrhunderts bewahrt geblieben." (Krisis, S. 167.) Eine derartige Erklärung kann jedenfalls nicht unbeachtet gelassen werden; ebensowenig eine ganze Reihe gleichlautender Bekenntnisse B.'s; — z. B. „es soll Niemand denken, dass mir die amtliche Verpflichtung auf die symb. B. B. bis zur Concordienformel und auf unsere Kirchenordnung irgend etwas Drückendes sei, oder dass ich diese Verpflichtung abgeschafft wünschte; ich versichere das Gegentheil, und Gott ist mein Zeuge, dass ich nicht lüge;" — „ich vermöchte mit voller Wahrheit, alle Glaubensartikel, welche das Consistorium in meinen Schriften vermisst, weil es sie nicht in der ihm erwünschten Form gefunden hat, in der orthodoxesten Form zu bekennen"; — „es ist mir ein Geringes, gegen jede Leugnung eines Dogma's, welche das Erachten von mir mit grosser Zuversicht behauptet, eine ganze Reihe von ausdrücklichen und unzweideutigen Behauptungen desselben Dogma's und zwar aus den verdächtigten Büchern vorzuführen;" — „wenn es sich darum handelte, meine Theologie gegen die vorgebrachten Verdächtigungen zu rechtfertigen, so würde ich meine Aussage Punkt für Punkt bewähren, ich würde von all dem Schmutz, den der Unverstand auf meine Orthodoxie geworfen hat, auch den letzten Flecken spurlos vertilgen," u. s. w. Ob sich alle diese Betheuerungen B.'s bei genauer Untersuchung als Wahrheit erwiesen haben würden oder nicht, ist eine ganz andere, gar nicht hierher gehörige Frage; dass sie überhaupt gar nicht zu Worte gelangt sind, das ist es,

was wir beklagen — und um so mehr beklagen müssen, da wahrlich unser jetziger kirchlicher Zustand nicht der Art ist, dass wir in Sachen des Glaubens und der Lehre sogar noch strenger seyn dürften, als unsere auf viel festeren evangelischen Füssen stehenden Vorfahren. Dr. Guericke nennt unsere Zeit sehr treffend eine „kindesschwache“; sie zeigt ihre Kindesschwäche namentlich auch darin, dass sie jegliche Art von kirchlichem, religiösem, theologischem, — ja auch politischem und polizeilichem Rigorismus in Bewegung setzen zu müssen glaubt, um — Christi Reich und Evangelium zu erhalten und zu kräftigen! Die schwächste von ihren Kindesschwächen ist aber das ausschliessliche Stechen, Hauen und Schiessen nach der linken Seite, während der viel gefährlichere Feind doch rechts steht. Wenn sie nun aus Leibeskräften sich abgerungen und alle Linken vertilgt hätte, wäre damit etwa das Christenthum gerettet? Und wenn sie nachher auch Gerechtigkeit üben wollte und sich mit gleichem Mass und Schwert nach rechts wendete, so finge doch die tragische Geschichte über kurz oder lang wieder von vorn an, denn der Altmeister aller Linken und Rechten, Herr Apap, lebte ja noch. Was mit dem? Hinter diese Frage setzt man nach längst üblichem orthographischen Kirchengebrauche — ein blosses Fragezeichen.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der deutschen

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

A. G. Rudelbach und **H. E. F. Guericke,**

mit Beiträgen von

*F. Delitzsch, C. P. Caspari, K. Ströbel, W. Neumann, G. C. H. Stip, W. Flörke, F. W. Schütze, R. Rocholl, L. Wetzel, A. Brömel, W. Dieckmann, E. H. Engelhardt, P. Cassel, H. O. Köhler, F. Seiler, u. A.**

IV. Werke der Theologen seit der Reformation.

1. Luthers Denksprüche. Ein Gedenkbüchlein für luther. Christen. Halle (Knapp). Ohne J. (1858.) 24 S. in 12. 3 Ngr.

Gewiss haben — neben Luthers gesammten, grösseren und kleineren Werken — insbesondere auch die durch ihn und von ihm überlieferten Denksprüche, deren so viele schon in den Mund des Volkes übergegangen sind, „einen wohlbegründeten Anspruch darauf, aus ihrer Verborgenheit und Zerstreuung in den zahlreichen Schriften Luthers hervorgezogen und durch eine geordnete Zusammenstellung in ihrer Bedeutung bemerklich gemacht zu werden. Denn wohl nirgends sonst ist der volksthümliche, religiös-praktische Geist des ächt deutschen Mannes in so bündiger, kernhafter Weise ausgeprägt, als gerade in diesen Denksprüchen." Dem ungenannten Herausgeber gebührt daher Dank, sie hier gesammelt zu haben, und wir stimmen herzlich ein in seinen Wunsch, dass diese kleine Sammlung dazu beitragen möge, „dass Luthers Sinn und Geist immer tiefer in das Leben und Bewusstseyn unseres Volkes eindringe und darin Wurzel schlage." Freilich sind noch so manche Denksprüche Luthers hier übergangen worden, und Anderes (wie namentlich die Aeusserungen

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit dem Anfangsbuchstaben des hier genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (R. G. De. C. Str. N. St. F. Sch. Ro. W. B. Di. E. C—l. K. S.).

über den Katechismus) ist aufgenommen, was nicht zu den Denksprüchen gehört. Auch hat uns der Faden der Ordnung, der durch das Ganze durchgehen soll, nicht klar werden wollen, und eine anmerkungsweise Angabe der Schriften Luthers, denen alles Einzelne entnommen ist, hätte doch kaum fehlen sollen. Immerhin aber verdient das Schriftchen als wohlgemeinter Erstling dieser Art seine Ehre. [G.]

2. J. A. Bengel's kleine Schriften. Nach 100 Jahren aufs neue zur Erbauung dargeboten. Frkf. a. M. u. Erl. (Heyder u. Zimmer) 1858. 36 S. 8.

Ein J. A. Bengel ist es ja werth, dass nicht blos seine grossen Werke (wir denken vor Allem an das *Gnomon*) neu dargeboten, sondern dass auch seine bescheidensten, anspruchslosesten, kürzesten und doch so viel sagenden Werk- und Wörtlein neu erwogen und beachtet werden, nicht nur weil, sondern immerhin selbst obgleich — in dem hier vorgedruckten dreifachen Zeugnisse über ihn — neben einem Fresenius auch ein Hagenbach und Göthe sie rühmen. Das vorliegende werthe Büchlein, dem wir um so reichere Beherzigung wünschen möchten, je ärmer an Bogen und Seiten es ist, enthält die 4 kurzen Tractätlein Bengel's: Von der rechten Weise mit göttlichen Dingen umzugehn, Von der Uebereinstimmung des A. u. N. T., Aus der Vorrede zu s. Uebersetzung des N. T. und Vom Beten aus dem Herzen. [G.]

V. Exegetische Theologie.

1. Das negative Verdienst des alten Testaments um die Unsterblichkeitslehre. Dargestellt von Dr. Hermann Engelbert. Berlin (Adolph u. Co.) 1857. 8. 105 S.

Der Verf. sagt, das Verdienst des alten Testamentes, den heidnischen Unsterblichkeitsglauben negirt zu haben, sei bis jetzt noch verkannt; seine Aufgabe sei daher, nachzuweisen, dass es weder für die ägyptische, noch die persische, noch eine sonst damals vorherrschende Unsterblichkeitslehre sich empfänglich zeigte, dass es vielmehr die Blicke der Menschen davon abzulenken sich bemühte. Dies sei das Grosse und Vortreffliche, welches es geleistet, und für welches es statt freudiger Anerkennung bisher nur (?) Spott und Zurückweisung einerntete. Damit thut der Verf. der älteren sowohl, als neueren kirchlichen Theologie ein grosses Unrecht an, das grösste aber damit, dass er den Beweis des Herrn Jesus (Matth. 22, 23) für die Auferstehung aus dem alten Testamente unter diejenigen Beweismittel zählt, welche in purer Willkühr spätere Ansichten in die alten Schriften eintrügen. In der Beurtheilung des Unsterblichkeitsglaubens der heidnisch-orientalischen Völker geht der Verf. von dem Standpunkte Hegels aus,

dass von dem Zustande der Rohheit aus die Völker sich emporarbeiteten. Demnach fanden die Anbeter der Fetische den Glauben an die Unsterblichkeit aus dem Schlamme der Sinnlichkeit heraus. „Im Sturme zügelloser Leidenschaftlichkeit, sagt er, erwacht hier das Bewusstseyn der Unsterblichkeit.“ Allein wie sollen wir hier die Brücke von der niedersten Sinnlichkeit zu einer der schwierigsten, erhabensten Ideen finden? Auf diesem Wege gewiss nie. Die Schrift lehrt uns den entgegengesetzten. Dieser Glaube, wenn auch tief befleckt, ist der kümmerliche Rest eines reichen Erbes der Vorzeit; nicht in roher Sinnenlust und aus ihr haben sie ihn erfunden, sondern er stammt aus der Zeit, da der Mensch sich noch in seinem Gotte wusste und darum göttliches Leben in sich selbst walten sah. — Die ganze Darlegung des Verf. ist eine durchaus ungeschichtliche, unnatürliche; die Geschichte soll sich seinem rein formalen Schematismus unterwerfen; jedes Volk muss nach seiner Ansicht die Entwicklung vom Fetischismus zur höhern Cultur durchmachen. Er redet z. B. von einer Zeit, da die Aegypter auf diesem niedersten Standpunkte sich noch befanden, hierauf gelangten sie zu der Einsicht von der Nichtigkeit eines nur irdischen Nutzen spendenden Gottes; sie steigerten ihre Erkenntniss zu der eines thätigen Gottes, und ihre Lehre von der Seelenwanderung ging von der höheren Einsicht aus, dass im Thier ein höherer Grad des Göttlichen wohne als im Menschen, bis dann im Hebräismus die Erkenntniss reifte, dass jener ganze Unsterblichkeitsglaube des Heidenthums, der nur aus Egoismus entstanden sei, nichtig und thöricht sei. Allein die Geschichte spottet solcher logischen Spiegelfechtereien und nöthigt uns mit ganzem Ernste, uns derselben zu entschlagen und auf sie selbst zu hören. — Ebenso ungeschichtlich ist des Verf. Exegese. Er bekennt zwar, dass er in Bezug auf die äussere, secirende Methode der neuern Kritik nicht immer den Gesetzen dieser Schule seinen Nacken beuge; um so mehr huldigt er der systematisirenden, die biblischen Ideen sichtenden Kritik. Diese macht es ihm nun möglich, die Vorstellung von einem Jenseits aus dem alten Testament unbedingt zurückzuweisen. Das Verbot der Zauberei im alten Testament muss den Beweis abgeben, dass das alte Testament diese Unsterblichkeitslehre negirt, dass es nichts von einer Ausdehnung des sinnlichen Lebens über das Grab hinaus wissen will. „Mose starb“, diese Worte sind ein bedeutungsvoller Bestandtheil des Mosaismus; nicht egoistische und eudämonistische Wünsche auf jenseitige himmlische Genüsse hegte er. „Adam muss sterben“, das bezieht sich nicht auf den physischen Tod, denn der kam dem Menschen als Naturgeschöpf zu, sondern auf den geistigen Tod. „Gott nahm Henoch zu ihm“, er starb nur einen ungewöhnlichen Tod, nur der giftige Dolch

desselben prallte an ihm ab. Der Lebensbaum ist nicht abhanden gekommen, der Mosaismus pflanzt ja das Unsterblichkeitspanier schon im Diesseits auf. Das Erwachen, von dem Ps. 17, 15 spricht, ist das Erwachen aus dem beschränkten Gesichtskreise der sinnlichen Anschauungsweise für die Erkenntniss des geistigen Gottes. Das Fut. „werde ich mich sättigen" ist dann natürlich nicht auf die Zukunft, sondern bestimmungslos zu fassen. Die Ansicht vom Scheol ist Volksaberglaube, Ueberrest einer überwundenen Stufe; er ist 4 Mose 16, 30 nur der Zustand des Sterbenden, nicht des Gestorbenen, ja es gibt sogar ein diesseitiges Scheol; es ist poetische Licenz für Unglück überhaupt oder Todesgefahr. Jesaja 14 schildert den Scheol nur im Sinne der Babylonier, er selbst negirt ihn. — Mit einer solchen Exegese lässt sich freilich Alles beweisen. Darum lerne der Verf. zuerst, was Geschichte heisst, und wolle sie nicht konstruiren, ehe er sie versteht. Er begebe sich seiner Weisheit, und lerne Weisheit aus dem Munde der Alten.

[E.]

2. Des Propheten Jesaja letzte Reden, Cap. 40—66, übersetzt und erklärt von D. August Hahn in Greifswald. Mit Beilagen von D. Franz Delitzsch in Erlangen. Berlin (Gust. Schlawitz) 1857.

Herr Prof. Hahn hat die Erklärung dieser Kapitel, welche den dritten Theil des Kommentars von Drechsler bildet, nicht mehr nach den Papieren des Verstorbenen gegeben, da sie ihm für diesen Theil des Propheten nicht geeignet schienen, als Grundlage für die Auslegung zu dienen; hingegen hat er bei den ersten Kapiteln hie und da einzelne Bemerkungen Drechsler's mitgetheilt, aber auch dieses bei den folgenden Kapiteln nicht mehr fortgesetzt. So liegen also hier nur die Ergebnisse seiner eigenen Forschung vor. Unstreitig hat dieser Band hiedurch einen einheitlicheren Charakter erhalten; indessen möchte es doch den Freunden des Verstorbenen wünschenswerth gewesen seyn, wenigstens bei bedeutenderen Stellen auch die Auslegung desselben kennen zu lernen. In einem Hauptpunkte war, wie der Verfasser mittheilt, Drechsler mit ihm einig, in der Ueberzeugung von der Aechtheit dieses zweiten Theiles. Wir haben es also im Grunde hier nur mit der Arbeit des Verfassers selbst zu thun, Drechsler's Name findet sich nur selten, und eine Totalanschauung desselben von diesem Theile des Buches ist hier ebensowenig gegeben, als eine eingehende Berücksichtigung der gegen die Aechtheit des Buches erhobenen Einwürfe. Hingegen hat uns Delitzsch durch seine trefflichen Schlussbemerkungen hiefür reichlich entschädigt, indem er in eingehender und gerechter Würdigung der gegnerischen Gründe den Jesajanischen Ursprung vertheidigt und in die Ge-

schichte des innern Lebens und Gestaltens des Propheten mit gewohnter Meisterhand einführt. Es wird sich durch rein äusserliche Gründe wohl nie mit allbesiegender Gewissheit der Jesajanische Ursprung nachweisen lassen; es gehört zu dem Verständnisse der Möglichkeit solcher Weissagung aus dem Munde eines Propheten des Zeitalters Hiskia eine Erhebung des Geistes und Gemüthes zu jener Höhe des Propheten, an dem sich sein eigenes Wort so glanzvoll erfüllte: Die auf den Herrn harren, kriegen neue Kraft, dass sie ihr Gefieder erheben wie die Adler. In der Noth seiner Zeit, in dem Verderben seines Volkes, das Niemand schärfer erfasst wie er, erhob sich sein Blick in ungemessene Höhe mit freudigem Aufschwunge, und je näher sein Flug der Sonne des Heils zueilt, desto kräftiger wird seine Schwungkraft, desto klarer sein Auge, desto strahlender seine Freude. Er ist dem Boden, von dem er sich erhoben, so entnommen, dass man in seinen Reden kaum eine Spur mehr davon findet; er ist von der Freude des Geschauten, der herrlichen Zukunft so hingenommen, dass er nur in ihr lebt, dass sie seine Gegenwart, seine Freude, sein Leben ist, und nur hie und da ein Blick abwärts in das tiefe Thal, aus dem er sich erhoben, sein Schauen in die Zukunft unterbricht. Nicht prosaische Gemüther und hausbackene Menschen werden dies erfassen: denn solches gehört zu den Geheimnissen eines idealen, in der Zuversicht unwandelbaren Glaubens wurzelnden Lebens. Aber was sich durch sprachliche und historische Gründe für die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme sagen lässt, das ist hier geschehen; und dass es geschehe, ist Pflicht einer gewissenhaften Exegese. — Was nun die Eintheilung des Ganzen betrifft, so haben auch hierüber Hahn im Commentare und Delitzsch in den Schlussbemerkungen sich gesondert ausgesprochen, und es ist das für das Studium dieses Buches um so anziehender, als die neben der Einheit in den Hauptsachen einhergehende Verschiedenheit das Nachdenken rege macht und zu selbständigem Urtheil auffordert. Die von Rückert zuerst aufgefundene Dreitheilung, welche sich durch die Ober- und Unterabtheilungen hindurchzieht, ist von beiden Exegeten mit Recht anerkannt, dennoch finden Abweichungen in Untergeordnetem Statt. — Zunächst handelt es sich um die Bedeutung von Cap. 40. Hahn scheidet hier V. 1—11 entschieden als Eingang von dem Folgenden ab und beginnt also den ersten Theil erst mit V. 12. In dieser Einleitung findet er die Dreizahl wieder durchgreifend, so dass V. 2 die 3 Theile des ganzen Buches bestimmte und diese dann in 3 Absätzen zu je 3 Versen schon vorläufig ausführte. Allein so sinnig das auch ist, und so wahr mir das von V. 2 Gesagte auch scheint, so widerstrebt dem doch der 2. Abschnitt V. 6—9, der nicht den Gegensatz von Sünde Israels und Heilsgnade Gottes

enthält, sondern den von Vergänglichkeit menschlicher Machtstellung zu Gottes ewigem Wort. Ferner lässt sich V. 12 etc. nicht von dem Vorausgehenden ablösen, es prägt vielmehr den Gedanken, den schon V. 6—9 andeutete, nur weiter aus. Es handelt sich in diesem ganzen Kapitel vielmehr um den einen Gedanken, Israel, das um der Macht der Heidenwelt willen zaghaft ist, ob sein Gott auch seine Verheissung zu erfüllen vermöge, für diesen Trost fähig zu machen durch Nachweis der Nichtigkeit der Heidenwelt. Desshalb ist הָעָם V. 7 nicht das Volk Israel, sondern alle Völker, sofern sie sich auf ihre eigne Macht stellen, und V. 18 etc. wendet sich wieder nicht an die Abtrünnigen aus Israel, so dass nach Hahn der Grundgedanke wäre: Nicht Herabziehen des unendlichen Gottes in die Endlichkeit, sondern Erhebung zu ihm führt Israel zum Heil; sondern der Herr rechtet mit der Heidenwelt und zeigt ihr, dass sie in Thorheit versunken sei, und dass, weil ihre Götter nur vergängliche Stoffe sind, der Herr sich als den Allmächtigen und Lebendigen für sein Volk erweisen werde. Im Einzelnen bemerken wir, dass wir V. 2 בְּ nicht mit durch, sondern bei, trotz übersetzen. Der Gedanke ist doch etwas absonderlich, dass Israel durch das Mittel seiner Sünde doppeltes Heil erlange; nicht durch seine Sünden, sondern trotz seiner Sünden, wie כל andeutet, kehrt die Gnade Gottes bei ihm ein. Die Darstellung der 3 Abschnitte, als sei V. 3 unter קוֹרֵא der Prophet selbst zu verstehen, V. 6 אָמַר subordinirt, zum Inhalt der Stimme des Rufenden gehörig zu fassen, und ebenso V. 9, scheint unnatürlich. Schon die äussere Coordination der Abschnitte verlangt auch die innere; zudem kann ja der קוֹרֵא nicht Jesajas selbst seyn, da ja der Bote Gottes, der solche Botschaft in die Oede hineinruft, erst ein kommender ist, den er selbst noch nicht schaut, daher er nur die Stimme hört, nicht aber ihn selbst nennen kann. Aus eben diesem Grunde ist V. 9 die Verkünderschaft nur so allgemein bezeichnet, unmöglich also Jesajas selbst gemeint. Richtig aber ist אֹמֵר V. 6 nach V. 1 auf Gott selbst bezogen. Dass V. 24 אַף בַּל weder bezeichnen soll, ist nicht zu belegen. Das Folgende: „sie vertrocknen" weist darauf hin, dass sie doch mehre gepflanzt sind. Nicht die Schwierigkeit, sie zu vertilgen, sondern die Raschheit des göttlichen Thuns ist hier bezeichnet. Also passt es wohl zu übersetzen: kaum sind sie gepflanzt. V. 26 רֹב adjekt. zu fassen, ist zu gewagt; einfacher bleibt es, אַמִּיץ neutral in Subst.-Bedeutung zu nehmen. — Cap. 41 theilt Hahn in 2 Theile, und zwar so, dass V. 1—16 darstelle, wie Gott Israel erlöst, V. 17—29 dass Jehova, nicht die Götzenbilder dasselbe erlösen. Allein V. 17—21 hängt zu innig mit dem unmittelbar Vorhergehenden zusammen, als dass es davon losgetrennt werden könnte; zudem enthält V. 17 keinen bezeichnenden Anfang. Ausserdem versteht man bei

diesem Gedankeninhalt V. 1 nicht, der sich doch offenbar an die Heiden wendet und von einem Nahen zum Gericht spricht. Wir stimmen Delitzsch bei, der in diesem Capitel den Rechtsstreit Gottes mit den Heiden dargestellt findet; nur können wir seine Eintheilung, die den 2. Theil erst mit V. 25 beginnt und so denselben unverhältnissmässig kurz macht, nicht billigen. Die Verwandtschaft des 21. Verses mit V. 1 weist darauf hin, dass hier der 2. Theil beginne, sowie der starke Absatz der Gedanken. Bis dorthin ist von Gottes Allmacht die Rede, der die Heiden mit ihren Götzen nicht zu widerstehen vermögen; im 2. Theile von seiner Allwissenseit, der gegenüber die Götzen eitel Nichts und Nichtigkeit sind. Daher verwerfen wir die Deutung Hahns von V. 1 schweiget zu mir = bekehret euch zu mir. Denn nicht von der Bekehrung, sondern der Vernichtung der Heiden ist die Rede, und welcher unvermittelte Gegensatz wäre es: bekehret euch, aber sie treten zu einander, um sich gegen Gott zu verbinden. V. 10 צֶדֶק ist hier nicht in dem Sinne zu fassen, dass Gott der Busse Israels gegenüber den Lohn ertheilt, sondern der bewegende Grund für Gott ist in V. 8 ausgedrückt. Weil Gott in solchem Bundesverhältnisse zu Israel steht, ist es Sache seiner Gerechtigkeit, Israel zu erlösen. V. 21—24 ist nicht die Heilslosigkeit Israels im Dienste der Gottesbilder, denn nicht an Israel richtet sich die Rede, sondern an die Götzen der Heiden. Ja im Gegensatze zu ihnen nennt er sich V. 21 den König Jacobs. Nicht um einen Gegensatz innerhalb Israels handelt es sich im ganzen Capitel, sondern auf der einen Seite steht Jacob, auf der andern die Männer seines Streites. V. 22 fasst Hahn: das Erste = die zunächst bevorstehenden Begegnisse der Zukunft; allein dazu wäre הַבָּאוֹת kein entsprechender Gegensatz, vielmehr ist jenes das Frühere, sofern es Samen tragend für die Zukunft ist. Das aber in der Vergangenheit herauszufinden, was zukunftskräftig ist, ist Sache der Weissagung. V. 27 הִנֵּה als Zwischensatz und Hinweisung auf die Götzen zu nehmen ist ganz unnatürlich. Vielmehr ist hier der Ausdruck der Botschaft: siehe, siehe da ist es; im 2. Gliede der Botschafter selbst bezeichnet: und dieser ist wieder nicht Jesajas, sondern nach 40, 3 derjenige, dem nicht die erste Hinweisung auf das schon nahende Heil zu Theil werden wird. — In Cap. 42 geht die Deutung der beiden Exegeten weit aus einander. Hahn hält daran fest, dass im ganzen ersten Theil unter dem Knechte Gottes Israel als Gesammtvolk, natürlich in seiner Erneuerung und Erfüllung seines Zeugenberufes zu denken ist: und dem stimme ich bei, denn es ist doch zu künstlich, mit Delitzsch eine beständige Systole und Diastole dieses Begriffes anzunehmen, so dass nach der Auslegung dieses Gelehrten hier V. 1—7 von dem Knechte Gottes, in der persönlichen Spitze die-

ses Begriffes, die Rede wäre, hingegen von V. 18 an wieder das Volk als Ganzes gemeint sei. Zudem erinnern einzelne Bezeichnungen, wie V. 1 „ich werde ihn halten“, an 41, 10, Erwählter an 41, 8; also an die Schilderung des erwählten Volkes als Ganzen; und V. 19 unsers Capitels weist zu schlagend auf den Anfang desselben zurück. Ebenso muss ich Drechsler gegen Delitzsch darin beistimmen, dass dem Propheten עבד ה' nie ein Theil des Volkes, der berufstreue Theil desselben ist. Der Prophet scheidet allerdings zwischen Frommen und Gottlosen in seinem Volke, das beweist 51, 7; aber wo er von dem Knechte des Herrn redet, da meint er stets das Volk als Ganzes, sei es nun in der Zeit seines Irrens oder in der Zeit seiner Bekehrung; und ausserdem den Einen, der sein Volk selbst zu dem macht, was es für die Völkerwelt seyn soll, denn dies ist 42, 6 gemeint. Israel soll das Mittelglied zwischen Jehova und der Völkerwelt werden. Dem widerspricht 49, 8 nicht, da dort der Zusammenhang selbst ein anderes Subj. für diese Aussage hinstellt; Israel und der Messias sind vermittelnde Organe Gottes. Beides steht nicht im Widerspruche mit einander; und es ist ja auch viel einleuchtender, dass dem Propheten erst nach und nach im Verlaufe seiner Weissagung sich der Begriff des Knechts Gottes in Einer Persönlichkeit zuspitzt, als dass dieses hier schon geschehen seyn sollte, und er diese neu emportauchende Erscheinung, welche das höchste Interesse des Propheten in Anspruch nehmen musste, wieder zurückgelegt haben und V. 18 wieder zu dem Begriffe des ganzen Volkes zurückgekehrt seyn sollte. Der Eintheilung dieses Abschnittes, wie sie Delitzsch gibt, 42, 1 — 43, 13, geben wir übrigens den Vorzug, da der Trost der Rettung 43, 1 — 7 aufs innigste mit dem Sündenbekenntniss 42, 18—25 zusammenhängt, und so jede Hälfte in 3 Wendungen sich abtheilen lässt. V. 1 ergänzt Hahn nach רצתה den Inf. „zu halten an ihm“; allein dies ist eine zu gewagte Ergänzung, einfacher bleibt es immer בו zu ergänzen. Doch eben dies scheint die Deutung auf das Volk auszuschliessen, das in der Gegenwart Gott nicht gefällt. Allein es ist eben hier nicht von dem gegenwärtigen, sondern dem künftigen Israel die Rede. V. 3 fasst Hahn so, dass Israel nicht durch Predigt, sondern לֶאֱמֶת durch hl. Wandel die Völker überwinden werde. Allein das heisst in אֱמֶת zu viel hineingelegt. Der Gegensatz zwischen Predigt und Wandel müsste schärfer und deutlicher gefasst seyn. Vielmehr wird Israel dem Wesen der Wahrheit entsprechend das Recht wirklich zu den Heiden hinausbringen; das zeigt auch V. 4, denn darauf warten die Völker; aber der Charakter dieser Unterweisung ist Stärkung, Erhebung; während der Knecht Cap. 41 das Strafgericht Gottes zu vollziehen hat. V. 7 nimmt Hahn als Subj. Gott; dadurch dass er Israel sehend macht, ward dieses das Licht der

Völker; allein einfacher ist gewiss die gewöhnliche Erklärung, ל in gleicher Bedeutung wie unmittelbar vorher zu nehmen, da von dem künftigen Israel hier die Rede ist. V. 10 ist nicht bildlich, sondern wirklich zu deuten, da dieser Vers nur die Allgemeinheit des Lobes hervorhebt. Indem der Verf. mit V. 14 den 2. Theil beginnt, reisst er diesen Vers von V. 13 los, wo eben קִנְאָה das verknüpfende Wort ist. Der Gott, der seit undenklicher Zeit über der Noth seines Volkes schwieg, entbrennt nun in Eifer für dasselbe am Ende der Zeit; denn der Prophet meint hier nicht die nächste Zukunft, sondern das Ende der Zeit. V. 21 ist durch den Gegensatz der Sinn gegeben: Nicht um des Volkes willen, sondern seiner Bundestreue wegen wird er Israels Gesetz vor aller Welt herrlich machen. Denn Israel selbst ist dann, V. 22, wenn Gott solche That anheben wird, am Ende der Zeit, noch ein unmächtiges Volk. — In Cap. 43 macht Hahn mit Unrecht einen Abschnitt vor V. 6, da dieser im innigsten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden steht; seine Erklärung von V. 8: „Gott lässt Israel als Gefangene hinausgehen unter die Heiden“ ist hier ganz unpassend, da ja vorher von dem verherrlichten Israel die Rede ist und nicht von seiner Strafe. Vielmehr wendet sich der Prophet nun plötzlich an das Volk der Gegenwart und ruft es zum Zeugen an. Daher macht Delitzsch mit Recht heir einen Absatz. An der Prophetie soll Israel das Wesen seines Gottes erkennen, nicht aber ist hier die Rede von seiner Knechtschaft, durch die es zur Erkenntniss kommen soll. Mit V. 14 beginnt ein neuer Abschnitt, dessen 3 Theile sich durch den Beginn von כֹּה אָמַר bekunden. Der 2. Theil zerfällt in 2 Wendungen; die zweite beginne nur nicht mit Hahn bei V. 21, der ja nur die 2. Hälfte des Gedankens von V. 20 ausspricht, sondern mit V. 22, wo sich der Prophet zur Gegenwart seines Volkes wendet. Diese Schilderung ist nun allerdings ein Beweis (gegen Delitzsch), dass die Zeit des Verfassers unsers Buches nicht das Exil ist, denn Hahn hebt mit Recht hervor, dass der Vorwurf des Unterlassens der Opfer für die Exulanten nicht passte, weil ja für sie das Opfern eine Unmöglichkeit war. Jesaja's Zeitgenossen machten sich keine Mühe mit Gott, V. 22, aber sie machten Gott Mühe, nicht V. 24, wie Hahn erklärt, indem sich Gott mühen muss, sie mitanzusehen, weshalb Gott V. 25, um dieser Arbeit los zu seyn, sie vertilgen will, indem er sein Volk ins Gericht führt; sondern eben das ist seine Arbeit, dass er ihre Sünden ihnen immerfort vergeben muss, nicht mit der Aussicht auf Besserung derselben, sondern ausschliesslich um seines heil. Namens willen. — Der nächste Abschnitt umfasst, wie Delitzsch richtig gegen Hahn angibt, Cap. 44, 6—23. Der vorhergehende schloss mit der Verheissung, so auch dieser mit Verheissung und Jubel, was immer die Grenzmarke

deutlich bezeichnet. Und nicht weil Israel selbst in den Dienst der todten Götter versenkt ist, ist hier die Thorheit des Götzendienstes geschildert, sondern damit Israel durch den Gegensatz wisse, was es an seinem Gotte habe. Hierauf folgt Cap. 44, 24 — Cap. 45, 25. Die Eintheilung dieses Abschnittes ist nicht zu verkennen, aber einige schwierige Stellen sind darin. V. 14 erklärt Hahn: das sich im Dienst des vergänglichen Wesens abmühende Aegypten, so dass beide Worte im Verhältnisse der Appos. ständen. Natürlicher bleibt die gewöhnliche Erklärung: die Errungenschaft Aegyptens = Aegypten mit seinen Errungenschaften, was den Parallelismus mit dem Nom. „die Sabäer" nicht stört. V. 15 erklärt er אַתָּה als Anrede an die Götzen; allein dann erwartete man den Plur.; und die zweite Person bliebe immer auffallend, da sich die Rede an Israel und seinen Gott wendet. Auch wird von den Götzen nur gesagt, dass sie nichtig seien, nicht aber, dass sie sich nur verbergen, während sie helfen könnten. Dass dieser Vorwurf gegen Gott ungegründet sei, widerlegt V. 19, wo Hahn unnatürlich לֹא בַסֵּתֶר von דִּבַּרְתִּי trennen muss. Sein Reden war nicht an einem verborgenen Orte, sondern öffentlich vor Israel und der Heidenwelt. Wie irrig die Ansicht Hahns sei, dass alle Abmahnung vom Götzendienst an Israel gerichtet sei, zeigt sich besonders im nächsten Abschnitt, Cap. 46, wo er gezwungen ist, V. 1 u. 2 gegen den klaren Wortlaut auf Götzenbilder Israels zu beziehen. In Cap. 47 wird V. 3 die Uebersetzung: „ich will nicht antreffen einen Menschen" nicht angehen, da ja vom Rachezug Gottes erst die Rede ist, auf dem er wohl Menschen trifft, aber nicht auf solche, die ihm Hindernisse bereiten könnten. In Cap. 48 liegt es am nächsten, die Anrede überall an Israel ergehen zu lassen. So ist es V. 6, so ist es auch V. 14 zu fassen, während von den Götzen hier in der dritten Person gesprochen wird. Hahn wirft dort die Personen zusammen und versteht nur die Götzen darunter, während der Zusammenhang immer Israel angeredet seyn lässt. Ebenso ist von ihm der Gegensatz zwischen den früheren Weissagungen, deren Erfüllung sie nach V. 6 als bereits eingetroffen erwägen und deshalb schon jetzt davon zeugen sollten, und dem Neuen nicht betont. Der Schluss V. 22 hat keinen Bezug auf das ganze Volk Israel, dessen Bekehrung durch das Wort der Verheissung fest steht, sondern auf die einzelnen Glieder des Volkes.

Den 2. Theil beginnt Cap. 49, aber nicht ist hier ein Gebrauch der Tempora der Vergangenheit für eine sichere Zukunft, sowie Hahn den Abschnitt auffasst, sondern der Prophet weilt mit seiner Anschauung mitten im Leben des grossen letzten Propheten, er vernimmt seine Rede, er schaut ihn in seinem Wirken, das ganze Leben der Gegenwart schwindet ihm im Schauen der Zukunft. Von da aus ertönen die Worte des letzten Propheten, für den Man-

ches jetzt schon in der Vergangenheit ist, was natürlich für die wirkliche Gegenwart des Verf. erst Zukunft seyn kann. Aber nicht die übermenschliche Geburt des Sohnes Gottes erkennt der Prophet; denn V. 1 מִן „aus Mutterleibe heraus“ zu fassen, geht nicht an. Wie gezwungen ist doch die Uebersetzung: Er lässt aus den Eingeweiden meiner Mutter heraus kund werden meinen Namen. Ebensowenig gibt der Prophet eine Andeutung, dass dieser Prophet, den er schaut, mit dem Immanuel 7, 14 eins ist. Seine Aufgabe hier ist nur die, den letzten grossen Propheten zu schauen, dessen Amt der Beruf Israels für die Unterweisung der Völker ist. Zuvor aber hat er die Stämme Jacobs aufzurichten, V. 6, das heisst nicht blos, sie aus der Tiefe des sündlichen Verderbens aufzurichten, sondern auch sie zu der Stellung zu führen, die sie unter den Völkern einnehmen sollen. Dies geschieht zur Zeit des Wohlgefallens V. 8, d. h. nicht, wenn die Sünde Israels zur Reife gekommen ist, sondern wenn es der Herr beschlossen hat in seinem heil. Wohlgefallen. Dann erhebt er sein Panier gegen die Völker V. 22; dies Panier ist nicht die Erlösung seines Volkes aus der Sünde, sondern das Zeichen, das er der Heidenwelt geben wird, dass er nun selbst für sein Volk auftreten und die Kinder seines Volkes, d. h. nicht die bekehrten Heiden, sondern die in der Heidenwelt zerstreuten Israeliten zurückführen wolle. Dann eilen V. 17 die Kinder Zions herbei, aber die Zerstörer, die Zion bisher inne hatten, eilen davon. Bisher hatte die Heidenwelt V. 24 dazu ein Recht, denn צֶדֶק ist nicht Glück kurzweg, sondern das aus dem Recht hervorgehende Heil; aber nun hat dieses Recht ein Ende, und es fortsetzen wollen, hiesse Trotz. Nicht von der Züchtigung Israels redet Cap. 50, sondern vom Unglauben Israels gegen den, der doch Alles vermag; und nicht vom Knechte des Herrn redet der Schluss, sondern V. 10 wendet sich an die Frommen, die jetzt noch (Perf.) im Dunkel wandeln, aber dennoch ihr Vertrauen nicht wegwerfen sollen, und V. 11 an die Bösen, denen Verderben aus dem eignen Thun erwächst, wie theils die Analogie mit dem Schlusse von Cap. 49, theils mit V. 9 beweist. Von einem Schmerz der Reue ist keine Andeutung gegeben. Was in diesem Schlusse schon angedeutet ist, führt der nächste Abschnitt Cap. 51 weiter aus, denn nicht dem Volke als Ganzen, sondern denen, die im Elend auf die Stimme des Herrn hören, gilt diese Rede, V. 1—3. Erst V. 4 wendet er sich an dieses, um dann V. 7 wieder zu jenem zurückzukehren, denn עַם V. 7 kann nicht Israel in seiner Vollkommenheit seyn, weil dieses keinen Schmerz mehr erfährt. Die Frommen in der Noth des Elends seufzen nach Hilfe V. 9—11; aber der noch Gebeugte V. 14 (nicht Israel in seiner Busse) wird rasch befreit. Eine anschauliche Schilderung der Befreiung Israels gibt Cap. 52; wie die Heiden es ohne Entgelt an Gott nehmen, so müssen sie es ohne Lösegeld heraus-

Willkührlichkeiten neuerer Exegeten ferngehalten. Solcher Treue und Gewissenhaftigkeit kann der Lohn nicht fehlen, und so finden wir denn auch bei so vielen erst durch die Willkühr der Exegeten verwirrten Stellen hier den einfachen, klaren Sinn eruirt und das Ganze sich in schöner Harmonie zusammenschliessen. Daneben jedoch glaubten wir ein Streben zu erkennen, bei schwierigeren Stellen etwas Neues zu geben, und dieses Bestreben hat dann oft zu geschraubten, unnatürlichen Erklärungen geführt, welche dem einfachen, unbefangenen Lesen widerstreben und sich dadurch selbst richten. Ueber die Auffassung des Knechtes Gottes hätten wir auch von Hahn eingehendere Bemerkungen gewünscht, wie denn überhaupt die Sacherklärung gegen die Worterklärung fast ganz zurücktritt; wo sie sich aber geltend macht, bewahrt sie nicht genügend den alttest. Standpunkt und verallgemeinert zu sehr das Specielle und Concrete, wodurch die Darstellung farbloser werden würde. Das Ganze ist jedenfalls eine sehr gediegene Arbeit, welche in der Geschichte der Erklärung dieses Propheten sich eine dauernde Bedeutung erringen wird, und so scheiden wir denn mit herzlichem Danke von der Arbeit des Verfassers.

[E.]

3. Der Prediger Salomonis nach Inhalt und Zusammenhang praktisch ausgelegt von Dr. Wangemann, Archidiac. u. Seminardir. in Cammin i. P. Berlin (J. A. Wohlgemuth) 1856. VIII, 210 S. 8. Pr. 16 Ngr.

Das Werk verdankt seinen Ursprung den von dem Verf. gehaltenen Bibelstunden, und sucht seinen Leserkreis unter den Gebildeten, Pastoren und Laien. Dadurch ist seine äussere Form bestimmt. Das ganze exegetisch kritische Gerüst, welches dem Bau hat dienen müssen, hat wegfallen müssen. Es sind die Resultate einer eingehenden Untersuchung gegeben, und zwar in einer für das Bedürfniss des bezeichneten Leserkreises berechneten Weise, so dass also auch die Form der für den gemeinen Mann bestimmten Bibelstunden mit ihren weiteren Ausführungen und weiteren Nutzanwendungen verlassen, dagegen Manches aufgenommen ist, was hier abgeschnitten werden musste. Der Hauptzweck für die Arbeit, wie sie vorliegt, ist die Beantwortung der beiden Fragen: War Salomo der Verfasser? und: Liegt in dem Werke ein unverstandenes und mangelhaft geordnetes Convolut einzelner Sentenzen vor, oder ein Werk, welches nach wohldurchdachtem Plane eine bestimmte Wahrheit ins Licht setzen will? und wenn Letzteres der Fall, welches ist dieser Plan? und wie ist er ausgeführt? Die Antwort auf beide Fragen ist bei der sorglichsten Darlegung der inneren Disposition des Koheleth und bei der gründlichsten Erwägung des Einzelnen entschieden bejahend. Die von den Gegnern der salomonischen Abfassung vorgebrachten Gründe sind

auf überzeugende Weise widerlegt, die ungeistliche Weise, in der jene zum Theil dies Buch behandeln, ist in das rechte Licht gestellt, und der bei der Erklärung gegebene und am Schlusse übersichtlich zusammengestellte Plan des Ganzen lässt für die beliebte Planlosigkeit des Werkes keinen Raum. Es tritt das sinnige Gebäude in seiner überaus reizenden Ausführung und Harmonie seiner Theile für den, welcher nicht den Maassstab dürrer Logik anlegt, sondern in die orientalische Weise, gruppenhaft zu denken und zu empfinden, eingehen kann, deutlich heraus. Eine wohlgelungene Uebersetzung zieht sich durch das Ganze hindurch. Wo der Verf. dabei entschieden Neues gegeben hat, ist dies in abgesonderten gelehrten Anmerkungen begründet. Wir können dabei die Bemerkung nicht unterdrücken, wie sehr wir gewünscht hätten, der Verf. möchte den sprachlichen Commentar durchweg gegeben haben. Es würde dadurch vielleicht manches Fragezeichen unnöthig geworden seyn, was von dem sprachkundigen Leser hie und da gemacht wird, wo die Begründung der sprachlichen Fassung nicht gegeben ist. Ueberhaupt ist es mit Arbeiten, wie die vorliegende, eine eigene Sache; da sie weder nur praktische Auslegung noch gelehrter Commentar sind, so lassen sie bald die eine, bald die andere Seite der Leser etwas vermissen. Das hat auch die durchweg ausgezeichnete Arbeit des Verf. nicht vermeiden können. Wir würden darum rathen, bei einer etwaigen neuen Auflage des beachtenswerthen Werkes die Anmerkungen auszuscheiden und in einen Anhang zu verweisen, der den fortlaufenden sprachlichen Commentar enthielte. [W.]

4. Des Dr. theol. Gottfr. Menken Schriften. Vollständige Ausg. Bd. 1. 2. Bremen. (Heyse). 1858. 514 u. 434 S.

Es ist keine Frage, dass die Theologie Gottfr. Menken's nur eine Durch- und Uebergangstheologie gewesen ist. Dass Jesus die menschliche Natur in seiner Person vermöge seines thuenden Gehorsams unsündlich vor Gott dargestellt habe, und dass durch die Erlösung in der sichtbaren, wie allermeist in der unsichtbaren Welt eine grosse Veränderung vorgegangen und besonders die Macht des Satans eingeschränkt und bezugsweise aufgehoben sei: diese beiden charakteristisch Menkenschen Sätze, so unschuldig sie gefasst werden können, verleugnen doch nicht bestimmende Anklänge theils Schleiermacherscher, theils Swedenborgischer Schule, welche sich in der Menkenschen Theologie verschmelzen. Dies Eigenthümliche seiner Theologie aber tritt doch entschieden zurück in Menken überhaupt und in seinen Schriften insbesondere, indem er mit seiner tief in den Geist und Gehalt der Schrift eindringenden Beugung unter das göttliche Wort in der Zeit des rationalistischen Abfalls (Menken war ja geboren 1768 und starb 1831) vorwaltend nur als ein ziemlich vereinsamter, aber nicht unmäch-

tiger Zeuge offenbarungsgläubiger Wahrheit dasteht. Von diesem Gesichtspunkte aus ist eine vollständige Ausgabe seiner Schriften, die ja auch jedenfalls in dogmenhistor. Bezug eine bedeutsame Erscheinung ist, etwas wahrhaft Erfreuliches, und vor Allem bieten gleich die beiden ersten Bände der neuen Ausgabe, welche Betrachtungen über das Ev. Matthäi (freilich nur bis zum Schluss des 14. Cap.), Homilien über die Geschichte des Propheten Elias und eine Erklärung des 11. Cap. des Hebr.-Br. in Homilien enthalten, viele köstliche Bausteine für das Reich Gottes, das in uns ist, dar. — Die neue Gesammtausgabe soll aus 7 Bänden bestehen, welche bald vollendet seyn und zusammen 6½ Thlr. kosten werden. [G.]

5. Dr. M. Luthers Ausführl. Erklär. der Ep. an die Galater. Berl. (Schlawitz). 1856. 796 S. (Halbseiten) in 4. 1 Thlr. 10 Ngr.

Jedes unserer Worte wäre überflüssig, um die gewaltigste Auslegung Luthers, eines seiner mächtigsten und motivirtesten Schrift-Zeugnisse für die Glaubensgerechtigkeit und gegen das Verdienst aller Werke, innerlich eines Weiteren anzupreisen; und die vorliegende Separatausgabe desselben nach Walch'scher Textesrecension empfiehlt sich auch äusserlich in aller Weise. [G.]

VIII. Christliche Archäologie.

Zur Geschichte der kirchl. Baukunst im Mittelalter, mit bes. Beziehung auf das Ulmer Münster. Ein Vortr. auf Veranl. des Ev. Vereins für kirchl. Zwecke geh. am 23. März 1857 von Dr. Hassler, Prof. in Ulm. Berlin (W. Schultze) 1857. 19 S. 8. 4 Ngr.

Dieser an Witz reiche und in frischem, gut schwäbischem Humor, dessen Charakteristik er selbst dahin gibt, dass er unter Thränen lacht und unter Scherzen weint, gehaltene Vortrag wurde von jenem ehrwürdigen Manne gehalten, der so grosses Verdienst um den Ulmer Münster hat. Auch hier concentriren sich alle Mittheilungen um den grossen Bau, die grösste und ehrwürdigste protestantische Kirche Deutschlands. Der Verf. theilt uns die anziehendsten Notizen über die Motive und Mittel mit, durch welche der Ulmer Münster entstand. Wir wünschten, dass dieses so lebendig und anziehend geschriebene Heftchen in alle protestantische Orte Deutschlands käme, und dass sich in jedem ein Mann fände, der den Klageruf, mit dem das Schriftchen schliesst, in Aller Herzen hineinriefe. Es ist wirklich eine Schmach für das poesiereiche Schwaben, dass es diese herrlichste seiner architektonischen Poesien so sehr vernachlässigen konnte und fast dem Untergange nahe kommen liess. Wer die freundliche Donauebene, auf die uns auch der Hr. Verf. in seinem Schriftchen führt, heraufgezogen kommt und nun erwartungsvoll

ins schöne Württemberger Ländchen hinüber blickt, dem ist es wahrlich ein betrübender Anblick, hier gleich zum Eingange das schönste Monument altschwäbischer Kraft und aufopfernden Glaubensmuthes wie eine dahinfallende und vernachlässigte Ruine zu erblicken. Württembergs Kraft und Unternehmungsgeist hat sich namentlich in neuerer Zeit in so vielen grossartigen Unternehmungen gezeigt, aber für dieses edelste seiner Monumente ist der rechte Sinn noch nicht erwacht, und es fehlt vor Allem noch an dem einheitlichen Schaaren um diesen Zweck. Wird sich dazu einmal Württemberg ermannen, wird es sich dann an die verwandten deutschen Stämme evangelischen Glaubens wenden, um ihren Beistand zu erbitten: so wird es gewiss auch dem evangelischen Deutschland nicht an dem Eifer fehlen, den grössten Münster, den es besitzt, zu vollenden und im Sinne der grossen Ahnen zu vollenden. Es ist wirklich fast unglaublich, wie eine einzige Stadt von 50,000 Einwohnern nur den Gedanken zu fassen wagte, eine Kirche zu bauen, die ein Futteral über das Strassburger Münster werden sollte. Wer aber kennen lernen will, mit welchen Mitteln es doch zu Stande kam, der lese dieses Schriftchen, und freue sich mit dem Verf., dass selbst „von den gefangen Lüten" damals ein Kappenzipfel und ein Filzhut gestiftet wurde, verkauft um 4 Schilling, und dass der leichtsinnige Sohn eines reichen Patriziers Karten sammt Würfeln, Brettspiel und Schachgabel, mit diesen vielleicht auch ihre Leidenschaft dem Bau des Herrn zum Opfer brachte. — Zum Schlusse aber wollen auch wir allen denen, welche dieses Schriftchen nicht zur Hand bekommen sollten, und nur diese Zeilen lesen, die Schlussermahnung des Hrn. Verf. vor Augen halten: Richten Sie Ihre Blicke hinauf zu den Gewölben des Hochwerkes unsers Münsters; sehen Sie die klaffenden Risse zwischen den Gewölbkappen und den gewichenen und täglich weiter weichenden Seitenmauern; sehen Sie die geknickten und geborstenen Gurte! Sie drohen den Einsturz. Wann dieser erfolgen wird, wer kann das wissen? Er, der die Welt allmächtig hält, kann auch frei in der Luft mit seinem starken Arm diese Gewölbe halten, so lang es Ihm gefällt. Aber ob es Ihm lange gefallen wird, wenn die Menschen gewarnt nicht das Ihrige thun? Aber damit sie es thun, Wessen bedarf es? Der heilige Apostel hat sie bezeichnet, die Retterin, und ihr selbst die erste Stelle angewiesen, noch über dem Glauben und der Hoffnung. Es ist die Liebe. [E.]

IX. Kirchengeschichte.

1. A. W. Schlag (*P. em.*), Repetitorium d. Kirchengeschichte u. Hymnologie. Zunächst z. Gebr. b. d. Vorber. auf d. theol. Examen. Lpz. (Hunger) 1858. 217 S. kl. 8. ¾ Thlr.

Theologie-Studirenden die kirchengeschichtliche Vorbereitung

auf das Candidaten-Examen zu erleichtern, dies und nur dies ist die Aufgabe des Verf. in einer durch Versagung der Stimme ihm allzufrüh gewordenen amtlichen Ruhe gewesen; und wer diese Aufgabe treffend löst, verdient allen Dank, und sein Werk wird sich selbst empfehlen. Gute Auswahl und möglichste Vollständigkeit bei gedrängter Kürze, was der Verf. allein nennt, sind freilich noch nicht die einzigen Anforderungen an eine solche Aufgabe; theologische Objectivität, sachgemässe Theilung und Anordnung, haarscharfe Genauigkeit, richtige Verhältnissmässigkeit alles Einzelnen und Aehnliches ist nicht minder wichtig, und bei diesem, wie bei jenem, wäre — trotzdem dass der Verf. überall das *in magnis voluisse* ernstlich gehabt hat — noch so Manches zu wünschen gewesen. Doch ist im Verlauf des Buchs Kraft und Geschick sichtlich gewachsen; mittlere und neuere Kirchengeschichte genügen fast allen billigen Forderungen, und anderweite Mängel kann und wird eine folgende Auflage ohne Zweifel beseitigen. Zu diesem Zwecke bemerken wir hier einiges Einzelne gleich nach der Folge der Seiten. Kirche S. 5 hätte doch immerhin gleich als christliche gefasst werden dürfen, während der Verf. es so weit nimmt, dass eben so gut Heidenthum und Islam zu subsumiren ist. In der Literatur wird S. 8 bei „Symbole und Confessionen" sehr mit Unrecht nur *Walch Bibliotheca* genannt, bei „Liturgien" das neuere grosse Werk von Daniel ganz ignorirt, und S. 12 laufen die Kirchengeschichten der Neuzeit ohne Princip gar bunt und kraus durch einander. Die Theilung der ganzen K.-G. S. 15 in nur 2 Theile: bis zur und seit der Reformation, verkennt den durchgreifenden Unterschied einer älteren und mittleren Zeit. Das S. 17 über die Geschichte Christi und das S. 18 über die Geschichte der Apostel Gesagte ist über alle Begriffe dürftig, vor Allem das Erstere. S. 20 unter den 17 „Verfolgungen" in den 3 ersten Jahrhh. rangiren ein Antoninus Pius, Philippus Arabs, ja selbst Constantin der Gr. ganz gleichmässig neben einem Nero, Diocletian u. s. w. S. 24 wird über den alten Osterstreit gehandelt, ohne mit einer Sylbe des neusten Standes wissenschaftlicher Forschung darüber zu gedenken. S. 25 steht unter den „wichtigsten Dogmen" der ersten Jahrhh. neben Gottheit Christi „Chiliasmus". S. 31 ff. die ausführliche Darstellung des Gnosticismus soll nicht getadelt seyn; sie steht aber in keinem Verhältnisse zu der so dürftigen Kürze über die übrige alte Zeit. S. 43 die Ueberschrift „Metropolitanwesen" über die ganze bischöfliche und parochiale Verfassung ist ungeeignet. S. 47 ff. die tabellarische Darstellung aller ökumenischen Synoden bei Erwähnung der Nicänischen ist ganz erwünscht, steht aber am unrechten Orte. S. 56 die Darstellung des „Dreicapitelstreits", völlig losgetrennt vom monophysitischen, mitten zwischen dem origenistischen und pelagianischen, ist völlig ungerechtfertigt. S. 107 ff. das so sehr Specielle

über mittelalterliche Mönchsorden (z. B. beim Trinitarierorden die „Wundererscheinungen, zuletzt von einem weissen Hirsche mit rothem und blauem Kreuze zwischen den Geweihen") wird nicht unwillkommen seyn, steht aber wieder ausser allem Verhältnisse zu der Dürftigkeit bei Darstellung der ältesten Möncherei; ebenso die genaue Anführung aller Schriften der Scholastiker S. 113 ff. zu der mitunter kaum die Namen nennenden Kürze bei alten *Patres*. S. 122 bei den „reformatorischen Secten" die Aufzählung eines Arnold v. Brescia, der Apostelbrüder, Waldenser, Albigenser, vermengt aus einander zu Haltendes. Bei der Bemerkung S. 159, dass Friedrich Wilhelm III. die Union „zu Stande" gebracht, fehlen die ???. S. 175 f. die Reihe der neueren und neuesten „theolog. Schriftsteller" bricht schon ab mit Nösselt und Reinhard. U. dergl. mehr. — Dass der Verf. zuletzt in einem Anhange eine Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesanges beigegeben hat auf Grund des Kochschen hymnologischen Werkes, ist ganz dankeswerth und keinesweges zweckwidrig; die schliessliche rühmliche Hervorhebung aber der hymnologischen Bemühungen eines Stier und Knapp und doch gänzliche Ignorirung eines Stip ist unverantwortlich. [G.]

2. F. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengesch. in Biographien. Bd. II. Abth. 4. H. 2. — Unter dem besond. Titel: Die Vorreformatoren des 14. u. 15. Jahrh. Zweite Hälfte. Zürich (Meier u. Zeller) 1858. XVI u. 1061 S. 4 Thlr. 20 Ngr.

Nachdem der 1856 letzterschienene Band des Böhringerschen Werks in der ausführlichen Darstellung Wycliffe's eine so treffliche Leistung wissenschaftlicher Neuforschung gegeben hatte, befremdete es uns ein wenig, so schnell darauf einem nicht blos gleich umfangreichen, sondern selbst noch bedeutend umfangreicheren neuen Bande zu begegnen, welcher nun eine Darstellung von Konrad Waldhauser, Milic von Kremsier, Matthias von Janow, Joh. Hus, Hieronymus von Prag (zugleich des Concils von Constanz, Gersons und des Hussitismus) und Hiernonymus Savonarola gibt. Es ist ja nicht zu verkennen, dass dem Ziele des verdienten Verfassers, gründlicher Quellen-Durchforschung, anschaulicher und lebendiger Darstellung, streng gewissenhaftem, unbefangenem Urtheil, auch in diesem Bande eifrig und mit bewährter Virtuosität nachgestrebt worden ist; aber erreicht ist dasselbe bezugsweise hier doch wohl weniger worden, als in manchen der früheren, namentlich eben in dem letzterschienenen Bande; dazu, insbesondere zur genügenden Durch- und Verarbeitung des reichen und überreichen Stoffs hat doch wohl die volle Zeit gefehlt. Eigentlich haben in der That nur die hier vorliegenden Darstellungen von Hus und Savonarola einen durchgreifenden Werth. Bei Hus war, wie der Verf. sagt, eine Ehrenschuld abzutragen; denn bis jetzt habe

dies edle Leben in deutscher Sprache und überhaupt noch keinen eigentlichen Biographen gefunden. Nur Neander in innerem und Palacky (in s. Geschichte Böhmens) in äusserem Bezug sind dem Verf. mit Recht besonders werthvoll erschienen, und auf Grund des von ihnen, wenn auch zum Theil nur torsoartig Geleisteten, hat er denn das Leben Hussens in seiner ganzen Vollständigkeit nach 3 Abschnitten (bis zum völligen Bruch mit Erzbischof Zbynek 1409, bis zum Concil v. Constanz 1414 und bis zu seinem Feuertode 1415) in eingehender Liebe uns vorgeführt, indem er dann zuletzt noch von H.'s Schriften redet, und sein System entwickelt (letzteres insbesondere deshalb eine verdienstliche Darstellung, weil sie in scharfer Objectivität S. 561—576 ein dreifaches Stadium der etwas schwankenden Aussprache H.'s über das Abendmahl unterscheidet, ohne dass doch auch da die Ansicht widerlegt erschiene, welche Hus als vorlaufenden Vertreter des Wesentlichsten der späteren Lutherschen Vorstellung auffassen will), und Hus als Prediger und im Allgemeinen, namentlich im Vergleich zu Wycliffe, treffend charakterisirt; das Ganze eine etwa 500 Seiten umspannende Darstellung. Bei Savonarola sodann, dessen Darstellung 300 Seiten umfasst, unterscheidet der Verf. sehr angemessen eine 5fache Lebensperiode, indem er hier allerwärts bei dankbarer Anerkennung seiner ausgezeichneten drei deutschen Vorgänger Rudelbach, Meier und Hase und des Franzosen Perrens (1853) die Erkenntniss S.'s noch zu verobjectiviren und die theologische Forschung weiter zu führen glücklich genug bestrebt ist. Während aber so den Darstellungen von Hus und Savonarola als wesentlich fördernden alle Anerkennung gebührt, hat der Verf. im Uebrigen nicht wesentlich mehr gegeben, als vor ihm schon geleistet war; insbesondere konnte er bei Waldhausen, Milic und Janow auf Palacky, Jordan (Vorläufer des Hussitenthums. Lpz. 1846) und Neander und die schon von ihnen ausgebeuteten Quellen vollständig sich stützen, und wenn bei Hieron. von Prag der Mangel an genügender Vorarbeit störte, so hat er doch hier auch nicht anderweit ersetzt werden können. Eine Ueberschau der Belagstellen zu dem ganzen Bande S. 1038—1061 schliesst das Ganze. — Mit diesem Bande (oder eigentlich der 2. Hälfte der 4. Abtheilung des 2. Bandes) hat der unermüdete Verf. nun auch das Mittelalter beschlossen. Sein ganzes bis hieher erschienenes Werk behandelt nun im 1. sogenannten Bande in 4 Abtheilungen (zusammen 7 Thlr. 26 Ngr.) die alte Kirchengeschichte, im 2. in 5 (oder 3 ganzen u. 2 s. g. halben) Abtheilungen (zusammen 16 Thlr. 13 Ngr.) die Kirchengeschichte des Mittelalters; und jede Abtheilung wird auch einzeln verabfolgt.

[G.]

3. Georg von Polenz, Georg v. Polentz der erste evangel. Bischof. Halle (Fricke) 1858. 122 S. 8. 12 Ngr.

Der erste evangelische Bischof nicht blos Preussens, sondern der erste unter allen katholischen Bischöfen der Welt, der sich öffentlich für Luther und das Evangelium erklärte, ein Mann, welcher, zum Stellvertreter Markgraf Albrechts während seiner Abwesenheit in allen geistlichen und weltlichen Angelegenheiten ernannt, diese seine hochbedeutsame Stellung der Reformation in Preussen dienstbar machte, und in seinem evangelisch treuen, furchtlosen, energischen und bescheidenen Wirken zu Luthers inniger Freude vorzugsweise deren geordneten dortigen Gang bedingte, (geb. 1478, Bischof 1519, Protestant bereits 1523, gest. 28. April 1550), wird hier in seinem ganzen Leben und Wirken, nicht zwar in theologisch-historischer Monographie, wohl aber in gründlicher, prunkloser, quellengemässer und mit authentischen Urkunden belegter Biographie, nicht ohne stete sachgemässe Rücksicht auf die Gesammtgeschichte der Zeit, vor unser Auge gestellt; und wenn dies von einem der Cameralwissenschaften beflissenen namens- und stammesverwandten Jünglinge, dem Sohne eines auch auf kirchenhistorischem Gebiete bereits so rühmlich bekannten Vaters (Majors Gottlob v. Polenz) geschieht, so gewinnt dadurch die ganze Darstellung nur um so sprechenderes Interesse. Eine Stammtafel des grossen Ahnen und die biblisch-einfache und kräftige erste evangelische Predigt desselben, gehalten zu Weihnacht 1523, bilden eine sehr willkommene Zugabe des vielversprechenden Erstlingswerkes.

[G.]

4. Luthers Aufenthalt in Worms vom 16.—26. April 1521. Abdruck einer gleichzeit. Schrift nebst e. bish. unbek. Ausgabe v. Luthers Antw. vor Kaiser und Reich am 18. April. Riga (E. Götschel Comm.) 1857. VIII u. 34 S. 4. 12 Ngr.

Das Büchlein, von Dr. A. Buchholtz zu Riga herausgegeben, enthält ausser einigen einleitenden Stücken den Wiederdruck einer 1521 erschienenen, wohl von aufmerksamen Zuhörern verfassten, Luthers Aufenthalt und Reden zu Worms darstellenden Schrift, die ja allerdings bereits bekannt war, und als Anhang zu derselben den höchst interessanten typographisch-genauen Abdruck einer Originalausgabe von Luthers Rede am denkwürdigen 18. April, die den namhaftesten neueren Literarhistorikern entgangen ist und als besondere Seltenheit wohl eines erneuten genauen Abdrucks würdig war. Im Verlauf der Hauptschrift (S. 9) findet das alterthümliche Deutsch dieses Stücks seine freie Uebertragung. Da der Ertrag des ganzen Schriftchens zum Besten des Luther-Denkmals in Worms bestimmt ist, so ist nur zu wünschen, dass recht Wenige sich vor dem geringen, wenn auch allerdings verhältnissmässig etwas hohen, Aufwande zur Erwerbung des ehrwürdigen Documents scheuen möchten.

[G.]

5. F. A. E. Burdach (Diak. zu Bitterfeld), Phil. Melanchthon der Lehrer Deutschlands. 2. A. Hamb. (R. Haus) 1858. 72 S. in 12.

Es ist dem Verf., einem evangelischen und irenischen, ja im Urtheil über kirchliches Kämpfen selbst allzu irenischen, Geistesverwandten Melanchthons, in Wahrheit gelungen, ein klares, treues und allgemein verständliches volksthümliches Bild des *praeceptor Germaniae* zu schaffen, welches alle grossen Gaben, Tugenden und Verdienste desselben in helles Licht stellte, ohne doch seine Schwächen, wenn auch zum Theil respectvoll verschleiert, zu übersehen und zu betünchen. Das Büchlein, dem wir allerdings noch manche kleine Zuthat, etwa aus Lutherschen Briefen, zu-, und aus dem wir einiges Andere, wie die auch nur nominelle (durch Gleichstellung mit der Wittenberger Concordie vollzogene) Ehrung der durch sich selbst geschändeten „Union", hinweg gewünscht hätten, vermag lebendiges Interesse von Anfang bis zu Ende zu erwecken und zu erhalten, und bildet auf Grund tüchtiger Studien, ohne doch selbst irgend gelehrten Anstrich zu haben, ein ebenso anziehendes, als instructives Lesebüchlein für Jedermann. [G.]

6. Geschichte der Klosterschule zu Walkenried von Dr. Karl Volckmar (Oberlehrer am Pädagogium zu Ilfeld). Nordhausen (Büchting). 1857. 63 S.

Der fleissige Joh. G. Leuckfeld, welcher bekanntlich über die Klöster in der Umgegend des Harzes werthvolle Schriften geschrieben hat, berichtet uns zwar schon das Meiste von dem hier Gebotenen in seinen *Antiquitates Walckenredenses* (Jena und Nordhausen, 1705), aber dennoch ist die Arbeit des Verf. keine überflüssige. Zunächst ist uns die Geschichte der Klosterschule, welche mit der Reformationsgeschichte des Klosters genau zusammenhängt, noch zugänglicher geworden und jedenfalls lesbarer, da wir sie uns früher aus dam dicken Quartbande heraussuchen mussten; dann aber sind auch ungedruckte Urkunden benutzt, welche sich im Wolfenbütteler Archiv sowie in Blankenburg befanden, und welche nicht blos auf die schlimme Zeit des dreissigjährigen Krieges, insofern sie das Kloster betrifft, ein helles Licht werfen, sondern auch dem Vf. es möglich machten die bei Leuckfeld abgebrochene Reihe der Conrectoren fortzusetzen. Für den Liebhaber der speciellen Kirchengeschichte wird besonders die Geschichte des Klosters von Interesse seyn (S. 5—27), für den Pädagogen von Fach dagegen die *Exercitia pietatis religiosae* (S. 34 ff.), die *leges scholae* (S. 40 ff.) und die Lectionspläne (S. 39. 50 ff. 62 ff.). [K.]

7. Rob. Florey, Züge am Missionsnetze. Bevorwortet von F. Ahlfeld. 2. verb. u. vervollst. A. 3 Hfte. XII, 82, 91 u. 105 S. 27 Ngr.

Achtzehn missionsgeschichtlich - praktische Darstellungen vor-

nehmlich über die Arbeitsgebiete von Südafrika, Vorderindien, China und Australien, redlich und gründlich aus den authentischen Missionsnachrichten zusammengetragen und ohne alles Echauffement einfach, nüchtern und wahrhaft erbauend vorgeführt. Drei Missionscharten sind eine sehr willkommene Beigabe des Büchleins, dem auch ohne fremdes Vorwort sein Werth gesichert wäre. Ohnehin scheint der Vorredner nicht einmal den Inhalt genau angesehen zu haben, und was derselbe zum Vorbilde sagt von den „gar seligen Tagen in den Christengemeinden zu Jerusalem und im übrigen jüdischen Lande, als Paulus aus der Heidenwelt seine Botschaft brachte", und wie „die Gemeinde zu Jerusalem sich nicht satt hören konnte an den Siegesbotschaften aus Kleinasien", ist nicht Geschichte, sondern Enthusiasterei. [G.]

8. Geschichte der christl. Missionen auf den Freundschafts- oder Tonga-Inseln. Nebst e. kurz. Gesch. der Wesley. Miss.-Ges. Bremen (Comm. v. Heyse) 1857. 216 S. 8. 22½ Ngr.

Die lange Einleitung zu diesem Buche, welche eine „Geschichte der Wesleyanischen Missionsgesellschaft" gibt in erbaulich breitem, eher tagebuchartigem, als wirklich historischem und bei aller Affectation des Gegentheils ruhmredigem Tone so vieler Missionsberichte, konnte für uns keine *captatio benevolentiae* seyn. Das Buch selbst ist aber unvergleichlich besser, als diese Einleitung verheisst, und gewährt uns ein einfaches, geschichtliches, in seinem Detailreichthum wahrhaft anziehendes und ohne fromme Affectation, wenngleich natürlich doch nicht mit Verleugnung des methodistischen Princips, erbauendes Bild der hochbedeutsamen und unter uns doch nur so wenig bekannten Vorgänge, welche im Laufe der neuesten 3 Jahrzehende die Freundschaftsinseln (Tongatabu und die übrigen) christianisirt und ein abgöttisches, grausames und hinterlistiges Volk umgewandelt und (trotz Frankreichs und des Pabstes) verklärt haben. Die Quelle für den ungenannten Herausgeber bilden englische Werke über jene Inseln, durch den Wesleyanischen Miss.-Secretär Elijah Hoole mitgetheilt, vorzüglich *Tonga and the Friendly Islands*, von *Miss Sarah S. Farmer*, Tochter des Wesleyanischen Missionsschatzmeisters, und dieser Dame verdanken wir auch die 9 schönen und sehr instructiven Holzschnitte, welche das Buch zieren. Geographisches und Historisches über die Insulaner eröffnet die ganze Darstellung, eine Karte der Fitschi- und Freundschafts-Inseln im stillen Meere beschliesst sie. [G.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Die freie christliche Thätigkeit und das kirchliche Amt, von Lic. Dr. W. A. Hollenberg. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1857. 80 S. gr. 8.

Durch einen Aufruf des Dr. Marriott zu Basel veranlasst und „von den 28 Arbeiten, welche den drei Preisrichtern eingingen, mit dem ersten Preise gekrönt", behandelt die vorliegende Schrift, in 7 §§, ausser der Einleitung, dem Schluss und Anhang: „Kirche und Amt nach den Aussprüchen Christi; die apostolische Zeit; die katholische Kirche; die reformatorische Zeit; die neuere Zeit." Die Arbeit wird schwerlich ungetheilten Beifall finden. Meines Dafürhaltens musste der Verf. das Thema nach Marriott's Fassung („Die Pflicht und das Recht aller Gläubigen zu freier Thätigkeit hinsichtlich der Verbreitung und Beförderung des Reiches Gottes, gegründet auf die heilige Schrift und aus der Geschichte und Erfahrung nachgewiesen") festhalten und vom Standpunkte der *evangelical alliance* durchführen; dann wäre wenigstens Klarheit und Bestimmtheit in das Ganze gekommen. Wahrscheinlich bewog ihn aber der eigentliche Zweck des Marriott'schen Aufrufs: Einwirkung auf die concrete deutsche Sachlage, dem Gegenstande eine veränderte Wendung zu geben, was denn freilich der Behandlung sehr geschadet hat. Eine befriedigende Auseinandersetzung des auf dem Titel genannten Verhältnisses ist vom Standpunkte des Verfassers aus gar nicht möglich. Wenn ihm auch die genauste Gränzbestimmung zwischen „freier" und „amtlicher Thätigkeit" gelänge, würde die Aufgabe doch nur scheinbar gelöst seyn, weil der eigentliche Knoten nicht in dem „frei" und „amtlich", sondern in dem „christlich" und „kirchlich" liegt, welche beide Begriffe sich für Hollenberg weder decken, noch als Genus und Species verhalten, noch überhaupt etwas Homogenes bezeichnen, sondern in That und Wahrheit nur Namen sind, hinter denen sich der unversöhnliche Widerspsuch zwischen dem ausländischen, calvinischen, Protestantismus und der deutschen, lutherischen, Reformation verbirgt. Weil nun mit diesem thatsächlichen Widerspruche theoretisch gerade so operirt wird, als wäre er die schönste Harmonie, so läuft die ganze Arbeit ihrem letzten Grunde nach auf eine trübe, unionistische Principienverwirrung hinaus, die nur vor blöden Augen durch die verwandtschaftlich klingende Terminologie verdeckt wird. Der schärfer blickende Leser wird ohne grosse Mühe gewahr werden, wie Hollenberg in den Abschnitten von „Kirche und Amt nach den Aussprüchen Christi", von der „apostolischen Zeit" und „der katholischen Kirche" — am Ziele vorbeischiesst; ganz natürlich — denn der in diesen Abschnitten zur Sprache gebrachte Unterschied zwischen dem „allgemeinen Priesterthum der Gläubigen" und der „amtlichen Würde und Wirksamkeit" der „Geistlichen" ist ja etwas wesentlich Anderes, als der erst später entstandene Gegensatz zwischen „christlich" (calvinisch) und „kirchlich" (lutherisch). Geistliches Amt und geistliches Priesterthum sind gleichberechtigte Erzeugnisse des Einen göttlichen

Geistes; dagegen — man sage, was man wolle; die, auch von unserer Preisschrift mehrfach bezeugte Erfahrung lehrt's — erkennen sich die freie calvinische Missionsthätigkeit und das lutherische Predigtamt gar nicht für eines und desselben Geistes Kinder an, sondern sprechen einander gegenseitig die christliche nnd kirchliche Berechtigung ab. Eben so wenig, ja eigentlich noch weniger, als die vorreformatorische, kann „die reformatorische Zeit" (§. 5) dem Zwecke des Verf.'s dienen, und es bleibt fast unbegreiflich, wie ihm nicht einmal auf diesem Punkte der Kirchengeschichte klar werden konnte, er habe es mit anderen Potenzen zu thun, als mit dem allgemeinen Priesterthum der Christen und dem geistlichen Amte der Kirchendiener. Damals stand doch die Sache ganz einfach so: „Während Luther in dem Träger des kirchlichen Amtes vorzugsweise, ja fast ausschliesslich, die Lehrthätigkeit ins Auge fasst, das Amt des Wortes, so betont Calvin und die reformirte Kirche fast eben so sehr das Amt der Leitung und Regierung. Luther redet freilich auch von einer Regierung der Kirche durch die Diener, aber sie ist ihm doch wieder nichts Anderes als Gottes Wort treiben, damit die Christen führen und Ketzerei überwinden, wie er denn auch in der Schlüsselgewalt eigentlich nur wieder eine Verkündigung des Wortes sieht. Allerdings rechnet er zu den Geschäften des Amts nach der weltlichen Seite die Anordnung von Ceremonien, Fasten, Feiern, Bestellung zu kirchlichen Aemtern, zu dem Amte der Kapläne und Schulmeister; aber da fühlt er sich bald an der Grenze, wo die weltliche Befugniss beginnt. Seine Anschauung suchte (?) eine exegetische Begründung in den Stellen des N. T., wo die Lehrhaftigkeit der verschiedenen Aemter und Amtspersonen hervorgehoben wird; so sagt er einmal: Hier nennt Petrus die Aeltesten und Bischöfe ein Ding, nämlich die das Volk lehren, und machet sie alle gleich. Die reformirte Richtung dagegen berief sich vorzüglich auf 1 Tim. 5, 17: sonderlich die da arbeiten im Wort und in der Lehre, aus welcher Stelle sie mit Recht (?) auf das Vorhandenseyn solcher Presbyter schloss, die nicht zugleich am Worte arbeiteten. Der Einheitspunkt dieses Presbyterats sei demnach nicht das Lehren, vielmehr das Weiden, Führen, Leiten, kurz die *gubernatio*. Gerade diese Leitung und Disciplin der Kirche schien Calvin so wichtig, dass er von dem umfassenden Begriff des Aeltesten-Amtes nicht lassen mochte, und es war seine hohe Ansicht vom Werthe der Kirchenzucht das erste, die Einrichtung der Presbyterialverfassung das zweite Moment bei ihm" (S. 38). In dieser zwiespältigen Anschauung Luther's und Calvin's liegt ja der Conflict zwischen der s. g. freien christlichen Thätigkeit und dem kirchlichen Amte schon vollständig vor, und gleich beim ersten Schritte auf der calvinischen Bahn begegnet Hollenberg dem lutherischen Wi-

derspruche. (Vgl. S. 35: „Wo noch keine Christen sind, wie in Missionsgebieten, da soll der Gläubige zur Predigt keinen Beruf abwarten; wie denn überhaupt da, wo kein Amt ist, jeder Gläubige alle amtlichen Funktionen ohne Weiteres übernehmen darf und muss. In Bezug auf diesen Punkt ist Luther nicht ganz derselben Meinung geblieben“, u. s. w.) Und beim weiteren Fortschreiten, in „die neuere Zeit“ (§. 6 und „Schluss“), tritt nun vollends jene „freie christliche Thätigkeit“ und dieses „kirchliche Amt“ als schroffe Differenz specifisch calvinischer und specifisch lutherischer Theorie und Praxis hervor. Da wird geklagt über „die reine Lehre“, welche in ihrer „überwuchernden Ausbildung“ dem Aufkommen der „freien christlichen Thätigkeit“ innerhalb der lutherischen Kirche einen Damm entgegengesetzt habe; es wird „darauf aufmerksam gemacht, dass die so vielfach gesegnete methodistische Bewegung, namentlich die ungemein erfreulichen Erfolge der methodistischen Missionsarbeit, dem Boden der freien christlichen Thätigkeit angehört“; es wird für „kaum erforderlich“ gehalten, „die Meinung zu berichtigen, als sei es der römischen Kirche im Ganzen weniger gegeben, sich für Werke rettender Liebe zu erwärmen, als der protestantischen“, wobei erinnert wird „an die vielen hierher gehörigen Orden und Congregationen, an die barmherzigen Schwestern, an den Mann vor Allen, der für eine Fülle von Arbeiten der aufopferndsten Art ein Mittelpunkt war, den h. Vincenz von Paula“, dessen Beispiel „in der römischen Kirche bis auf die Gegenwart Nachfolger gefunden hat,“ wie denn überhaupt „sowohl in Hinsicht der Heidenbekehrung als der Hebung leiblicher und geistiger Noth jener Kirche viel mehr Personen, Geistliche und Laien, und viel mehr Geldmittel zu Gebote stehen, als uns, eine Thatsache, die doch auch eine uns beschämende Seite hat und ein Stachel werden kann, uns zu grösseren Anstrengungen zu treiben“, — zugleich aber wird eine „confessionelle“ Scheidewand zwischen der freien „römischen“ und der freien „christlichen“ Liebesthätigkeit aufgerichtet*, — was, Alles zusammen-

* „Es fragt sich, ob nicht das christliche Wirken der freien Vereine näher ein confessionell-kirchliches seyn müsse? Bei dieser Frage hängt die Antwort davon ab, ob der confessionelle Unterschied für die eigenthümlichen Werke der rettenden und suchenden Liebe eine wesentliche Bedeutung hat. Nun kann es nicht zweifelhaft seyn, dass die katholische Confession zu den protestantischen nicht blos im Allgemeinen einen solchen Gegensatz bildet, dass der erforderliche gemüthliche Zusammenschluss der Personen nur selten und nur bei besonderen Lebensführungen gefunden wird, sondern auch, dass die katholische Confession speciell das christliche Thun in eine so verschiedene und specifische Verbindung mit dem Bekenntniss setzt, dass die Art der Vereinswirksamkeit dort nothwendig eine andere seyn muss, als in der protestantischen. Dagegen findet zwischen den beiden protestantischen Schwesterkirchen weder

genommen, und in seinem vollständigen Zusammenhange betrachtet, keinen Zweifel übrig lässt, unter jener „christlichen Thätigkeit" sei mit nichten etwas allen christlichen Confessionen Gemeinsames, sondern ausschliesslich eine calvinische Eigenthümlichkeit zu verstehen, an der weder die evangelisch-lutherischen, noch die römisch-katholischen Christen, sondern nur aller calvinische und kryptocalvinische Same (also natürlich auch die Quasilutheraner in und ausserhalb der Union) participirt. Hollenberg wird somit schon auf solche Diener des „kirchlichen" Amtes, die noch etwas auf (innere und äussere) Missionsvereine und -Werke halten, keinen sonderlichen Eindruck machen; nach wie vor werden sie nur kirchlichen, nur confessionell-lutherischen Anstalten ihre Gaben und Dienste zuwenden, nach wie vor „in dem Eifer einer lebendigen Ueberzeugung" keinen calvinisch-missionirenden Bibelcolporteur oder Reiseprediger in ihren Gemeinden dulden (S. 3), nach wie vor der s. g. freien christlichen Thätigkeit die „Kirchlichkeit" absprechen, nach wie vor die ihnen zugetheilte zweideutige Doppelrolle (als lutherische Amtsträger und calvinische Missionsmänner) zurückweisen, vielmehr aber jede amtliche Thätigkeit für calvinische Missionszwecke versagen, nach wie vor mit Köllner behaupten: „Wohl hat die freie Vereinsthätigkeit sichtbaren Segen gebracht, und ich erkenne mit Dank an, was Männer, wie Wichern, geleistet haben. Dennoch muss ich sagen, sie ist eine Krankheit der Kirche. Weil die, welche das Amt haben, schliefen, ist sie entstanden. Weil sie, die rechtmässigen Hirten, geschlafen, haben Andere unterdess die hungrigen und durstigen Schafe gespeist und getränkt. Aber wenn der Hirt erwacht, nimmt er sein Recht wieder in Anspruch. Wie kommt ihr zu der Eigenmächtigkeit? Warum überlasst ihr nicht der amtlich organisirten Kirche, jene Arbeiten anzugreifen und zu organisiren?" Hollenberg sieht sich umsonst nach einer befriedigenden Antwort auf solche Fragen um. Die wärmsten Gönner der „freien christlichen Thätigkeit" werden hier verlegen; sie können sich nicht verbergen, „die innere Mission enthalte eine Beeinträchtigung der kirchlichen Ordnung, sie verletze die Rechte des Amtes." Darum wollen sie „eine organische Vereinigung der freien Thätigkeit mit dem

---

im Allgemeinen ein grosser Gegensatz statt, noch liegen die Differenzen auf einem Gebiete, das mit den Arbeiten der thätigen Liebe zu thun hatte. Daher wird die Vereinsthätigkeit der evangelischen Confession in der Regel, was die Auswahl der Mitglieder betrifft, die katholische Confession ausschliessen, dagegen in der Regel, in derselben Beziehung, auf den Unterschied von lutherisch und reformirt keine Rücksicht nehmen." (S. 66 f.) Welche nützliche Lehre folgt aus diesen Aeusserungen für den, der die Unterschiede des Lutherischen vom Calvinischen und vom Römischen für gleich gross hält?

Organismus der Kirche anstreben" (was höchstens in calvinischen und Unionskirchen gelingen könnnte), und kommen schliesslich zu der Ueberzeugung, „dass bei den heutigen Zuständen der Kirche das rüstige, fortschreitende Werk der innern Mission und sein an sich schwieriges Verhältniss zum geistlichen Amte noch grosse Aufgaben, verwickelte Probleme für die Zukunft der evangelischen Kirche und ihres Amtes in seinem Schosse trägt." (S. 60.) — Vollends gar nichts wird natürlich Hollenberg bei den evangelisch-principiellen Gegnern der „freien christlichen Thätigkeit" ausrichten, deren Zahl freilich klein ist, die aber dem Missionswesen noch ganz andere Dinge als den Mangel der Kirchlichkeit aufzurücken wissen. Er scheint es mit ihnen sehr leicht zu nehmen; nur einmal berührt er, kurz abfertigend, einen ihrer Vorwürfe: „Die Anklage brauchen wir nicht in Erwägung zu ziehen, dass die innere Mission die Werkheiligkeit begünstige, — denn bis jetzt hat die innere Mission der evangelischen Kirche ihren evangelischen Charakter nicht verleugnet." (S. 53.) Das liesse sich hören, wenn nur überhaupt die dermalige „Mission" je einen evangelischen Charakter gezeigt hätte. Ihr Motto war von jeher und ist noch heute (s. S. 45) jene calvinisch verlängerte Aufschrift mancher Christusbilder, die einen mehr als zweideutigen religiösen Charakter trägt. Unsere Vorfahren hatten starke apostolische Gründe, dem gekreuzigten Versöhner nichts weiter in den Mund zu legen, als das lautere Evangelium: „Das that ich für dich!" Die salzkornlose Gesetz-Anflickerei: „Was thust du für mich?" gründet sich nicht auf Gottes Wort, sondern auf Zinzendorf's Bleistift, und predigt, in diesem Zusammenhange, einen andern Christus, als den, der gekommen ist, nicht um sich von uns dienen zu lassen, sondern um uns zu dienen und sein Leben zur Erlösung für uns zu geben; — sie ist eine Unterdrückung des Evangeliums durch das wiederhergestellte Gesetz. Und gesetztreiberisch wie ihr Stichwort ist auch die gesammte „christliche Freithätigkeit." Hätte sie auch nur eine schwache eigene Erfahrung vom Evangelium, von der freien Gnade Gottes in Christo, von der Rechtfertigung, Sündenvergebung und Seligkeit durch den Glauben, ohne unser Werk, Verdienst und Zuthun, so würde sie nicht ein so marktschreierisches Gewerbe mit den absonderlichen Leistungen ihrer Gottseligkeit treiben, nicht ohne Unterlass das dickgeschwollene Register ihrer gespreizten Liebesthaten vorlesen, als wollte sie sagen: Sehet, so viel muss man für den Herrn thun, so viel Geld für ihn ausgeben, so viel beten, laufen und rennen, wenn uns das, was er für uns gethan, wirklich zu gute kommen soll! Hat doch selbst unser dünnes Büchlein einen 6 Seiten langen „Anhang einiger statistischen Angaben in Betreff der freien Arbeiten christlicher Liebe", — voll von Millionen liebesthätiger Menschen, Werke, Schriften und

Thaler. Wozu dies Gepränge und Gerumpel, wenn wir uns im Ernst damit keinen gnädigen Gott verdienen können? Warum bleibt man nicht fein demüthig bei den unscheinbaren, aber göttlich verordneten Werken des alltäglichen Berufs, die wir doch bei allem Fleiss und Treue nicht vollkömmlich ausrichten? Aber die haben keine „christliche" Gestalt, können auch nicht durch die Presse ausposaunt werden, und bei Werken der freien Liebesthätigkeit ist es doch unumgänglich nöthig, dass sie blendend in die Augen fallen, und dass die linke Hand ausführlich erfahre, was die rechte thut. Welch hoch-christlichen Klang hat es, wenn man rühmen darf: „In London wurden in einem Jahre zusammengebracht 9,540,000 Thlr., also täglich 26,500 Thlr. Es wurden gedruckt 1,571,560 Bibeln. Die Londoner Stadt-Mission unterhält 328 Missionare, 1,485,000 Besuche wurden gemacht, 2,092,854 Tractate u. 8155 Bibeln vertheilt, 50,458 Bücher verliehen, 23,318 Versammlungen zum Gebet und zur Bibelerklärung gehalten, 452,851 Mal wurde ausserdem aus der Schrift vorgelesen. Die kirchliche Gesellschaft zur Aussendung von Schriftvorlesern (Laien) hat 83 Personen in ihrem Dienste, welche einer Zahl von 319,266 Personen vorgelesen und 825,743 Besuche gemacht haben", u. s. w. u. s. w. (S. 75 f.). Wie fällt es vollends in die Ohren, wenn die „innere Mission" (Volksbl. f. St. u. L., 1858, No. 31) sogar die jetzige „Geldkrisis" in Angriff nimmt und durch ihren Reiseprediger G. Werner von Reutlingen, „einen christlichen Socialisten", eine innig verbundene Reihe von Einrichtungen (einen „Hilfeleistungsverein" und 13 „Anstalten, in welchen derzeit gegen 600 Kinder verpflegt und erzogen werden") gründet, die, „einschliesslich der mit ihnen in Verbindung stehenden Fabriken, Gewerbe und einer ziemlich ausgedehnten Landwirthschaft, bereits ein Vermögen von mindestens 250,000 Fl. repräsentiren", während die solidarisch für einander haftenden „Vereinsmitglieder zusammen über ein freies Vermögen von mindestens einer Million Gulden verfügen, was genügend seyn dürfte, um die dem Vereine schon gegebenen und noch zuzuwendenden Capitalien zu sichern." Siehst du wohl, St. Petrus, jetzt spricht man nicht mehr: Silber und Gold habe ich nicht, — oder gar: Dass du verdammt werdest mit deinem Gelde! Jetzt ist in der Kirche das glorreiche Zeitalter der metallenen und arithmetischen Heiligkeit angebrochen, welche nicht mehr fragt: was glaubt —? sondern nur noch: was zahlt der Christ? Da wird natürlich nicht weiter darauf geachtet, wenn z. B. obigem G. Werner, „auf seine Weigerung hin, die Augsb. Confession zu unterschreiben", von der Würtembergischen Kirchenbehörde „das Predigen in gottesdienstlichen Lokalen untersagt" wird. Hat er doch, obgleich „von Haus aus Theolog", niemals nach einem Amte in der Kirche gefragt, sondern von jeher „sich einer grossartigen freien Liebesthä-

tigkeit gewidmet, schon vor länger als 20 Jahren ein Kinderrettungshaus gegründet, und daneben durch Reisepredigt gewirkt, die sich immer weiter ausdehnte und einen regelmässigen Turnus durch einen Theil des Würtemberger Landes annahm." Damit aber hat er Christi Sache sehr gefördert, mehr als es durch die Verkündigung des Evangeliums geschehen kann; denn „bei eigenthümlicher Begabung, rastloser Thätigkeit und einem lebendigen Drange aufopfernder Liebe gewann er einen sehr zahlreichen Anhang, und dadurch die ausgedehnteste Disposition über Geldmittel, die ihn zu immer weiteren Unternehmungen in Stand setzten." Und Geld ist ja auch im Reiche Gottes der *nervus rerum;* wie jener alte Prophet zeugt: *Deficiente pecu — deficit omne — nia.* Darum hat es auch gar wenig auf sich, „dass der treffliche G. W. mit der Kirche in Zwiespalt gerathen ist, indem er, zum Swedenborgianismus geneigt, die Lehren von der h. Dreieinigkeit und von der Rechtfertigung durch den Glauben hintansetzte und auf die Liebe alles Gewicht legte, deren Johanneisches Zeitalter jetzt angebrochen sei." Nichts desto weniger bleibt er ja nach wie vor der viel Geld für Christum zusammenbringende, also „der seinem Herrn und Heilande lebendig anhangende Mann", und mit Recht „bedauern es Viele, dass man es überhaupt (blos wegen „seiner Abweichung von der Kirchenlehre") zu dem oben angedeuteten Bruche getrieben habe." — Hier haben wir ein treues Bild von dem Leben und Treiben der „freien christlichen Thätigkeit", und zugleich den besten praktischen Commentar zu Hollenberg's Behauptung, sie habe bis jetzt ihren evangelischen Charakter nicht verleugnet, sie begünstige die Werkheiligkeit nicht, sie „verfolge bestimmt christliche, nicht aber humanitäre und blos philanthropische Zwecke. „Von allen diesen Versicherungen finden wir in der Wirklichkeit das Gegentheil. Die s. g. freie christliche Thätigkeit ist ein Industriezweig, der, wie Figura zeigt, mit Landwirthschaft, Fabriken, Handel und Gewerbe, mit Buchführung, Kauf und Verkauf umgeht; lauter Dinge, die Jeder ohne Unterschied der Religion betreiben kann, — der Jude vielleicht noch besser als ein Anderer. Es verstehen sich auch wirklich allerlei Kraftgenie's auf jene freie Liebesthätigkeit — und warum nicht? Der Bibelcolporteur, der Reiseprediger, der Missionstreiber braucht ja weder ein Verehrer des dreieinigen Gottes, noch ein Bekenner des rechtfertigenden Glaubens, mit andern Worten: weder im Allgemeinen ein Christ, noch im Besondern ein evangelischer Protestant zu seyn; es genügt vollständig, wenn er auch nur ein Swedenborgianer, ein „biblischer" Rationalist oder ein ähnlicher, „seinem Herrn und Heilande (dem lieben Ich) lebendig anhangender Mann" ist. Der Charakter der innern Mission ist gesetzlich und „philanthropisch", und insbesondere das „Kinderrettungshaus" der „su-

chenden Liebe" ist im Wesentlichen so „humanitär", wie vor 80 Jahren das „Philanthropin" der Aufklärung.* Von „bestimmt christlichen Zwecken" kann nur unter bestimmten Christen die Rede seyn; aber alles bestimmte Christenthum ist der „freien Liebesthätigkeit" ein Greuel. Und wie kann man in Abrede stellen, die innere Mission begünstige die Werkheiligkeit und das *opus operatum?* Wer bei der Betrachtung des h. Vincenz von Paula wirklich niemals vergisst, „dass den Liebeswerken der katholischen Kirche doch so manches zu Hilfe kommen muss, was nicht aus dem Glauben geht" (S. 46), der müsste mit Blindheit behaftet seyn, wenn er von den Liebeswerken der innern Mission anders urtheilen wollte. Wie geht's denn mit diesem Missionswesen zu? Erst redet man den Unwissenden ein, die „Missionspflicht" treffe alle Christen ohne Unterschied, und ihre Vernachlässigung beraube des göttlichen Wohlgefallens; die Missionswerke seien die eigentlich und specifisch christlichen Werke, die *notae characteristicae,* deren Daseyn oder Mangel den sichern Beweis liefere, ob in einer Seele oder Gemeine geistliches Leben oder geistlicher Tod herrsche. Aus diesem πρῶτον ψεῦδος folgt sodann, dass die armen, verblendeten Leute die rechte Himmelsleiter ergriffen zu haben meinen, wenn sie „Bibel- und Traktaten-Gesellschaften, Gebetsversammlungen, Kirchen, Kapellen, Waisenhäuser, Besserungsanstalten, Hospitäler, Lumpen-, Sonntags- und Abendschulen, Gesellen- und Jünglingsvereine" u. s. w. stiften helfen, — und niemand sagt ihnen, dass in solchen Werken so wenig das wahre Christenthum besteht, als im Schuhputzen und Gänsehüten, vielmehr preist man sie, sobald ihnen nur die herrnhutische Terminologie und das Steuern zur Missionskasse geläufig worden sind, als die rechten, „erweckten" Christen. So gehen denn die Leute immer in dem Wahne dahin, sie seien die wahren Jünger Christi, wissen aber von Christo eigentlich gar nichts, sondern lassen sich wägen und wiegen von allerlei Wind der Lehre und von jeglicher Täuschung verschlagener Menschen, — zum gewissen Zeugniss, dass sie ohne Glauben und heiligen Geist, aus natürlichem Thatendrange und Liebesaffect, wo nicht gar aus Egoismus und Heuchelei, jene grossscheinenden Missionswerke thun und auf dies Thun ihr Vertrauen setzen. — So stehen die Dinge in der Wirklichkeit. Wollt ihr mir nicht glauben, so colloquirt nur einmal *rigorose* mit derlei ausgepichten Missionsleuten über zweierlei: 1) über den ersten Vers von: Es ist das Heil uns kommen her; — da werdet ihr euer blaues Wunder sehen,

* Mit welchem es auch noch in einem andern Punkte Aehnlichkeit haben soll. Jene Philanthropin's wurden von giftigen Zungen für rentable Spekulationen erklärt, und jetzt meinen wieder böse Zungen, die Erziehungshäuser der innern Mission seien auch ein gar profitables Geschäft.

wie sie den Glauben und Christum nicht kennen; 2) über Hollenberg's freie christliche Thätigkeit; — da werdet ihr abermals ein blaues Wunder an dem Vertrauen sehen, womit sie die „heilige Mission" umfassen. [Str.]

2. Protestantische Warnung und Lehre wider die Gefahr einer Erneuerung alter Irrthümer in unserer mecklenb. Landeskirche. Von M. Baumgarten. III. Die h. Schrift und der Landeskatechismus. Braunschweig (Schwetschke u. S.) 1857. 286 S. gr. 8.

Nach dem bekannten Ausgange, den des Verf.'s Sache genommen, scheint es nicht passend, an der vorliegenden Schrift viel auszusetzen. Nur auf zwei eng zusammenhängende Punkte sei aufmerksam gemacht. In der heutigen Entgegensetzung von „Objectivität und Subjectivität" finde ich nur den alten Gegensatz von Gotteswort und Menschensatzung, nicht den von „Buchstabe und Geist". Und wäre wirklich Lücke's Behauptung: „Die Schrift weiss nichts davon, dass die mündliche Rede ein vollkommeneres Organ des göttlichen Geistes sei als die schriftliche", ganz unbegründet, bestände zwischen „Wort und Schrift" in der That das von Baumgarten entwickelte Verhältniss, so wäre die Erhebung der sich selbst auslegenden h. Schrift zur „alleinigen Auctorität" in Glaubenssachen, kein berechtigter Schritt gegen das Traditionsprincip, sondern eine grosse Verirrung von Seiten der Reformatoren. [Str.]

3. Die deutsch-evangelische Kirche in Australien. Berlin (W. Schultze) 1857. (Zusammen 91 S. stark.) 8. Pr. 9 Ngr.

Das Büchlein gibt Nachrichten über diejenigen, seit 1849 in Australien eingewanderten Deutschen, die sich als „evangelisch-lutherische Kirche von Victoria" constituirt haben. Die nachgesuchte Gemeinschaft mit der evang.-luth. Kirche in Südaustralien (Pastor Kavel, Oster u. a.) wurde ihnen verweigert, und allerdings können sie auch nicht als evangelisch-lutherisch anerkannt werden; es sind herrnhutische Missionsleute, die in Glaubenssachen dem Indifferentismus huldigen und ihr Datum auf eine fromme äusserliche Vielgeschäftigkeit gesetzt haben. (Ihr Superintendent Göthe berichtete auf der berliner *Evangelical Alliance*: „In Australien haben sich Lutheraner, Methodisten, Baptisten u. s. w. zu Gebet und Gesellschaften vereinigt, um die vertrockneten Herzen zu vereinigen." S. dies. Zeitschr. 1858. H. 2, S. 302.) Die auf ihrer ersten Synode, am 12. Mai 1856, angenommenen „Ordnungen" athmen die Luft deutscher Kirchenbureaukratie und Volksbeglückseligung.

[Str.]

XI. Liturgik.

Die ev. Gottesdienstordnung in den oberdeutschen Landen vornehmlich des jetzigen Württemberg, von D. C. Grüneisen. Stuttgart (Cotta) 1856. 8. 121 S.

Ein treffliches Büchlein, von dem wir hoffen, dass es in Württemberg bahnbrechende Bedeutung gewinnen werde. Es ist räthselhaft fast, dass das poesiereiche Württemberg einen so kahlen Cultus, wie es ihn im Grunde vom Anfang der Reformation an hatte und mit merkwürdiger Zähigkeit beibehielt, so lange, ohne dass eine bedeutende Stimme sich dagegen erhoben hätte, bewahren konnte, wiewohl uns auch darüber der Hr. Verf. in dem gründlichen historischen Theile des Büchleins verständigt. Es ist aber nicht minder erfreulich und eine Frucht der grösseren Annäherung der verschiedenen Landeskirchen unserer Zeit, dass sich ein so gründlich unterrichteter und bedeutender Mann für eine sachgemässe Bereicherung des Cultus seiner Landeskirche erklärt. Mit Recht bemerkt er S. 107, dass diese reichere und vollere Anschauung nicht etwa auf dem Wege ästhetischer Geschmacksliebhabereien oder frivoler Unterhaltungssucht sich gebildet habe, sondern aus inniger Liebe zum Herrn, seinem Wort und seiner Kirche entstanden sei. Je mehr die Württemberger Kirche auch die Berechtigung der objectiven Seite des Cultus, die nur allzusehr bisher vernächlässigt wurde, erkennen wird und einsehen lernt, dass diese keineswegs die wahre subjective Frömmigkeit aufhebt, sondern nur läutert, damit sie nicht auf sektirerische Abwege gerathe: um so mehr wird sie die Wahrheit der besonnenen Worte des so umsichtig und zweckmässig berathenden Mannes anerkennen. Wünschenswerth scheint es mir aber, dass in unserer Zeit nicht wieder dieselbe Zerklüftung der Gottesdienstordnungen eintrete, wie dies im Reformationszeitalter stattfand, was gewiss nicht unter die Vorzüge desselben gerechnet werden darf, sondern wohl hauptsächlich in dem damaligen politischen Partikularismus begründet war; sondern es sollten wenigstens die oberdeutschen Landeskirchen in der Neugestaltung ihrer Cultusformen Hand in Hand gehen, wenn auch in Untergeordnetem einzelne Verschiedenheiten je nach früherer Uebung Statt haben mögen. Dass auch Württemberg mit solcher Bereicherung den leitenden Prinzipien seiner frühern Kirchenordnungen nicht ungetreu wird, hat der Verf. auf S. 114—117 einleuchtend bewiesen, und wir wünschen, dass seine Landsleute dies nicht unbeachtet lassen mögen; ebenso dass sie nicht in selbstgenügsamem sich Verschliessen hinter der reicheren Cultusgestaltung der benachbarten Landeskirchen zurückbleiben möchten, zumal da in der That die ganze Württemberger Gottesdienstordnung selbst der reformirten, auch

der Zwingli'schen nachsteht und, wie der Verf. mit Recht bemerkt, an Armuth und Einseitigkeit nicht ihres Gleichen hat. Wie man früher die württembergische Kirche mit ihrem schriftgläubigen Christenthum eine Oase in den Steppen des deutschen Rationalismus nannte, so müsste man sie bald mit ihrer Cultusarmuth eine Steppe auf dem reichen Gebiete der evangelischen Liturgik nennen. — Sollen wir ein paar Bedenken hier beifügen, so möchten wir die Bemerkung S. 99, „dass die grosse Doxologie nur für die hohen Feste gehöre und dem Chore zu kunstmässigem Gesange oder dem Geistlichen zum Sprechen zuzuweisen sei," nicht billigen. Die Erfahrung beweist, dass eben diese Doxologie als Gemeindegesang unbeschreiblich gewaltig ist, und dass sie der eigentliche Culminationspunkt jedes Sonntagspreises ist. Mag dann immerhin an hohen Festen dieselbe vom Chore in mehr kunstmässiger Weise gesungen werden. Der Ansicht des Hrn. Verf., dass der Geistliche bei der Consecration sich von den Elementen ab zum Volke kehre, kann ich nicht beistimmen, wenigstens da nicht, wo der Altar nur von einer Seite betreten werden kann. Christus wandte sich allerdings bei der Abendmalseinsetzung den Jüngern zu, aber der Natur des Tisches gemäss auch den Elementen; wo nun beides sich nicht vereinen lässt, ist es geziemender, dass da, wo nicht eine Aufforderung an die Gemeinde stattfindet, sondern wie hier die Worte über die Elemente gesprochen werden, der Geistliche sich diesen zukehre. S. 119 ist es gewiss sachgemässer, den Schlussvers erst nach den Abkündigungen zu singen, da ja darnach erst der Schluss stattfindet und so der Segen sich an den um Segen flehenden Schlussvers: „Unsern Ausgang segne Gott" entsprechend als Antwort anschliesst. Endlich wo das Aufstehen bei dem Gange des Geistlichen zur Kanzel in Uebung gekommen ist, möchte es doch bedenklich seyn, dasselbe abzuschaffen. Es ist namentlich für diejenigen, an denen der Geistliche vorübergeht, gewiss ein drückendes Gefühl, diesen Gruss der Ehre ihm zu versagen, zumal ja sein Auftreten zugleich das Merkmal ist, dass nun ein Bote Gottes sein Wort zu verkünden erscheint. — Doch sind dies Punkte ganz untergeordneter Natur. Ueber das Erscheinen des Werkes, und zwar von einem so hochgestellten Manne gerade Württembergs, und über seine ganze Tendenz haben wir uns innig gefreut und wünschen demselben empfängliche Herzen. [E.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. Die Augsb. Conf. lat. u. deutsch, nebst den 3 ök. Symbb. Zum Gebr. der Gymn. herausg. v. J. Märkel (Prorector zu Königsb. i. d. N.). Königsb. i. N. (J. G. Striese) 1858. IV u. 78 S. 8. 6 Ngr.

Es ist ein sehr beifallswerther Gedanke, den der Herausgeber hier ausgeführt hat, indem er höheren Gymnasialklassen das evangelische Grundbekenntniss in seinen beiden Grundsprachen vollständig und wohlfeil hier darbietet. Die schon ältere Twestensche Ausgabe der *Augustana* war durch Darbietung des ersten Melanchthonschen statt des symbolisch autorisirten Textes und durch Beifügung der *Confessio Saxonica* für den Gymnasialzweck ungeeignet, und die neuere Hollenbergsche bildet nur einen integrirenden Bestandtheil seines grösseren Religionsbuches und lässt den für das historische Verständniss so wichtigen umfangreicheren Theil der *Conf.* ganz hinweg. Die vorliegende Edition, die den lateinischen, wie deutschen Grundtext — zur Veranschaulichung der wesentlichen Harmonie und der unwesentlichen Divergenz neben einander gestellt — correct wiedergibt, auch beim 10. Art. die Variante der *variata* notirt, und dem Ganzen angemessen lateinisch die 3 *Symbola oecumenica* vorausschickt, ist eine durchaus zweckgemässe; und selbst darin, dass — so nahe es lag, dem Verständnisse der Schüler durch kurze Anmerkungen zu Hülfe zu kommen — der Herausgeber doch alle Erläuterung nur dem Lehrer vorbehalten hat, können wir ihm nur beipflichten. [G.]

2. Zur Geschichte des Katechismus mit besonderer Berücksichtigung der Hannoverschen Landeskirche. Nebst einem Anhange, ältere katechetische Denkmale der ev. Kirche enthaltend. Von Dr. Fr. Ehrenfeuchter. Göttingen (Dieterich) 1857. 8. 25 Ngr.*

Unter allen Zeichen der in Gottes Kraft erneuten, zum Kampf aufgestandenen evangelisch-lutherischen Kirche ist gewiss dieses eins der bedeutendsten, dass, indem man zu den alten Brunnen, welche Wasser hatten, zurückkehrt (wobei ja das Schöpfen aus der Quelle, die hier gefasst ist, unvergessen bleibt), zugleich die Kirchenregimente in Lutherischen Landen ihre Pflicht und ihren Beruf erkennen, eine gesicherte Ordnung (ohne doch der individuellen Freiheit zu nahe zu treten) auf allen kirchlichen Gebieten herzustellen. Einer solchen Veranlassung verdankt die vorliegende treffliche Schrift zunächst ihre Entstehung: es ist ein Bedenken, hervorgerufen durch die im Sept. 1856 von dem Hannoverschen Kirchenregiment ausgegangene Aufforderung, die Herstellung eines Landeskatechismus in ächt Lutherischem Geiste, statt des jetzt gebräuchlichen, herbeizuführen — ein Referat, in der gegenwärtigen Gestalt vielfach erweitert und umgearbeitet. Der hochw. Verf. stellt gleich in der ersten, „Allgemeines" darbietenden Abtheilung die Signaturen gleichsam der katechetischen Entwickelung in der Lutherischen Kirche dar, indem er unsern Blick auf

* Vgl. Zeitschr. 1858. S. 570 f. Die Red.

drei Richtungen oder Elemente hinlenkt, die hier zur Geltung gekommen sind: das doctrinell auslegende Element, die symbolische Verdichtung und Befestigung, die Beziehung auf das kirchliche Katechumenat und den Confirmandenunterricht. Sein Gang ist also, wie es seyn soll, ein historischer, gleich unentbehrlich zur Beurtheilung der Nothwendigkeit der vorliegenden Aufgabe, zumal auch in diesem Moment, und zur gedeihlichen Lösung derselben. Unter jenem „allgemeinen" Ueberblick führt uns der Verf. also, wahrhaft orientirend, hin zur Erkenntniss des Charakters der ältesten evangelisch-lutherischen Katechismen, zeigt, wie das bei Luthers kleinem und grossem Katechismus die reformatorische That, das Verdienst für Mit- und Nachwelt, dass hier „der Zusammenhang der katechetischen Ueberlieferung der ganzen Kirche, besonders der deutschen, bewahrt ist" (S. 12), während bei Joh. Brenz, als dem zweiten Typus, „ein didaktisches Gepräge vorwaltet, aber in plastischer Einfalt." Wie aus dem Zusammenarbeiten beider Typen die ganze nachfolgende katechetische Entwickelung sich gestaltet, wird ferner, und zwar periodologisch, nachgewiesen. Die bedeutendsten Erscheinungen aus der mittlern Periode der Entwicklung bis zu Spener hin (die ältern Nürnbergschen und Strassburgschen Arbeiten in dieser Richtung, das Nürnbergsche Kinderlehrbüchlein, der Danziger Katechismus 1648, dessen Hauptverfasser Calov, der Gothaische 1670 und die Arbeit von Sal. Glassius, der Dresdener Kreuzkatechismus 1688, der Herforder 1690) kommen zu ihrem Recht, treten hervor mit ihrer Begabung und Bedeutung. Spener wird unbefangen gewürdigt, sein grosses, unleugbares Verdienst, seine historische Bedingtheit und auch seine relative Schwäche, der Mangel seines Katechismus (S. 35 f. 49—53). Die Deteriorirung besonders seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, die Gründe wie der rapide Verlauf derselben bis zur äussersten antikirchlichen Carricatur finden demnächst ihre Darstellung (S. 60 ff.). Bei Schilderung der Bestrebungen in neuester Zeit, einen schrift-, bekenntniss- und volksmässigen Katechismus wiederherzustellen, ist uns besonders das Schlussurtheil des Verf.'s, weil in tiefster Wahrheit begründet, merkwürdig. Wir geben's mit seinen eignen Worten. „Obgleich diese katechet. Arbeiten", sagt er, „oft die lieblichsten Proben persönlicher Frömmigkeit geben, fehlt ihnen doch meistentheils die plastische Haltung eines Zeugnisses des Gemeindeglaubens. Sie sind nicht aus der Mitte eines bewegenden, objectiven Geistes entsprungen, sie tragen nicht das Gepräge eines einheitsvollen Ganzen; sie sind aus dem Studium, aus der Rückerinnerung älterer Muster, aber verschiedener, zusammengesetzt, und dann wird diese ältere Färbung doch wieder bewusst oder unbewusst durch moderne fremdere Tinten unterbrochen. Ist's auch nur ein Verfasser, der das Werk verfertiget

hat, so macht es doch den Eindruck, als hätten sich verschiedene Mitarbeiter daran versucht“ (S. 70 ff.). — Nachdem nun der Verf. in zweiter, „Besonderes“ darbietender Abtheilung die Hannoverschen Katechismusarbeiten ausführlich besprochen, besonders aber Mich. Walthers Katechismusexposition (drei Büchlein je nach den Stufengängen, 1653) mit Recht herausgestrichen, hierunter auch das innere Verhältniss dieses Katechismus zu dem von Justus Gesenius (1639) historisch, durch ein neu aufgefundenes Datum erläutert (S. 87) hat, motivirt er sein schliessliches Votum, welches eben auf die Wiederaufnahme des M. Walther'schen Katechismus geht, in treffenden, köstlichen Worten (S. 103 f.), die wir wohl wünschten ganz abschreiben zu können; allein der Leser wird sie mit dem ganzen Buche hinnehmen und mit uns sich darüber freuen. — Der Anhang enthält, ausser dem dritten Büchlein des Waltherschen Katechismus, mehrere interessante katechetische Denkmale von 1555 (dem „Katechismus der rechtgläubigen Böhmischen Brüder“) ab, in allem 6, alle in urkundlicher Fassung. — Eine Arbeit, die so sich selbst empfiehlt jedem Freunde der katechetischen Geschichte und Literatur wie des Baues des Reichs Gottes, brauchen wir nicht erst zu empfehlen; wir reichen aber dem Verf. mit hoher Achtung die Hand. [R.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. Das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben, im Gegensatz zu dem Intellectualismus innerhalb d. kirchlichen Theologie unserer Zeit dargestellt von Dr. A. Carlblom. Berlin (Springer) 1857. 8.

Eine jede consequent durchgeführte Gedankenreihe, die auf dem Grunde des Christenthums steht und in die Gestaltung der Kirche hinüberzugreifen sich erbietet, muss die gehörige Beachtung finden; die gegenwärtige Schrift, die eben so angethan und charakterisirt ist, soll diese Beachtung folglich auch in unserer kritischen Uebersicht, und zwar um so mehr finden, je gewisser der Verf. von redlichem Streben beseelt ist und eine ungemeine Denktüchtigkeit so wie umfassende historische Kenntniss sowohl auf theologischem als auf philosophischem Gebiete dargelegt hat. Es fragt sich vor allem, welches der Grundgedanke ist, der diese geistreiche Schrift durchzieht, beherrscht. Historisch im Allgemeinen bemessen, stellt sich die Ueberzeugung des Verf.'s so, dass man dem Gefühle überhaupt in der älteren Theologie vielfach Unrecht gethan; dass man später zwar im Pietismus und Herrnhutismus, praktisch, gewissermassen diesem Unrecht abgeholfen, während doch beide Erscheinungen zum Theil in geile Schösslinge ausliefen; dass man endlich in unserm Jahrhundert

(namentlich Schleiermacher und sein Commentator Twesten so wie andere Nachfolger) Anstalten gemacht habe zu einer wissenschaftlichen Begründung und Formulirung der Gefühlstheorie auf christlichem Gebiete, was jedoch sehr unvollständig, mit offenbarer Missweissung über die eigentliche Bedeutung des religiösen Gefühls, gelungen sei (S. 8 f. 14); dass aber jetzt eben die Restauration des Gefühls als des eigentlich theologischen Princips zu erwarten und die Arbeit in dieser Beziehung allem Uebrigen voranzustellen sei. Je mehr nun der Verf. diese Aufgabe als wesentlich coincidirend mit dem christlichen Realismus darzustellen bemüht ist („keine theologische oder philosophische Idee", heisst es S. VI, „kein Schattenbild eines Kirchenbegriffs soll Grund und Hoffnung der christlichen Theologie seyn, sondern allein der einige, reale, persönliche Gott und Herr", weshalb auch nach S. VII „das Heil der Kirche nicht erst von der Macht einer Kirchenordnung erwartet werden darf, die den symbolischen Lehrbegriff schützt"), desto mehr gebührt es sich uns weiter zu fragen, wie er denn „das Gefühl" als eine solche erlösende und wiedergebärende Macht für die Theologie gefasst hat. Er nennt es (um es zuerst von einem jeglichen Gefühl zu unterscheiden, welches blos die Lust oder Unlust am Gegenständlichen bekundet) „das objective Gefühl" oder auch „die objective Rührung" und fasst es im Allgemeinen als „das specifische Bewegtwerden des Geistes vom Wirklichen im Momente der Berührung mit demselben" (S. 5); er erläutert weiter, „die subjectiv-passiven Lust- oder Unlust-Rührungen seien wohl zu unterscheiden von den activen, Objecte spiegelnden und einführenden Kraftrührungen" (S. 110); er erinnert daran, „es sei wesentlich die Rede nur von der besondern Beziehung auf den Eintrittsmoment der Heilsmacht in das Subject" (S. 83); er sieht sich also genöthigt, indem er sich selbst explicirt, dies objective Gefühl mit dem Glauben selbst zu identificiren, „sofern dieser nämlich im Reflexe der Psychologie betrachtet wird" (S. 86). Wenn wir nun aber ganz davon absehen wollen, dass eben diese Auseinandersetzung auf einen unsichern Grund hindeutet (denn eben das Substantielle des Glaubens beziehet sich nicht auf ein Gefühl, sondern auf den ganzen Menschen, der nimmermehr blos fühlend, sondern zugleich und *principaliter* verstehend und wollend dazu kommt), so fragt es sich vor Allem, nicht was diese oder jene moderne, selbst im Subjectivismus befangene, Theologie darüber geurtheilt, sondern was das Wort Gottes darüber urtheilt; es fragt sich, ob dieses dasjenige, was der Ergreifung des Heils vorangeht, wesentlich als ein von menschlicher Thätigkeit Bedingtes oder als ein von Gottes gnadenvoller Wirksamkeit Bestimmtes und so den ganzen Menschen Bestimmendes, Umwandelndes fasst. Nun aber kennt

die heil. Schrift nur zwei Momente: dasjenige, wodurch das Licht in die Seele fällt (und zwar ist dies, wie in der Schöpfung, so in der Wiedergeburt, nicht aber das Leben — wie der Verf. so oft irrig behauptet —, das Erste), nennt sie Offenbarung (Eph. 5, 13. 14) und kennt kein anderes Medium, als das vom heil. Geiste bewegte und gehandhabte Wort. Dasjenige aber, was das Herz beuget, den Willen bewegt, charakterisirt sie als verborgne göttliche Wirkung; sie nennt es den Zug des Vaters zum Sohne, und schliesst auch dieses zusammen mit der Offenbarung im Lichte und durch das Licht (Joh. 6, 44. 45). Mit einem Worte: die heil. Schrift legt die ganze Thätigkeit auf Gott; er ist es, der den Menschen ziehet zum Gnadenstuhle hin; er ist es, der das Sünderherz erweicht, zerbricht, zermalmt; er ist es, der Mittel und Wege gibt, dass der verlorne Sohn in sich gehen und sich vor die Brust schlagen kann; er ist es, der das Wort dazu ausrüstet, dieses sein Werk zu thun; er ist der Starke, der da gewinnt, indem er sein Wort zum Hammer und zum Feuer macht (Jerem. 23, 29); von dem ersten Seufzer des Herzens nach Frieden, von dem ersten Gedanken an die Wirklichkeit des Heils an ist es Gott, der es alles thut; er will auch in dieser Hinsicht seinen Ruhm mit keinem Anderen theilen. Der Glaube ist ungetheilt ein Gotteswerk. Zwar führt der Verf. als classische Stelle für seine Ansichten Hebr. 11 an, „da hier der Glaube vorzugsweise als Kraftquelle für das Leben dargestellt wird“ (S. 71); allein es ist eben der Glaube, der den ganzen Menschen ergreift, umwandelt, verklärt; es ist nicht das Zusammenschlagen des *tactus* und *sensus*, wie der Verf. den Glauben beschreibt, sondern es ist „die Substanz des Gehofften, der vollkommene Erweis des Nichtgesehenen“; es ist das Product der Offenbarung, und unser *νοεῖν*, geschweige denn unser Fühlen, ist ganz und vollkömmlich davon bestimmt. Dass das Object, und zwar grade das praktische (worauf der Verf. sich oft beruft) das Subject sich subjiciren will, „so dass es ein unterthäniges Organ werde der objectiven Macht, die es ergriffen hat“ (S. 114), kann und muss ja allewege anerkannt werden; aber das ist der Ruhm des Offenbarungsglaubens im vollen, nachdrücklichen Sinne, nicht des beengten Begriffs vom Glauben als einem objectiven Gefühle. Dass auch von einer geistlichen Vermählung, welche das Object mit dem Subjecte eingehen will — bis zur Verklärung, bis zum Durchglühetwerden — die Rede seyn könne, soll ebensowenig in Abrede gestellt werden; es ist grade das, was des Herrn Mund ausspricht Joh. 14, 23, und was sein Apostel, der heil. Paulus, von allen wahren Christen bezeuget 2 Cor. 3, 18; allein das ist nicht etwa eine blosse Rührung, sondern die vollkommene Arbeit des Vaters und des Sohnes und des H. Geistes. Dass der Herr das Herz uns rühren muss, wenn wir genesen sollen, ist freilich eine aus-

gemachte Sache; aber diese Rührung (Erweckung) ist eine Arbeit des Heil. Geistes an den nicht Widerstrebenden. — Am allermeisten zeigt sich, dass der Gegensatz, den der Verf. aufstellt, unbegründet, so wie dass er selbst nicht auf einem richtigen Wege sich befindet, wenn wir die Consequenzen erwägen, die er selbst zu ziehen sich genöthigt gesehen hat. Sie betreffen die Wirksamkeit der heil. Schrift und die Substanz der Kirchenlehre. In ersterer Beziehung heisst es: „Die heil. Schrift darf nicht schlechthin und abgesehen vom geistlichen Bewusstseyn als Princip der reinen Lehre gelten (S. 143). Denn es gibt überhaupt keine vom ‚geistlichen Sinn' nicht bedingte, für sich gleichsam seiende Deutlichkeit der heil. Schrift (S. 94). Das Evangelium ist nicht mehr Evangelium, wenn es nicht wirksam ins Subject übergeht" (S. 171). Und in letzterer Beziehung: „Auch die wortgemässe Lehrtradition in der Kirche kann nicht schlechthin als Princip der reinen Lehre gelten" (S. 143). Diese Worte bedürfen keines Commentars; der Verf. mag seine Stärke prüfen mit dem Apostel Paulus: 2 Cor. 2, 15. 16. 1 Tim. 3, 15. — Es fallen so wirklich alle grossen Erwartungen von der Wirksamkeit dieser erneuten Gefühlstheorie (sie soll, nach dem Verf., nicht nur die Philosophie auf sichere Bahn zur Vollendung leiten, sondern auch in der Theologie der wissenschaftlichen Indolenz steuern, und die Alteration des praktischen Christenthums durch Hierarchismus und Orthodoxismus abwenden, niederdrücken, S. 176 ff.) hinweg; aber auch die erhobenen Einwendungen gegen die Richtigkeit der evang.-luther. Lehrdarstellung als solcher werden zu grossem Theil als nichtig anerkannt werden müssen; weder die vorgehaltnen Medusenhäupter des „abstracten Confessionalismus" (S. 27), noch gar das des „Pelagianismus" (S. 90) werden sie erstarren machen. Ueberhaupt möchte wohl das gerechte Urtheil über einen bedeutenden Theil der hier erhobenen Einsprache gegen diese Lehrdarstellung dahin ausfallen, theils dass die Wahrheit der betreffenden Assertionen schon das Eigenthum unserer Kirche ist, aber auf einen andern, auf den behörigen, Ort hingestellt (wo nämlich von der Wirksamkeit des Heil. Geistes überhaupt und namentlich vom *Testimonium Spiritus S.* die Rede ist), theils dass der gemeine Begriff der „Rührung" viel zu mangelhaft, so dass er mit Inhalt gefüllt werden muss, jedenfalls aber zum „Princip" untauglich ist. Denn in der Lehrentwickelung geht zwar nicht alles eben fort wie auf einem Blachfelde, aber jedenfalls müssen die Höhen und Tiefen gemessen werden mit dem Himmelslichte. Unser Schriftprincip, unsere Würdigung der reinen Lehre der Kirche ist wesentlich gegründet im Offenbarungs-Princip; dabei wird es nun auch bleiben müssen. — Mit des Verf.'s persönlichem Widerspruch gegen Lehrentwickelungen in D. Philippi's und D. Th. Harnack's Schriften können wir uns

nicht abgeben; ein Theil davon (z.B. S. 152 ff.) betrifft den Gegensatz selbst, wie er so eben von uns durchaus unpersönlich dargestellt ist, kann und soll also nicht anders seyn (wie wir denn hoffen, dass die genannten beiden Freunde sich gegen die vorliegende Formulirung in ähnlicher Weise aussprechen werden, wie wir); ein Theil aber beruht zuverlässig auf Wortstreit. Zwar kennen wir die S. 101 angeführte Schrift D. Harnack's nicht (wie denn überhaupt dieses ausgezeichneten Schriftstellers letzte Arbeiten uns nicht zu Gesicht gekommen sind); auch berechtigen uns die ausgehobenen Stellen keineswegs ohne weiteres zu einem Urtheile; nimmermehr aber kann doch D. Harnack haben leugnen wollen, dass der lebendige Glaube ein Nehmen, Haben, folglich auch ein sehr umfangreiches, energisches Erfahren in sich schliesst.

Durch obige Bemerkungen haben wir den dem Standpunkte des geehrten Verf.'s entgegengesetzten nicht nur als haltbar, sondern als den allein haltbaren begründen, oder wenigstens diese Begründung, von wannen sie kommt und wohin sie geht, andeuten wollen. Weder war das unsere Meinung, zu leugnen, dass diese neue Gefühlstheorie um eine bedeutende Stufe höher steht als die Schleiermacher'sche — wir sind überhaupt der guten Zuversicht, dass der Verf. uns tausendmal näher steht als den modernen Gefühls- oder Unions-Theologen (wie davon sein Ausspruch gegen Jul. Müller S. 135 ein glänzendes Zeugniss ablegt) —, noch weniger zu verkennen, dass die vorgelegte Schrift viel Werthvolles, ja auch Treffliches enthält. Dahin gehört namentlich der Abschnitt über den Pietismus und die Brüdergemeinde (S. 112 ff.), der — wie manches wir auch gegen einzelne zu weit greifende Ausdrücke einzuwenden haben — doch gewiss viel Salz darbietet und eine ausgebreitete, wahrhaft historische Bekanntschaft mit den betreffenden Erscheinungen verräth. Der Leser wird dieses und was sonst Ausgezeichnetes in vorliegender Schrift ihm entgegentritt, sich aneignen, gegen dasjenige aber, was sich, trotz aller Anstrengung des Verf.'s, als unbegründet erweisen möchte, eine Kritik üben, die letzterer selbst herausgefordert hat. [R.]

2. Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren, von Dr. J. Chr. K. v. Hofmann. 1. u. 2. Stück. Nördlingen (Beck) 1856 u. 57. 31 u. 106 S. 8.
3. Dr. v. Hofmann's Lehre von der Versöhnung und ihrem Verhältniss zum kirchlichen Bekenntniss und zur kirchlichen Dogmatik geprüft von Dr. H. Schmid. Ebendas. 1856. 52 S. 8.
4. Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung in der h. Schr. begründet. Mit besonderer Rücksicht auf Dr. v. Hofmann's Versöhnungslehre, von Dr. J. H. A. Ebrard. Königsb. (Unzer) 1857. 100 S. gr. 8. Pr. 15 Ngr.

5. Das Bekenntniss der luther. Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre Dr. Chr. K. v. Hofmann's. Von D. G. Thomasius. Mit einem Nachwort von D. Th. Harnack. Erlangen (Bläsing) 1857. 148 S. gr. 8. Pr. 21 Ngr.

Die erste Hofmann'sche Schutzschrift und die Schriften von Schmid (Prof. d. Theol. in Erlangen) und Ebrard (königl. Consistorialrath und zweitem Hauptprediger zu Speier) gehören noch in den ersten Zeitraum der bekannten Controverse: sie streiten wider Philippi. Das wirkliche *objectum litis* hat sich, trotz aller gegentheiligen Versicherungen, durch diese Schriften eher erweitert als verringert. Das lässt sich auf eine ganz einfache Weise erkennen. Vor allen Dingen vergesse man keinen Augenblick, dass es sich nicht etwa um die *Sempervirginitas Mariae* oder einen andern dogmatischen Lehrsatz zehnten oder zwanzigsten Ranges handle, „*qui salvo fidei fundamento non solum ignorari, verum etiam negari, aut in utramque partem disputari potest*", sondern um den allerfundamentalsten Grundsatz, den Artikel „die Versöhnung Gottes und Rechtfertigung des Menschen betreffend" (Hofmann), von dem man „nichts weichen oder nachgeben kann, es falle Himmel und Erden, oder was nicht bleiben will, darum wir des gar gewiss seyn und nicht zweifeln müssen, weil sonst alles verloren ist und Pabst und Teufel und Alles wider uns den Sieg und Recht behält." (Schmalk. Artt.) Mit unverwandtem Blick auf diesen *status causae et controversiae* suche man nun in den vorliegenden drei Schriften eine Antwort anf etliche nicht zu umgehende principielle Fragen. Ich will deren nur drei aufführen. Zuerst: mit wem steht denn Dr. v. H. eigentlich in Opposition? Darauf antwortet Schmid: „Hofmann weicht nach meiner Ueberzeugung nicht vom kirchlichen Bekenntniss, wohl aber in vielen Punkten von der kirchlichen Dogmatik (und darunter verstehe ich das System der Lehre, wie es sich von Gerhard an gebildet hat) ab. Hofm. legt die Aussagen der h. Schrift vielfach anders aus, als es die kirchliche Dogmatik thut, und die Differenz mit dieser ist darum eine sehr erhebliche, aber Hofm. lehrt nicht wider das kirchliche Bekenntniss." Die Willkühr und Haltlosigkeit dieser Distinction zeigt sich schon in Schmid's eigenen Concessionen; er muss „zugeben, nicht allein, dass die kirchliche Dogmatik auf der Basis des kirchlichen Bekenntnisses alle ihre Sätze aufbauen kann, sondern auch, dass den Verfassern des kirchlichen Bekenntnisses bereits die Theorie vorschwebte, welche wir bei den kirchlichen Dogmatikern finden." — Dr. v. H. selbst (wie auch Schmid, S. 47, bezeugt) kennt diese subtile Unterscheidung nicht; er weiss sich im Gegensatz mit der gesammten (symbolischen wie dogmatischen) Kirchenlehre. Hierin liegt wenigstens grössere Consequenz als bei Schmid, aber immer noch nicht die volle; ein Widerspruch gegen den Fundamentalsatz der Kir-

chenlehre ist ohne Conflict mit der Schriftlehre nicht denkbar. Das hat Ebrard wohl gesehen; obgleich auf Dr. v. H.'s Seite gegen Philippi stehend, bekennt er doch frei heraus: „So sehr zwischen dem, was in der h. Schrift unmittelbar gelehrt, und dem, was aus ihr erst abgeleitet ist, unterschieden werden muss, so bin ich doch bis heute der Ueberzeugung, dass jene kirchlich-herkömmliche Satisfactionslehre nicht unrichtig, sondern richtig aus der h. Schrift abgeleitet ist, und von den Ausgangspunkten, welche die h. Schrift uns beut, die richtigen Consequenzen zieht, so dass mit ihr ein wesentliches Hauptstück biblischer Wahrheit verloren gehen würde." Auf unsere obige Frage nach dem eigentlichen Gegner Hofmann's erhalten wir sonach die schrittweise *a minori ad majus* fortgehende dreifache Antwort: Kirchliche Dogmatik, gesammte Kirchenlehre, heilige Schrift. Entsinne ich mich recht, so war diese abwärts führende Stufenleiter weiland im Besitz und Gebrauch der „denkgläubigen Aufklärung". — Eine zweite Frage: Auf wessen Seite finden unsere 3 Schriften die Wahrheit? auf wessen den Irrthum? Antwort: Die Wahrheit nicht auf Dr. v. H.'s, den Irrthum nicht auf Philippi's Seite. Das ist die nothwendige Folge davon, dass H.'s unleugbar reale Abweichung von der evangelischen Lehre blos für „eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren", für eine eigenthümliche „Methode theologischen Erkennens" (Ebrard) gelten, „nur ein neues Gewand" seyn, „oder doch sich dem Alten anschliessen" soll (Schmid); — es ist aber auch das Bedenklichste an der ganzen Sache. Dieses „Methoden-, Weisen- und Gewänder"-Princip, dem sich die ganze Religion unter der Hand in lauter Formen und Tropen auflöst, vernichtet sowohl den apostolischen Befehl: Ein Glaube! — als den evangelischen Grundgedanken von der h. Schrift als einziger Norm, Regel und Richtschnur aller Lehre. Einen Gegensatz von Wahrheit und Irrthum kennt jenes Princip gar nicht, sondern nur eine Differenz der verschiedenen Eigenthümlichkeiten, die sämmtlich „in ihrer Berechtigung, wenn auch nicht Alleinberechtigung" (Ebrard) zu pflegen sind. Man braucht da gar nicht erst zu untersuchen, ob z. B. Dr. v. H., biblisch beurtheilt, gegen die kirchliche Dogmatik, oder gegen das Bekenntniss, oder gegen die h. Schrift im Recht oder Unrecht sei; solche Mühe und Weitläufigkeit kann man sich ersparen, sie wäre doch nur eine leere Formalität. Mit wem Dr. v. H. wirklich uneins ist, ob mit Philippi, mit Hollaz, mit Melanchthon, mit Jesaias oder Paulus, das bleibt sich auf diesem Standpunkte ganz gleich; das Methodenprincip entscheidet schon *a priori* jeden solchen Zwiespalt Zweier durch die stehende Formel: „Beide sind gegen einander berechtigt" (Ebrard). Darum muss auch in unserm Falle Dr. v. H.'s Lehre berechtigt seyn, sei es neben den kirchlichen Dogmatikern, oder neben den Reformatoren, oder auch neben den

Propheten und Aposteln; Philippi dagegen muss darum bekämpft werden, weil er eine solche Berechtigung neben den evangelischen Auctoritäten nicht anerkennt und namentlich der h. Schrift die normative „Alleinberechtigung" vindicirt. Es ist eben weiter nichts als ein Kampf gegen die s. g. lutherische „Exclusivität", welche bekanntlich nicht darein gesetzt wird, dass die Evangelisch-Lutherischen die Bibellehre für wahr halten, sondern darein, dass sie jede neben der h. Schrift auftauchende Lehre als falsch, unevangeliseh und kirchlich-unberechtigt verwerfen. Hierüber liesse sich, mit Bezug auf den vorliegenden Handel, sehr viel sagen; der Raum gestattet aber kaum noch die Bemerkung, dass es eine Selbsttäuschung wäre, wenn etwa Hofmann, Schmid und Ebrard meinen sollten, auf dem Boden des evangelischen Formalprincips zu stehen. — Die dritte Frage: Auf welchem Grunde ruht H.'s Versöhnungslehre? Auf prophetisch-apostolischem freilich nicht; das sehen wir aus allen drei vorliegenden Schriften. Hofmann selbst führt sie auf sein „Glaubensgewissen", seine „wissenschaftliche Selbsterkenntniss und Selbstaussage", zurück; Schmid leitet sie her aus „einer Auslegung der Aussagen h. Schrift, welche von der gang und gäben sehr abweicht" (wobei er sich der befremdenden Rede bedient: „Ich gedenke nicht für die Hofmann eigenthümliche Lehre von der Versöhnung einzutreten, denn ich habe mir diese Lehre H.'s nicht angeeignet. Exeget von Fach bin ich nicht, und mein nächstliegender Beruf macht es nicht nothwendig, dass ich die Frage, welche Stellung ich zur Auslegung H.'s und darum auch zu seiner Lehre von der Versöhnung einnehme, so eilends zum Abschluss bringe. Es ist sonach für mich gewiss gerathener und richtiger, dass ich mir in der Entscheidung Zeit lasse und auch das Urtheil der Zeit abwarte"); — Keiner von beiden gründet sie also auf den, das „Glaubensgewissen" der heiligen Autoren zu seinem Inhalte habenden, Schrifttext. Den vollständigsten Aufschluss gibt uns jedoch Ebrard. Abgesehen von vielen einzelnen hierher gehörigen Aeusserungen, beweist er in den Abschnitten über „die Versöhnung im alttestamentlichen Opferkultus" und über „die Versöhnungslehre des neuen Testaments" ausführlich, dass H.'s Schriftauslegung ein eigenmächtig umgekehrter Spiess sei, dass es „nicht so ganz verzweifelt um den Beweis für die Schriftgemässheit der herkömmlichen Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung stehe; es hänge dieselbe noch an gar manchen starken Ankertauen fest." Als „die religiöse Bedeutung der Frage" aber macht er geltend, dass „mit dieser herkömmlichen Lehrweise in der That der Kern dessen, worauf es dem christlich-gläubigen Bewusstseyn von jeher ankam und worin der Glaube seinen Ankergrund fand, verloren gehen würde." Denn hier, fährt er fort, „drängt sich die auffallende Thatsache vor unsern Blick, dass ge-

rade die frei sich ergehende Frömmigkeit christlichen Glaubens — und zwar auf demjenigen Gebiete, wo sie an die Lehrformel am mindesten gebunden, am meisten veranlasst war, den Gehalt der Formel in freier Weise zu reproduciren, nämlich auf dem Gebiete der Hymnologie — von jener stellvertretenden Genugthuung sich nicht nur nicht loszuschälen vermocht, sondern vielmehr in den Momenten der gesteigertsten und innerlichsten frommen Intuition gerade an sie sich, als an den Herzpunkt, festgeklammert hat (was umständlich an Decius, Joh. Heermann, Just. Gesenius, P. Gerhardt, Joh. Scheffler, E. Chr. Homburg, Chr. Kortholt, Lampe gezeigt wird); es bleibt immerhin eine bedenkliche Sache, dass unter Voraussetzung der Richtigkeit von H.'s Theorie so ziemlich der ganze Schatz der alten Passionslieder, wo nicht über Bord geworfen, doch als ein von unwahren Zeitvorstellungen durchsetzter, der Schrifteinfalt nicht entsprechender bemängelt werden müsste. So recht von Herzen könnte man jene Lieder nicht mehr singen, wenn Hofmann Recht hätte. Wenn Christus die Gesammtschuld der menschlichen Sünde auf sich genommen und für sie den Tod erlitten hat, so bin ich mit meiner Schuld unmittelbar und unbedingt in jene Gesammtschuld eingeschlossen, und kann auf die Frage: Wer ist's? bin ich's? mit der Bach'schen Passion von Grund meines Herzens einstimmen in die Antwort: Ich bin's; ich sollte büssen. Hat dagegen Hofmann Recht, so kann ich das nicht, wenigstens nicht von Herzensgrund, nicht ohne allerlei Restrictionen und Cautelen u. s. w. Solche Erfahrungen und Erlebnisse lassen sich durch die feinste Dialektik nicht hinwegdisputiren, und ich glaube daher, dass die evangelische Kirche nicht nur ein Recht, sondern auch einen guten Grund und eine heilige Verpflichtung hat, ihre herkömmliche Lehre von der stellvertretenden Genugthuung nicht fallen zu lassen." — Bei diesen negativen Resultaten lässt es aber Ebrard noch nicht einmal bewenden; in einem eigenen Abschnitte beleuchtet er sogar „das Princip" der H.'schen Theologie „und die Berechtigung desselben," — durchweg zu H.'s Gunsten, und doch so, dass er selbst meint: „Vielleicht ist eine Rechtfertigung seines Standpunktes von dieser Seite ihm selber nicht zu Danke." Das meine ich in der That auch; denn diese seltsamste aller Apologieen will Dr. v. H.'s „System theologischer Anschauung" damit rechtfertigen, dass sie es in „eine principielle Differenz" mit der h. Schrift und der aus ihr abgeleiteten „herkömmlich kirchlich orthodoxen Dogmatik" stellt. Ebrard's Gedankengang ist folgender: „Das kirchliche Lehrsystem wurzelt" in der biblischen Grundanschauung; „Hofmann dagegen gehört mit seinem Denken der Schelling-Schaden'schen Schule an," hat also die philosophische „Speculation" zu seiner Basis. „Die eine wie die andere Grundanschauung führt, in die Consequenzen verfolgt, zu Undenkba-

rem.“ Daraus ergibt sich „von speculativer Seite eine Berechtigung der H.'schen Grundanschauung“ neben der kirchlich-biblischen, — gerade so, wie z. B. die „Arianer“ neben den „Homousianern“, die „Monophysiten und Monotheleten“ neben den „Dyotheleten“, die „Arminianer“ neben dem „*decretum absolutum*“, die „Föderalisten“ neben „der sich systematisch abschliessenden Speculation“ berechtigt waren. „H.'s Methode theologischen Denkens und Erkennens ist jener genannten Reihe von Schulen und Richtungen unverkennbar analog, und hierin vor allem liegt ihre höhere Berechtigung.“ „Am augenfälligsten tritt aber die innere Verwandtschaft der H.'schen Versöhnungslehre mit der der Arminianer heraus,“ — sie stimmt oft wörtlich mit der von Limborch gelehrten (von Grotius schwerlich gebilligten, vgl. S. 90) Acceptilationstheorie überein. „Ich glaube (schliesst Ebrard nach einer umständlichen Gegeneinanderhaltung Limborch's und H.'s) die tiefe innere Verwandtschaft zwischen H.'s und der arminianischen Versöhnungslehre genugsam erwiesen zu haben. Für einen Dr. Philippi mag dieser Erweis gleichbedeutend seyn mit dem Erweis, dass H. nicht blos in der Form von der Kirchenlehre abweiche, und seine Lehre daher unberechtigt sei. In meinem Sinne ist es gerade umgekehrt ein Erweis für die innere Berechtigung seiner Lehre. Ich erinnere mich, wie Hr. Dr. v. H. auf einem Nürnberger Missionsfeste katholisches und separatistisches Lutherthum unterschieden hat. Gewiss wird eine Kirche oder Confession dadurch ihre Katholicität erweisen, dass sie solche principiell-innerliche Reactionen auf dem Gebiete der Theologie als Fermente wirken lässt und verarbeitet. Wie sich die Kirchen lutherischen Bekenntnisses nun weiter zu H.'s Reaction verhalten werden, ob als Todtengräber, wie Dr. Philippi es weissagt, wenn er die Worte Apstlg. 5, 9 auf Schleiermacher's und H.'s Systeme anwendet, oder mit Anwendung des Apstlg. 5, 38 gegebenen Rathes, das wird die Zukunft lehren. Im letzteren Falle würde allerdings von selbst als unausbleibliche Folge auch eine freiere Stellung zur Frage der **Union** eintreten.“ Das ist also die Sachlage nach Ebrard's Auffassung. Ob sie auch in der Wirklichkeit so ist oder werden wird, steht freilich auf einem andern Blatte. Vorläufig weissagt das Ebrard'sche Buch noch nicht; es weist erst hin auf Dr. v. H.'s grossen Widerspruch mit sich selbst (da er „als eine Säule des gegen die Union sich abschliessenden Lutherthums der reinen Lehre und als ein Vertreter der gegen die unirte Theologie sich abschliessenden confessionellen Theologie stets hat gelten wollen“, und doch jetzt dem Dr. Philippi das Recht abspricht, ihn „an dem Kriterium der lutherischen Theologie zu prüfen“); — vor allem aber beweist es auf's neue, was für ein grosser Tausendkünstler und Möglichmacher der

Unionsgeist sei. Ebrard pocht ohne Unterlass auf die alleinige normative Geltung der h. Schrift; Ebrard hat klar erkannt und dargestellt, dass die Schrift gegen H. und für Philippi (und die Kirchenlehre) entscheidet; und — wie soll ich nun das unübersetzbare *Ergo* zu solchen Prämissen wiedergeben? — trotz? gemäss? unbeschadet? jenes beständigen Pochens und dieser klaren Erkenntniss erklärt sich Ebrard für H. und gegen Philippi. Das ist die sarkastische Selbstverhöhnung des Unionismus, die sichtbar gewordene Erfüllung von Ps. 2, 4. *Jam satis.* Eins ist nicht zu verkennen: Durch die Polemik wider Philippi, wie sie in unsern drei Schriften auftritt, geht ein immer stärker anschwellender rationalistischer Grundton. — — Durch Thomasius und Harnack ist die Streitfrage in ein neues Stadium getreten. Ihr Syngramma, obwohl fast allzu *suaviter in modo* und daher nicht überall gleich frisch, mitunter sogar etwas matt und schleppend, enthält als nahrhaften Kern eine von den historischen Thatsachen, religiösen Grundsätzen und geistlichen Erfahrungen der evangelischen Kirche getragene, energische Protestation wider das Unterfangen der modernen, quodlibetarischen Theologie, die christlichen Heilswahrheiten als bequemen Stoff zu philosophischen Hirngespinnsten zu verbrauchen. Nicht als *„otiosa speculatio"*, nicht als Object unfruchtbaren Schulgezänks, solle das Evangelium behandelt werden; es sei gegeben, *„ut perterrefactae conscientiae et perturbatae mentes piam, certam firmamque consolationem habeant"*, — ein göttliches Lebenswort, das der Christ und zumal der Theolog zu glauben, zu bekennen, zu vertheidigen, nicht aber zu machen, zu modeln, zu kritisiren den Beruf habe. Das unveräusserliche Recht des Glaubensartikels gegen die Prätensionen der religiösen Privatmeinung zu wahren, den Streit um die Versöhnungslehre nicht aus dem evangelischen Forum in das gesetzliche und von diesem vor das rationelle verschleppen zu lassen, überhaupt der Verwandlung eines ernsten Kampfes um Glaubensgüter in ein zeitvertreibendes Spiel um Haselnüsse mit Entschiedenheit entgenzutreten, — das ist die Bedeutung des Thomasius-Harnack'schen Buchs. Einzelnheiten daraus mitzutheilen, halte ich für unthunlich; nur auf den eigentlichen Wesenspunkt möchte noch aufmerksam zu machen seyn. Mit überwältigender Kraft und Einstimmigkeit rauscht hier das Zeugniss von der Weltversöhnung durch alle evangelischen Kirchenzeiten von den Tagen der Reformation an bis auf heute, — als einer der verheissenen (Joh. 7, 38) lebendigen Felsenbrunnen, die keiner Ebrard'schen „Fermente" bedürfen, ja die durch solche unsaubere Abflüsse aus menschlichen Dachrinnen nur ihre göttliche Lauterkeit und Labungsfülle einbüssen. — — Gegen Thomasius-Harnack ist Hofmann's zweite „Schutzschrift" gerichtet. Der Ein-

druck, den sie auf mich gemacht hat, ist dem sehr analog, was Hengstenberg von sich sagt: „Verliert der Schriftbeweis schon alle Bedeutung, wenn man, nachdem man ihn durchgelesen, mit offenem Auge und sinnendem Geiste die Schriftstellen Jes. 53; Matth. 20, 28; Röm. 3, 25. 26; 8, 3; 2 Cor. 5, 21; Gal. 3, 13; Hebr. 9, 28; 1 Petr. 2, 24 betrachtet, so sind noch mehr alle exegetischen Künste (Pred. 7, 30) vergebens angewandt, wenn ein irgend unbefangener Leser, nachdem er die Schutzschrift aus der Hand gelegt, noch einmal die betreffenden Stellen der Bekenntnissschriften in ihrer Totalität und einige der Hauptstellen Luther's und Melanchthon's überblickt. Hofmann behauptet noch jetzt, S. 106: Dass die Bestrafung unserer Sünde an ihm statt an uns vollzogen worden, ist ein selbstgeschaffenes Mysterium; und S. 103: Dass nicht der Sohn Gegenstand des Zornes Gottes des Vaters ist, wenn auch nur stellvertretungsweise, sondern die die Menschheit u. s. w. Nicht ihn, anstatt uns, hat der Zorn Gottes betroffen, u. s. w.; sondern die Uebel, in welchen sich Gottes Zorn wider die sündige Menschheit vollzieht, hat er in der mit seinem Heilandsberufe gesetzten Weise erlitten." Dieser Hengstenberg'schen Bemerkung wäre etwa noch hinzuzufügen, dass der zum Motto der zweiten Schutzschrift gewählte Ausspruch Bengel's: „*Adhuc non ea scripturae viguit experientia et intelligentia in ecclesia, quae in ipsa scriptura offertur*" ein ominös-zweideutiges Zeugniss für? oder gegen? Hofmann ist.

[Str.]

6. Hiob's drei Freunde, oder Bunsen, Stahl und Prälat Ritter als Helfer der leidenden Christenheit. Von Ithiel. Hamburg (Nolte u. Köhler) 1857. 119 S. gr. 8.

Ein unübertreffliches Zeugniss wider Apap's Tyrannei in der Kirche Christi, abgelegt aus der Seele eines Jeden, der an den lebendigen Gott glaubt und „die Warnungen Baco's gehörig beachtet gegen gewisse *idola*, vor welchen der Mensch fortwährend geneigt ist sich zu bücken." Möchte es von recht Vielen gelesen und reiflich erwogen werden! Die dem Buche, nicht dem Zeugnisse, noch anhaftenden, allerdings sehr beträchtlichen Mängel reduciren sich ihrem letzten Grunde nach auf das, was dem calvinischen, weltweisen Ithiel schon vor Jahrtausenden von dem lutherischen, gottesgelehrten Agur vorgehalten wurde. (Proverb. 30, 1 ff.: „So spricht der Mann zum Ithiel, zum Mit-mir-Gott und Ich-bin-stark: Ja dümmer bin ich als ein Mensch und habe Menschen-Einsicht nicht — noch habe ich Weisheit gelernt; der Heiligen Wissen weiss ich nicht.")

[Str.]

XIV. Dogmatik.

1. Die christliche Dogmatik, dargest. v. Dr. H. Martensen, Bisch. v. Seeland. 3. Aufl. Kiel (Schröder). Berl. (Schlawitz) 1856. (Vom Verf. selbst veranstalt. deutsche Ausg.) 1 ½ Thlr.

Es dürfte kaum nöthig seyn, darauf hinzuweisen, zu welcher Anregung vorliegendes Werk vielen der Zeitgenossen geworden ist, wie es in der That nicht Wenigen einen Zugang zum Verständnisse der ursprünglichen Herrlichkeit unsrer Kirche gebildet. Es ist durch sein erstes Erscheinen auch bereits so bekannt unter uns, dass eine Charakteristik des dogmatischen Aufbaues als äusserer Anordnung des Stoffes überflüssig erscheint. Je entschiedener das Werk indessen die Universalität unsres Lehrbegriffes, als der wahren katholischen Kirche, betont, und sich die Aufgabe stellt, auch derjenigen Dogmenreihe gerecht zu werden, welcher durch reale Geltendmachung des Sacramentsbegriffes im Zusammenhange des kirchlichen Lehrbegriffes eine, fast verkannte, Stellung gebühre: desto ernsterer Beruf liegt vor, gewissenhaft nachzusehen, ob nicht durch Hervortreten der himmlischen Physik nach Anleitung des Sacramentes, um mich etwas auffallend so auszudrücken, die Ethik nach Anleitung des Materialprincipes zu sehr in den Hintergrund gedrängt sei. Ist es die Aufgabe der Dogmatik heutigen Tages, „das Erlösungsbewusstseyn der Reformationszeit" mit dem „Offenbarungsbewusstseyn der ersten Jahrhunderte" in einer höheren Synthese wissenschaftlich zu recapituliren — und ich leugne nicht, dass dem so sei —, so ist es desto gerathener, dem geistvollen Verfasser auf neuer Bahn desto emsiger nachzugehen. Geschieht es doch, dass das Neue einen Reiz gewinnt, der auf Abwege leitet. Gerathen ist's zudem, wenn jemals, so jetzt, die Tragfähigkeit der unteren Geschosse zu prüfen, ehe ein neues Stockwerk sich darauf erhebt, oder den Werth des Grundbaues kirchlicher ökumenischer Lehre so hoch anzuschlagen und sich so sehr davon durchdringen zu lassen, dass es unmöglich wird, den soliden Unterbau durch den Ueberbau drücken und verschieben zu lassen, dass es unstatthaft erscheint, in einem Stile fortzubauen, der der Grundlage nicht entspricht. Allerdings sind in vorliegendes Werk Fehler eingeschlichen, welche ernste Erwägung fordern. Sie reduciren sich, diejenigen, die ich meine, auf einen Grundfehler im philos. System. Den möchte ich andeuten.

Die ersten Fehler treten sogleich bei Darlegung der Trinität zu Tage. „Indem Gott auf das himmlische Weltbild, das aus seiner Naturtiefe emporsteigt, hinblickt, begegnet ihm da hindurch sein eignes Wesensbild, sein eignes Ich in einer zweiten Subsistenz". Sogleich wird hier Sohn und himmlische Idealwelt in eine Verbindung gebracht, welche durchaus die Form eines unwahren

Causalverhältnisses hat. Der Sohn ist nur in und mit der Idealwelt, die in ihm gipfelt; und wenn nach S. 775 dieses Letztere anders erscheinen sollte, so ist dennoch der Sohn nicht ausser dieser Idealwelt (Pleroma), welche durch den Geist zur δόξα, zum Reiche der Herrlichkeiten verklärt wird, welche — in der Schöpfung — entlassen zu werden begehren. S. 103. Offenbar ist der Gedanke einer Naturtiefe des Vaters, wie auch Anderes, nach Jak. Böhme gedacht. Böhme aber hat eine andere Doxa in seiner „wesentlichen Weisheit", in der durch die 7 Naturgestalten gebildeten Leiblichkeit Gottes. Hiermit ist die Aseität des Dreieinigen hergestellt, nicht aber mit der unwillkührlich und naturnothwendig hervortretenden platonischen Idealwelt, in welcher die Beziehung des Absoluten zur Schöpfung als ebenso naturnothwendig gesetzt ist, und welche ebensowenig als ihr Inbegriff, der Sohn, ohne Wirklichwerdung und Entlassenwerden bei sich bleiben kann. Hier schon keimt der Gedanke einer Evolution. Wir haben ganz den Eindruck, dass die Welt des Sohnes wegen geschaffen, sowie später des Sohnes wegen erlöst sei. Die Natur der Weltcreatur hat nicht die Möglichkeit in sich, unter ihrem Haupte, dem Menschen, vollendet zu werden. Sie hat sie nicht etwa durch den Sündenfall verloren, nein, sie hat sie in der That nicht in sich. Zur Vollendung der Natur ist eine zweite Schöpfungsstufe, S. 24, erforderlich, und da diese in Christo eintritt, so ist dessen Reich die letzte Potenz des Schöpfungswerkes. Der Sündenfall tritt bei unserm Verf. in Beziehung auf die Natur nicht in sein Recht. Er würde sonst genöthigt gewesen seyn, keine höhere Naturstufe mit Christo anzusetzen, keine fortgesetzte Schöpfung in erhöhter Weise, sondern eine Restitution, wie ja auch die ethische Seite des Erlösungswerkes in der Menschenseele zunächst nur mit Restitution beginnt. Die Natur, die κτίσις, erscheint nicht als seufzende unter dem Drucke der Sünde, sondern als höchstens ihrer Vollendung entgegenharrende. Also hier überall keine Restauration, sondern die Kategorie des Werdens der Naturseite des Relativen, das Zurückführen desselben, als des „nicht-göttlichen Momentes in der Gottheit" — S. 175 — zum Pleroma des Vaters; im Hintergrunde der Parallelismus eines Werdens beides auf Seiten der Creatur wie des Absoluten. Das heisst, der Sündenfall tritt nicht durchgreifend ein, wie sich noch zeigen wird.

Es ist die Eigenthümlichkeit des geistreichen Verfassers, uns allemal, erst durch das Gestrüpp und Schlinggewächse des Naturalismus und Pantheismus sich durchhauend, Schritt für Schritt zum objectiv Wahren kommen zu lassen. Die Lust am dialektischen Gange hält uns dann die verschiedenen Seiten der Betrachtung entgegen, ohne dass die höhere Einheit uns darum klarer würde. Es tritt ein Mangel an festen, markirten Zügen auf, an

scharfen, tüchtigen Umrissen, und positive Gestalten der Dogmen ringen sich kaum recht fest und fasslich aus Reflexionsnebel heraus. Die Lehre von den Engeln leidet nicht wenig darunter. Existenzen in der Mitte zwischen Personification und Persönlichkeit sind nebelhaft, ebenso nebelhaft sind die Volksgeister gehalten, die uns Daniel sehr concret zeigt. Die Darstellung des Paradieses und Sündenfalles erinnert an Steffens. Der Apfel ist zunächst „glänzendes Weltphänomen" und die Schlange „kosmisches Princip". Wäre vorher der Engelfall zu seinem Rechte gekommen, so wäre Lucifer mit dem Sturz aus seiner Hierarchie und seinem Neide im Stande gewesen, der Darstellung des Eintritts der Sünde einige scharfe Züge zu geben. Lucifer ist nicht „Centraloffenbarung" des Bösen; dies ist — S. 182 — eine völlig abstracte Bestimmung, und kommt nur jener Ausdrucksweise, wie S. 165, gleich, dass die „allgemeine Sündhaftigkeit sich individualisire." Satan heisst nur Oberster der Teufel, weil er an der Spitze der Gefallenen, seiner einstigen Genossen an der Klarheit Gottes, steht. Die sämmtlichen begrifflichen Bestimmungen des Bösen reichen nicht hin, um in dieser Dogmatik dem Bösen diejenige Schwerkraft zu geben, welche den Sohn Gottes zu seiner Passion vom Himmel herabzieht. Und hier stehen wir an dem Punkte, der das vorliegende Werk kennzeichnet. Die herrschende naturhafte Anschauung von Schöpfung und Erlösung muss an einem Punkte zur Evidenz kommen, und der Grundirrthum, womit beide in falsche Beziehung gebracht sind, bricht in dem Dogma von der Incarnation nur durch, ein Irrthum, der jedoch seine Wurzel im Trinitätsbegriffe hat. Auch ohne Sünde würde der Sohn Gottes Mensch geworden seyn; zu diesem „urchristlichen" Gedanken bekennt sich der Verfasser ausdrücklich, S. 135. Der Begriff der Incarnation sei also von dem der Weltschöpfung unzertrennlich, S. 107. Christus ist Weltvollender, S. 242. Der Begriff der Weltvollendung erscheint dem der Erlösung coordinirt. Der Verfasser argumentirt: „Hat die Persönlichkeit Christi metaphysische Bedeutung, so kann seine Offenbarung auch nicht durch die Sünde allein bestimmt seyn, da ja diese nicht nach einer metaphysischen Nothwendigkeit hineingekommen ist", S. 240. Es ist zu entgegnen, dass, ausser im Systeme einiger griechischer Väter, bei uns Andr. Osiander's, Christus, der Gottmensch, ebensowenig metaphysische Bedeutung hat, als die Sünde. Der Begriff metaphysischer Nothwendigkeit würde, auf die Sünde angewandt, ihre Zurechnung nehmen, auf die Menschwerdung angewandt wird derselbe Begriff der Menschwerdung die sittliche Kraft rauben. Will der Verf. den Begriff von der Sünde, so muss er ihn auch von der Menschwerdung fernhalten, oder er entgeht dem Dilemma nicht. Der ganze Akt der Incarnation fällt ihm

unter den Begriff einer nothwendigen Selbstbewegung des Absoluten. Als Logos geht das Absolute in der Creation von sich aus, als Christus nimmt es sich in der Incarnation in sich zurück. „Die ganze Bewegung geht innerhalb des Kreises der Dreieinigkeit vor sich", S. 247. „In der Christusoffenbarung kehrt er als Gottmensch zum Vater zurück; und diese seine Rückkehr ist reicher als sein Ausgang, denn er kehrt zurück mit einem ganzen Reiche von Kindern Gottes", S. 246. „Ohne Christusoffenbarung würde die Zurückführung der Welt zu Gott keine Zurückführung in der Existenz, sondern nur in der Idee seyn", behauptet der Verfasser. Welche Zurückführung der Welt? Die durch den Sündenfall nöthig gewordene? Nein, denn auch ohne Sündenfall würde Christus zur Zurückführung der Welt gekommen seyn. Es bleibt demnach nur die durch die Schöpfung selbst nöthig gewordene Rückführung als *causa movens* der Incarnation übrig. So ist die Schöpfung selbst als ein Abfall von Gott zu betrachten, aber ein naturnothwendiger Abfall, ohne den die Trinität zu ihrem Abschluss in der Incarnation, zu ihrer vollständigen Selbstmanifestation, nicht gelangen könnte. Diese neuplatonische Anschauung ist oben durch Aufstellung jener ewigen Idealwelt, S. 103, angelegt worden. Plotin hat's kaum vollständiger. Erigena sollte gezeigt haben, wohin das führt. Der Verf. hat, um Eph. 1, 10. Col. 1, 15 von metaphysischer Seite her zu begreifen, einen höchst bedenklichen Weg eingeschlagen. Es ist unbegreiflich, wie er, der in Einzelnem so trefflich gegen Schelling spricht, doch in das Ganze des theogonischen Processes desselben verflochten ist!

Ein zweites Argument für die Nothwendigkeit der Incarnation deckt ebensosehr den pantheistischen Grundgedanken der apriorischen Construction auf. Der Verf. identificirt die Begriffe Gottheit und Mittlerschaft des Sohnes. So ist der Sohn von vornherein darauf hingewiesen, die kosmische Spannung des Universums in sich zur Lösung zu bringen; so ist seine Selbsterniedrigung „seine Selbstvollendung", S. 245, indem er seine Bestimmung erreicht. Also muss er erlösen, da er „nun erst als des Menschen Sohn seine Herrlichkeit völlig in Besitz nimmt", S. 246.!

Aber wir vergessen, dass der Verfasser vorhin sagte, ohne Christusoffenbarung würde die Zurückführung der Welt zu Gott nicht existenziell, sondern nur ideal seyn; hierin liegt ein neues Argument, welches der Verfasser für seine — immerhin *nova et inaudita* — Lehre beibringt. Es handelt sich nämlich darum, wie, ohne Incarnation, das Ideal der Menschheit nach ihrer gottebenbildlichen Bestimmung realisirt werden solle. Das Ideal sei nur in der Person Christi erreicht, als vollständigem Gottmenschen, das Herrlichste der Welt könne nicht durch die Sünde bedingt

seyn, *ergo* ..... Der Verf. nimmt hierzu an, dass es nicht genug sei, als Ideal die Vorstellung von einem Reiche mit Gott vereinigter Individuen anzunehmen, indem immer die Frage nach dem vollkommnen Gottmenschen übrig bleibe, S. 240. Von dieser Seite her soll also nochmals das Naturnothwendige der Menschwerdung dargethan werden, gefordert sowohl vom Postulat der zu vollendenden Gottheit, — indem „das menschliche Daseyn Christi als die Erfüllung seiner ewigen Bestimmung, als die Vollendung seiner Herrlichkeit" erscheint, S. 248 —, als auch von dem der zu vollendenden Menschheit, welche in Christo ihren Abschluss feiert. Wir erblicken hier die Menschwerdung als grossartigen Ergänzungsakt im Wesen des Absoluten. Leider gestehe ich, für die Nothwendigkeit, die sittliche, eines persönlichen Ideals der Menschheit, wenn ich sie mir ohne Sünde denke, keinen Sinn zu haben, indem es in der Gott-Ebenbildlichkeit der Creatur schon liegt, dass sie den Willen Gottes als an und in ihr erreicht darzustellen vermöge. Demnach, hat die Gattung alle Mittel zu idealer Gestaltung gegeben in sich, so ist nicht abzusehen, wozu die Menschwerdung des Sohnes; denn wollte der Verf. die Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur betonen, so ist in dem bedeutungsvollen Baume des Lebens im Paradiese ein Wink für solches essenzielles Einsseyn, während die Einheit des Geschlechtes durch den Ursprung verbürgt war. Ideal ist die Gottebenbildlichkeit, nicht die Gottmenschheit. Sie ist nicht Ideal der Menschheit, weil kein Mensch bestimmt ist, Gottmensch zu werden, und weil der Gottmensch ein Wunder ist, ein Wunder, welches nur im göttlichen Liebeswillen, in keiner Präformation der Gattung sein Postulat hat.

Ich glaube nicht, dass jenes „*felix Adami culpa*" ernstlich bewegen kann, durch Aufstellung der absoluten Incarnation dem Geständnisse zu entgehen, dass man sich in Betracht des gekommenen Heilandes zur Sünde Glück zu wünschen habe. Der Christ, der durch einen Fall zur Erweckung und Bekehrung gekommen und seinen Heiland gefunden, frage sich, ob nicht in diesem Dictum der Supralapsarier eine unkeusche Frechheit und Frivolität stecke, ob die Möglichkeit vorliege, sich der Sünde nach der Taufe zu freuen, auch wenn sie die Binde von den Augen riss und Christum brachte.

Doch genug. Die pantheistisch tingirte Substruction des ganzen Systemes unseres Verfassers tritt in diesem Punkte zu Tage. Was durch diese Verzerrung der Heilslehre mit betroffen wird, ist nun ersichtlich. Die Sünde hat ihre menschenmörderische Kraft verloren, sobald die Menschwerdung als Selbstzweck auftritt. Statt Welterlösung gewinnen wir Weltvollendung. Es ist eine Heilslehre für Philosophen, nicht mehr für arme Sünder; somit ist

unsre ganze Heilslehre umgestürzt. Die Erniedrigung des Sohnes Gottes um unsertwillen ist nur Schein, die philosophische Dogmatik weiss, dass dieser Akt eigentlich eine Erhöhung des Sohnes Gottes um seinetwillen ist. Christo wird die Ehre geraubt: nicht mehr freies Erbarmen, sondern Nothwendigkeit sich selbst wiederzugewinnen, in höherer Potenz sich selbst zu besitzen, treibt ihn zu uns. Uns wird der Trost genommen: nicht mehr in eine Geschichte der Sünde und Gnade finden wir uns aufgenommen, sondern in die Geschichte der Weltvollendung.

Es ist ersichtlich, dass das Dogma der *satisfactio vicaria* seine Kraft verliert. „Das wirkliche Liebesleben Gottes in seiner Welt ist gehemmt", S. 281. Es gilt also Aufhebung dieser Hemmung; die Schärfe der blutigen Sühne fällt, ja der Zorn Gottes reducirt sich im Grunde doch immer auf das Gefühl der angethanen Hemmung. Ebensowenig als das Blut Christi, als die Wunden nach Jes. 53, kommt der Kampf mit Satan, das Ringen um die Welt, zu seinem Rechte; dies Alles, weil im Ganzen des Systemes die Sünde nicht zu ihrem Rechte kommt, die Johanneische Lehre und Speculation der griechischen Väter die Paulinische Sünden- und Heilserkenntniss und die Anthropologie der Abendländischen unverhältnissmässig überwiegt. Die Lineamente des vorliegenden Systemes verlangen, genau genommen, das tausendjährige Reich mit derselben Nothwendigkeit, als die Incarnation um jeden Preis, und Ref. gesteht unumwunden, dass er seines Theils durch vorliegendes Werk erst offene Augen bekommen hat, auf welche Prämissen sich die Lehre vom tausendjährigen Reiche, insofern sie speculativ behandelt ist, nicht zu stützen habe, sich aber in der griechischen Kirche auch gestützt haben muss. Folgerichtig ist auf Substructionen, wie die des Verfassers, auch der Apokatastasis nicht wohl zu entgehen.

Was der Verf. S. 249 in Beziehung des Tübinger-Giessener Handels über die *κρύψις* und *κένωσις* sagt: „Wir bekommen gleichsam einen Christus mit zwei Köpfen", das gilt durchaus von ihm selbst, indem er uns hinter dem Christus, der in unendlichem Erbarmen sich uns zu Gut erniedrigt, einen Christus erblicken lässt, der, auch ohne auf unsre Sünde zu achten, dennoch gekommen wäre, und dessen anscheinende Erniedrigung uns zu Gut, doch eigentlich eine Erhöhung ist ihm zu Gut. Und was der Verf. S. 340 gegen die Calvinische Prädestinationslehre bemerkt — es ist ein Pfeil, der sich abermals auf ihn zurückwendet. „Der göttliche Rathschluss — heisst es dort — bewegt sich nicht durch eine menschliche Freiheitskrise, sondern vollzieht sich nur unter der Form einer blossen Naturentwicklung." Eine treffliche, genaue Kritik, die der Verf. an sich übt! — „Obgleich Christus durch Wort und Gnadenmittel allen seine Gnade anbietet, so

weiss die Prädestinationslehre doch, dass dies nur scheinbar ist; denn in Wirklichkeit ist Christus nur in die Welt gekommen, um die ewige Wahl zu vollziehen." So der Verf. Wenden wir's nur auf ihn an: „Obgleich Christus um unsrer Sünden willen in die Welt gekommen scheint, so weiss die Incarnationslehre doch, dass dies nur scheinbar ist, denn in Wirklichkeit ist Christus nur in die Welt gekommen, um seine ewige Bestimmung zu vollziehen."

So ist's, ächt calvinisch ein verborgener Rathschluss Gottes, und zugänglich diese höhere Weisheit nur — ächt gnostisch — für die Philosophie.

In der That, es ist wahr, wir stehen in alexandrinischer Zeit. Billigte ich oben die Aufgabe, die unser geistvoller Verf. uns stellte, so ist hinwiederum vor der Gefahr dieser Lösung zu warnen. Hier bedürfen wir des nüchtern kritischen Sinnes — wir Alle aber der Beugung, zuerst bei jeder Frage uns mit den Vätern der Kirche herzlich in's Einvernehmen setzen zu wollen. [Ro.]

2. Grundzüge der Seelenlehre aus heiliger Schrift. Nach d. Lateinischen des M. Magnus Friedr. Roos, Prälat in Anhausen. Stuttg. (Steinkopf) 1857. 252 S. 8. Pr. 22½ Ngr.

Des ehrwürdigen Verfassers Vorhaben ging dahin, „ein Buch mässiger Grösse zu schreiben, das der studirenden Jugend zugänglich wäre." Ueber die leitenden Gedanken seiner Arbeit spricht er sich so aus: „Man glaube ja nicht, das heisse eine Seelenlehre der Schrift herstellen, wenn man zu selbstersonnenen Lehrmeinungen die Schrift herbeizieht, und für Erklärungen und Sätze, bei deren Aufstellung man die Schrift nicht zu Rathe zog, nachher erst die Schriftmässigkeit zu finden sucht. Am gerathensten ist es also, ohne eigene vorher aufgestellte und abgeschlossene Ansichten an die Schrift zu gehen und das ganze Lehrgebäude aus ihren richtig gefassten Worten aufzurichten. Auch über das Erschaffene sind Gottes Worte die wahrhaftesten, lautersten und richtigsten. Einen eigentlichen Vortrag der Seelenlehre enthält zwar Gottes Wort nirgends; aber durch Darstellung dessen, was den Seelen der Menschen widerfahren könne, was über den Geist ergehe, was das Herz zu thun und zu leiden vermöge, was dem Sinn und der Gesinnung u. s. w. angehöre in der Uebung der Gottseligkeit oder des gottlosen Wesens, wollte Gott sicherlich uns auch zu erkennen geben, was die Seele sei und was der Geist, was das Herz u. s. w., sintemal wir ohne solche Erkenntniss nicht könnten die völlige Wahrheit vernehmen", u. s. w. — Auszusetzen ist an dem Buche eigentlich blos die dichotomische Betrachtungsweise des Menschen, die es zu keiner klaren und scharfen Unterscheidung des menschlichen Geistes vom göttlichen und von der Seele kommen lässt. [Str.]

3. Luthers Lehre von der Beichte. Im Zusammenhange und mit Luthers Worten dargestellt v. G. Fr. Pfisterer. Stuttgart (Liesching) 1857. 179 S. gr. 8.
4. Ueber Kraft und Form der Absolution. Von H. A. Pistorius. Leipzig (Dörffling u. Franke) 1858. 64 S. gr. 8.

Das sind zwei sehr gute Büchlein, die nicht blos über Beichte und Absolution, sondern auch (namentlich das erstere) über Bann, Kirchenzucht, „Amt" und andere damit verwandte Punkte, wenigstens andeutungsweise die reine evangelische Lehre, mit fleissiger Benutzung der Reformatoren, vor allen Luthers, bezeugen. Pfisterer will keinen „unmittelbaren Beitrag zur Lösung der praktisch-kirchlichen Fragen der Gegenwart", sondern nur „den wirklich für die Sache sich Interessirenden einen Beitrag zu selbstständiger Orientirung über diese gegenwärtig so viel besprochenen Fragen an die Hand geben"; weshalb er auch so zu schreiben bemüht ist, „dass nicht nur Theologen vom Fach, sondern auch unterrichtetere Laien der Auseinandersetzung folgen könnten." Pistorius seinerseits wollte, eingeschlichenen enthusiastischen Irrlehrern gegenüber, „den himmlischen Schatz in der Absolution klar ans Licht stellen, ihn vor aller Verdunkelung und Verfälschung sicher stellen, also sein Daseyn und seine göttliche Kraft erweisen und behaupten." — Wir wünschen beiden Schriften einen zahlreichen Leserkreis. [Str.]

XV. Mystische Theologie.

Stimmen aus dem Heiligthum der christlichen Mystik und Theosophie, gesamm. u. herausg. v. Dr. Jul. Hamberger. I—II. Theil. Stuttg. (Steinkopf) 1857. 8. 2 Thlr. 27 Ngr.

Durch den significativen Zusatz auf dem Titel: „Für Freunde des innern Lebens und der tiefern Erkenntniss der göttlichen Dinge" hat der verehrte Herausgeber (der bekanntlich durch seine Arbeiten über Jak. Böhm, die Herausgabe und Uebertragung Oetinger'scher Schriften seinen Beruf zu solcher Sammlung glänzend bekundet hat) andeuten wollen, dass man hier nicht sowohl ein Urkundenbuch zur Geschichte der Mystik, überhaupt keine kritische und historische Arbeit, sondern vielmehr eine Blüthenlese aus mystisch-theosophischen Schriften oder doch solchen, die mit dieser Grundrichtung in einiger Verwandtschaft stehen, zu suchen habe. Die Sammlung beginnt mit Tertullian, theilt dann Einiges, aber nur höchst sparsam (es fehlen z. B. Methodius, Marcus Eremita, Johannes Cassianus und viele andere) aus der altkirchlichen Zeit, Reicheres aus dem Mittelalter, das Meiste aus der neuern und neuesten Zeit mit. Vorauf geht bei jedem Verfasser eine meist sehr kurze Einleitung; mitunter werden auch Winke

zur Beurtheilung hier dargeboten. Die poetischen Stücke aus dem Mittelalter, einige aus der neuern Zeit, sind in bekannten Uebertragungen wiedergegeben. Ein Sachregister beschliesst das Ganze. Indem der Herausgeber aus der trefflichen Schrift von J. H. Kurtz „Bibel und Astronomie" einige Abschnitte mittheilt, hat er die von ihm früher (bei der Uebersetzung von Oetingers „*Theologia ex idea vitae deducta*") gegebenen „Erläuterungen" zu dieser Schrift wieder abdrucken lassen. Im Anhange findet man einen Aufsatz über das Wesen der Freimaurerei „von einem Ungenannten, welcher, Nicht-Freimaurer, vor Jahren durch besondere Fügung in den Besitz des Schlüssels der sich so nennenden königlichen Kunst gelangte" (II, 368 ff.). Man wird diese Bemerkungen, auch abgesehen von dem angeblichen symbolischen Hauptschlüssel, mit Interesse lesen, weil sie von einer warmen, christlichen Ueberzeugung durchströmt sind. [R.]

Solche Sammelwerke sind nicht Jedermanns Geschmack. Das weiss ich wohl. Sie werden namentlich Denjenigen weniger ansprechen, der sich einestheils gewöhnt hat, die Quellen selbst zu sehen, anderntheils, die Geschichte gewisser Ideen und Auffassungen heiliger Dinge durch Schulen und Zeiten hindurch zu verfolgen. Solche Zusammenstellungen, wie die vorliegende, beanspruchen deshalb nicht, für Den zu seyn, der Geschichte, sondern nur für Den, der Erbauung will. Aber auch dem Forscher christlicher Geschichte möchte hier Manches willkommen und manche Stimme neu seyn, denn die Sammlung ist reich. Dem ökumenischen* Charakter dieser Zeitschrift entsprichts, sie dem Leserkreise näher vorzuführen.

---

* Diesen Charakter hat Lic. Ströbel neuerdings in einer etwas seltsamen Weise genommen. Ich meine dessen Feldzüge gegen die lutherische Kirche in Preussen und gegen Kliefoth. Da man sich in einem Blatte zusammenfindet, so wird man sich des lieben Friedens wegen, des eignen Gewissens wegen, ehrlich aussprechen müssen. So wird es gerechtfertigt erscheinen, wenn ich mich gegen diese Art der Strategie feierlichst verwahre und an ihr durchaus keinen Theil haben will. Ich bedaure jene Angriffe herzlich, ich verabscheue den Ton, in dem sie geschehen. Unsre arme zerrissene Kirche (vergl. Diedrich neulich in der luth. Dorfkirchenzeitung) verlangt Heilung. Wo aber Verwarnung nöthig, da vermags nur die Liebe, die die Fusswaschung gelernt hat. Die muss man spüren. Es ziemt sich nicht, in jenen Angriffen nicht ehrlichen Eifer um das Haus Gottes vorauszusetzen, aber den Liebeseifer soll man spüren. Mit dieser Erklärung genug. Rocholl.

Wie völlig anachronistisch obige Erklärung scheine, wie wenig sie ausserdem gerade an diesen Ort gehören dürfte, und wie selbstverständlich es endlich ist, einerseits dass bei offenem Visir Aller ein Mitarbeiter nicht verantwortlich seyn kann für den Anderen, und andererseits, dass neben allen den zahllosen Stimmen, welche eine

Hamberger betont im Vorworte, dass er Mystiker von Theosophen nicht trennt. Es ist auch unmöglich. Er bevorwortet ferner, dass er gewillt war, das Beste und Gediegenste, nicht aber das Charakteristische mitzutheilen. So enthält Bd. I. Auszüge aus Tertullian, Makarius, Dionysius, Gregor I., Erigena, P. Damianus, Anselm, Bernh. v. Clairvaux, Hildegard, Hugo und Richard v. St. Victor, Fr. v. Assisi, Albert d. G., Bonaventura, Angela, Jakopouus, Cath. v. Siena, Eckart, Tauler, Suso, Ruysbroek, Th. v. Kempen, Nik. v. Unterw., deutsche Theologie, Cath. v. Genua, Geiler v. Kaisersberg, Staupitz, Frank, Paracelsus, Postellus, Xaverius, Therese v. Jesu, Joh. vom Kreuz, Lope de Vega, Ludw. de Ponte, Roous, Val. Weigel, Arndt, Böhme, Pordage, Jak. Balde, Silesius, Ernst Aug. v. Sachsen-Weimar, der Bourignon, Pascal, Frau v. Guyon, Fenelon, Tersteegen. Dieses auf 23 Bogen. — Die Auszüge sind überall sinnig und verständig gewählt. Das muss man selbst lesen. Mit verhältnissmässig besonderer Vorliebe finde ich behandelt Therese v. Jesu (wie bei Arnold: Kirchen- u. Ketzergesch. Th. III.) und Böhme. Oft möchte ich nicht ganz mit dem einverstanden seyn, was der liebe Verf. über einzelne Persönlichkeiten, z. B. über Postellus urtheilt. Ich halte, ich gestehe es, Postellus gleichfalls für einen Enthusiasten und einen sehr begabten Schwarmgeist, S. 184. Dagegen hätte ich gern noch Agrippa berücksichtigt gesehn, und hätte z. B. dessen vortreffliches Büchlein: „*de triplici ratione cognoscendi Dei*" im Auszuge gar gern hier gehabt. Auch Helmont konnte benutzt werden. Einen förmlichen Vorwurf aber möchte ich dem geehrten Verfasser daraus machen, dass er neben Arnd nicht Philipp Nicolai, Heinr. Müller, Lütkemann („Vorschmack göttlicher Güte"), vielleicht auch Petersen, gewiss aber Stephan Prätorius und Arnold berücksichtigte. Der erste Band wäre dann allerdings einige Bogen stärker geworden. Sollte aber ächte Mystik edlen Gesteines aus den Adern der Kirche Jesu gesucht werden, so durfte hier kaum vorübergegangen werden. Man kann das sagen, ohne sich den Genuss an dem Gebotenen im Geringsten trüben zu lassen.

Der zweite Band nun enthält Auszüge aus Bengel, Oetinger,

---

lutherische Theologie für den Geschmack dieser Zeit zurecht machen, auch der einen, die einfach in altlutherischem Idiom redet, in einer Zeitschrift für die gesammte, für die ökumenische lutherische Theologie freies Wort gebührt (hat jene Stimme doch auch nicht lutherische Kirche in Preussen, sondern nur lutherische Verirrungen in Preussen, und nicht Kliefoths lutherische Theologie, sondern nur das Unlutherische daran, in dem Bezüglichen vor einer Reihe von Jahren im Auge gehabt): so unverkümmert ist und bleibt natürlich auch dieser Gewissensbezeugung ihr Recht an diesem Orte, und nur zugleich ihr eignes Recht freien Wortes wahrt, indem sie das aller Mitarbeitenden hier wahrt, die Redaction.

Ph. M. Hahn, J. M. Hahn, Tob. Beck, Hamann, Lavater, Stilling, v. Stolberg, Claudius, St. Martin, de Mambrini, Joubert, de Maistre, Eckartshausen, F. v. Meyer, Molitor, Passavant, Kanne, Schlegel, Menge, Daub, Schelling, Schubert, Kerner, Olshausen, Martensen, Kurtz, Papst, Baader, Franz Hoffmann, A. Tillich, v. Schaden, C. Ph. Fischer, L. Schöberlein, Fr. Beck. — In der That, wir sehen einen grossen Fleiss, umfassende Belesenheit. Auch hier, das muss ich sagen, hätte ich noch Novalis gewünscht („Lehrlinge zu Sais" z. B.). Es wird der Verf. mit sich zu Rathe gegangen seyn, ob er nicht Steffens („Anthropologie") einen Platz einräumen, ob er sich nicht Rückerts (Gedd.) erinnern müsse. Noch mehr vermisse ich Görres (Vorw. zu Suso) und zwei Jetztlebende: J. P. Lange und Delitzsch. In Lange's „vermischten Schriften" standen höchst anziehende Parthieen zu Gebote. Aus Delitzsch' „Genesis" II. Aufl. hätte ich die sieben Stadien der Menschheitsgeschichte, aus der „Psychologie" Verschiedenes gewählt. Der liebe Verf. wird sagen: Du hast gut sprechen, aber der Raum! Gut, sagt der Referent, so mag ein oder der andere Wink für die Folgezeit vielleicht praktisch seyn. Er wünscht dem Buche desto mehr Abnehmer, damit es einmal in erweiterter Gestalt erscheinen kann. Es ist jedenfalls das Werk eines sinnigen Schaffners, der in geringem Zwinger viel Edles, bescheidne, anspruchslose, jedoch duftige Zier darbeut, und auch prächtigen Schmuck, den der himmlische König seiner armen Magd auf Erden inwendigst umhängt. Ein Gotteskind, das seines Glaubens gewiss ist, mag sich daran herzlich erfreuen. Das seines Glaubens gewiss ist — denn der Verf. selbst bevorwortet, wie billig, dass er nicht alle vorkommenden Ideen in Schutz zu nehmen beabsichtigen könne.

So sei diese Blüthensammlung abendländischer Mystik allen denen empfohlen, die die heimliche Weisheit nicht auf den Gassen, auch nicht ausschliesslich in den privilegirten Hörsälen suchen, sondern unter allerlei Volk der werthen Christenheit, welches der Geist mit siebenfacher Glut entzündet hat. [Ro.]

XVII. Pastoraltheologie.

Diarium pastorale. — I. Evangelisches Brevier. II. Ev. Handagende. III. Ev. Hirtenbuch. — Herausgeg. von Ge. Chr. Dieffenbach, ev.-luth. Pf. zu Schlitz, und Chr. Müller, ev.-luth. Pf. zu Beerfelden. — I. Theil: Evangelisches Brevier. Stuttg. (S. G. Liesching) 1857. 39 Bog.

Bücher, wie das vorliegende, werden in jetziger Zeit schon um ihres Titels willen eine verschiedene Beurtheilung erfahren. Brevier, das sieht einestheils nach Katholicismus aus, und wird schon

darum von einer Menge auch gläubiger Evangel. Christen perhorrescirt werden, wenn auch das Beiwort Evangelisch davorsteht. Andrerseits scheint es gerade das zu versprechen, was für den zuchtlosen und unordentlichen Sinn moderner Gläubigkeit das nothwendige Heilmittel ist, und wird darum von allen denjenigen gern begrüsst werden, welche auch innerhalb des Protestantismus, seiner zerfahrenen Subjectivität gegenüber, in der Objectivität und Allem was damit zusammenhängt, in der Anstaltlichkeit, von oben und aussen her bestimmenden und ordnenden Gesetzmässigkeit, wenigstens zeitweilig das Heil sehen.

Was die Verfasser gewollt haben, ist von ihnen in der Vorrede klar genug ausgesprochen: eine Anleitung für den Pastor zur heilsamen Zucht und Ordnung in der eigenen Erbauung und im Beten, damit er seines in dieser Zeit besonders ernsten und schwierigen Amtes in fester Treue warten könne. Sie verwahren sich gegen eine romanisirende Tendenz, insofern diese noch etwas anderes sei als überhaupt Betonung der Kirche und des kirchlichen Lebens. Vielmehr, was das Römische Brevier, von seinem Standpunkte aus in allerdings bewunderungswürdiger Weise, leiste, das haben sie von Lutherischem Standpunkte aus versucht. Wie Aaron und Hur dem Manne Gottes Mose seine Hände stützten, dass Amalek gedämpft würde, so wollen sie mit ihrem Buch ihren Brüdern, den Lutherischen Pastoren, die so leicht niedersinkenden Hände und dürre werdenden Herzen wieder aufrichten und erfrischen. — Wer will gegen diese Absicht von Evangelischem Standpunkte aus etwas sagen? Sie involvirt im mindesten nicht die Meinung, als wäre mit solchem ordnungsmässigen Gebet irgend etwas Verdienstliches in kathol. Sinne gethan; oder als wirke schon das Beten an sich, nach Zahl und Mass und Zeit, wie ein *opus operatum*; oder als wolle es das freie Gebet aus dem Herzen verschränken und den Werth des Seufzers zu Gott verringern. Viele Worte machen will das Buch nicht lehren. Es will nur die Flamme darbieten, an welcher sich der Geist zum Gebet entzünden mag, und dieser Brunst des Geistes dann den festen Heerd unterbauen, auf dass sie nicht in ein wüstes und wildes, das geistliche Haus zuletzt verzehrendes Wesen ausarte. Wenn der Heiland geboten hat, dass man zum Gebet solle in sein Kämmerlein gehen, so hat Er nicht verboten, dass man ins Kämmerlein ein Buch wie dieses mitnehme; und indem Er spricht: „wenn du betest", hat Er nicht gesagt, dass dies Wenn oder Wann nur immer auf eigenen Einfall oder Trieb, und nicht auf eine äussere Ordnung und Zucht solle gegründet seyn. Derjenige wenigstens wird dazu seinen Beifall geben, welcher weiss, wie ernstlich Luther sich, neben dem Gebet aus freiem Herzen, an solche äussere Vorlagen und auch Zeiten gehalten hat; und welcher dann etwa selber Morgen- und Abend-An-

dachten und Tischgebet mit Benutzung fremder Mittel hält, und also wieder in den Anfängen oder noch in den Resten äusserer Zucht und Ordnung steht. — Andererseits ist die Gefahr und das Missliche solcher Bücher nicht zu verkennen. Im Allgemeinen sind ja Zucht und Gesetz verwandte Begriffe. Indem das Buch den Pastor in die Zucht nehmen will, kann es ihn leicht unter das Gesetz gefangen nehmen. Der Stoff, der ihm dargeboten wird, erfrischt ihn dann nicht, sondern erdrückt ihn. Das Ganze führt ihn einen Weg, der nahe an ein mechanisches, äusserlich wohleingerichtetes, und innerlich doch todtes Wesen streift, wie wirs im Katholicismus sehen. Wenn einerseits ein schwacher Glaube, der noch wenig um sich weiss, durch solche Anleitungen mag gestärkt und getragen werden, so sprechen wir es andererseits offen aus: es gehört schon ein ziemlich starker und lebendiger Glaube dazu, eine Gesundheit des eigenen geistigen Organismus und der ganzen umgebenden christlichen Lebenssphäre, um durch solche ziemlich bis ins Einzelne und Kleine mitgehende Zucht nicht erdrückt zu werden. Man kann zwar sagen: das Buch ist ja nur eine Anleitung für den der es *will*; es will ja nur Hülfe leisten, nicht zwingen und zwängen. Aber in der That steht es doch anders. „So könnten und *sollten* Evangelische Pastoren dem HErrn ihrem Gott ihre *schuldigen Bet- und Dankopfer* darbringen an jedem Tage“ u. s. w. Danach wird es nicht ein Mittel, dessen die Freiheit sich bedienen mag, sondern eine Vorschrift, welche der Gehorsam befolgen muss. Es erhebt sich von dem Standpunkte eines Mittels zu dem eines Zwecks; und das ist nun doch etwas Katholisches, wo ja die Kirche selbst nicht sowohl, wie uns, ein transitorisches Mittel zur Heiligung, sondern ein ewiger heiliger Selbstzweck ist. Darum wollen wir die Erscheinung solcher Bücher, wie die eines Evangel. Breviers, begrüssen als eine Ermunterung und Aufforderung, die uns noth thut, und als eine Handhabe zur Uebung in der Gottseligkeit. Aber wir wollen es zugleich als einen ihrer grössten Vorzüge miterkennen, dass sie uns die Freiheit lassen, wie weit und in welchem Sinne wir uns ihrer bedienen wollen oder nicht. Der alte Adam hat nicht blos an Zuchtlosigkeit, worüber die Verfasser so klagen, sondern auch an Gesetzlichkeit sein Wohlgefallen. Der Sadducäismus betet allerdings kein Brevier, und schlägt Christum ans Kreuz. Der Pharisäismus aber betet ein Brevier, und schlägt Christum auch ans Kreuz. Jener ist fürs erste die bequemste Weise, — aber dem Glauben gegenüber, der jeden Odemzug durchdringt, kann auch dieser einmal wieder als etwas recht Bequemes und Sicheres zugleich erscheinen.

Beides, das Heilsame und das Gefährliche dieser Sache wird sich ans Licht stellen, wenn wir einfach irgend einen Tag in der Woche nehmen, und sehen, was der Pastor nach Anleitung dieses

Breviers da zu thun hat. Vorweg sei bemerkt, dass er ausser als Pastor, auch noch als christlicher Hausvater, wie jedes Gemeindeglied, seine Andachten mit der Hausgemeinde zu halten hat. Diese soll er nach der Ordnung des Kirchenjahres vollführen, die eigentlich pastoralen aber, die er für sich allein oder mit andern Amtsbrüdern zusammen hält, nach Ordnung der Woche. In der Woche hat jeder Tag seine besondere Bedeutung, und der Tag ist wiederum eingetheilt in sechs Gebetszeiten. Nehmen wir den Tag heraus, an welchem wir dies gerade niederschreiben, den Donnerstag. Früh um 6 Uhr betet der Pastor also: „Im Namen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geistes. Amen. HErr, sei mir gnädig, denn ich rufe täglich zu Dir. Erfreue die Seele Deines Knechtes, denn nach Dir, HErr, verlanget mich; denn Du, Herr, bist gut und gnädig, von grosser Güte Allen, die Dich anrufen. Wende Dich zu mir, sei mir gnädig. Stärke Deinen Knecht mit Deiner Macht, denn Du bist mein Gott und Hort, der mir hilft. Halleluja! HErr, strafe mich nicht in Deinem Zorn, und züchtige mich nicht in Deinem Grimm. Denn meine Sünden gehen über mein Haupt; wie eine schwere Last sind sie mir zu schwer geworden. Ich zeige meine Missethat an, und sorge für meine Sünde. Verlass mich nicht, HErr, mein Gott, sei nicht ferne von mir; eile, mir beizustehen, HErr, meine Hülfe. Kyrie eleison! Christe eleison! Kyrie eleison! (Stilles Gebet.) Ehre sei Gott in der Höhe, und Friede auf Erden, und den Menschen ein Wohlgefallen. Halleluja! HErr, Du bist gütig und freundlich, lehre mich Deine Rechte. Das Gesetz Deines Mundes ist mir lieber, denn viel tausend Stück Gold und Silber. Dein Wort ist meinem Munde süsser denn Honig. Dein Wort macht mich klug, darum hasse ich alle falschen Wege. Dein Wort ist meines Fusses Leuchte, und ein Licht auf meinen Wegen. Amen." Darnach liest er einen Abschnitt aus der Schrift, z. B. Joh. 21, 15—17, aber auch bedeutend längere, z. B. Hesek. 34, 1—16. Sacharja 11, 1—17. Dann fährt er fort im Gebet: „Gott, erhöre mein Gebet, vernimm die Rede meines Mundes. Höre die Stimme meines Flehens, wenn ich zu dir schreie, wenn ich meine Hände aufhebe zu Deinem heiligen Chor." Dann betet er ein Gebet aus dem Oratorium, z. B. folgendes (es gibt aber auch über dreimal so lange): „Du einziger wahrer und getreuer Hirte Deines Volks und Deiner Heerde, HErr Jesu Christe, nimm Dich beider Deiner Heerde und Deiner Hirten an. Bringe die von Dir verirrten Hirten selbst zurecht, und mache sie erst selbst zu Deinen wahren Schafen. Theile aber auch denen, welchen Du befiehlst Deine Schafe und Lämmer zu weiden, Deine Gnade, Dein Licht, Deinen Geist, Deinen Sinn mit, dass sie sich in allen Stücken des Amtes als Hirten nach Deinem Herzen erweisen, sonderlich aber in dem Beichtstuhl nach Deinem Rath heilig, getreu und vorsichtig han-

deln und allen allerlei werden, doch aber Deinem Wort und Deiner Ehre, Du König der Ehren, nichts vergeben mögen. Ach HErr, lass uns, Deine Prediger, sich kleiden mit Gerechtigkeit und Deine Heiligen sich freuen. Amen." Dann weiter: „Alles was von Gott geboren ist, überwindet die Welt, und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat." Folgt der Glaube. Dann: „Heilig, heilig, heilig ist Gott, der HErr, der Allmächtige, der da war und der da ist und der da kommt. Halleluja!" Folgt das Vater Unser. Endlich: „Der HErr denket an uns und segnet uns, Er segnet das Haus Israel, Er segnet das Haus Aarons!" Segen. Amen. — Aehnlich um 9 Uhr Abends, und ausserdem, nur kürzer, um 9 Uhr Vormittags, 12 Uhr Mittags, 3 und 6 Uhr Nachmittags.

Wenn wir Alles erwägen, was hier einschlägt, Zeitdauer, Hausstand, Natur des Amtes, u. s. w., so wird sich wahrscheinlich das Urtheil so stellen: ein katholischer Priester könnte es leisten, was hier geboten wird, ein evangelischer Pfarrer kann es nicht leisten. Was sollen wir nun daraus weiter folgern? Dass das evangelische Pfarramt abnorm sei? Oder dass das Brevier abnorm sei? — Wir sind der Meinung, dass diese Frage nicht leicht zu entscheiden ist. Sie greift aber so sehr in die grosse Frage um Kirche und Amt überhaupt ein, dass wir hier nicht weiter darauf eingehen können.

Was nun die Anlage des Buches anbetrifft, so müssen wir die Basis, welche gewählt worden ist, nämlich die Woche, statt des Kirchenjahres, für eine verfehlte halten. Die Verfasser haben Aehnliches selbst gefühlt. Die Gründe, mit denen sie es aber dennoch rechtfertigen, reichen nicht aus. „Das Brevier, welches sich auf das Kirchenjahr gründen sollte, würde zu umfangreich geworden seyn." Gut, so schreibe man lieber keins, als eins auf falscher Grundlage. „Man würde sich in ein Brevier von jener Art nur schwer einleben können." Im Gegentheil, das gesammte geistliche und kirchliche Leben weist Einen ja übrigens auf das Kirchenjahr. Die Verfasser sagen selbst: „ein evangelischer Pfarrer durchlebt das Kirchenjahr nach seinen Grundgedanken schon mit seiner Haus- und Kirchengemeinde in Gebet und Predigt, so wie in der ganzen Gottesdienstordnung". Offenbar verweist ihn dies doch desto mehr darauf, dass er nun auch als Pfarrer für sich all' sein Beten und Lesen in der Richtung des Kirchenjahres concentrire. Der Pfarrer ist um seines Amtes willen gewissermassen ein potenzirter Christ; die Woche aber ist kein potenzirtes Jahr. Man denke sich nur in der Passions-Zeit einen sechsmaligen täglichen Gottesdienst des Pfarrers, in welchem von der Passion Christi seines Heilandes vielleicht nicht Ein Mal die Rede ist! In solchen Dingen gehe man bei der Katholischen Kirche in die Schule, und märze nur aus oder ändere um, was nach Evangelischen Prinzipien

nicht stichhaltig ist, behalte aber die Anlage des Ganzen bei, wie es ja auch in dem ächten alten Lutherischen Gottesdienste der Fall ist, und bis heute mit mehreren alten Erbauungsbüchern, z. B. dem Thomas a Kempis gemacht wird. Schon der Name Brevier, *breviarium*, in seinem Verhältniss zum Messbuch als dem *plenarium*, deutet den engen Bezug des pfarramtlichen Privatgottesdienstes zum pfarramtlichen Kirchengottesdienst an. — Ist aber einmal die Woche zu Grunde gelegt, so sind die Tage selbst trefflich charakterisirt. Der Mittwoch gehört dem Predigt-Amte, weil er ein *dies stationum*, ein Wacht- und daher Wochenpredigt-Tag ist; der Freitag, als der andere *dies stationum* und Tag des hohenpriesterlichen Opfers Christi, gehört dem Priester-Amte. Der Donnerstag dazwischen gehört also dem Pastoren-Amte, welches die Schafe auf die grüne Aue (Ps. 23) leitet (grüner Donnerstag). Der Sonntag umfast alles Dreies in dem Amte der Versöhnung; so wie die göttliche Anordnung und Aussendung des Amtes ihm als erstem Wochentage gebührt. Der Sonnabend, als Rüsttag dazu, erinnert an das beichtväterliche Amt, und der Montag, als Nachfolger des Sonntags, an die Verheissung und Rechenschaft des Amtes. Der Dienstag bleibt dann über für den Wandel im Amte, als der Tag des Dienstes im heiligen Schmuck.

Die Stunden sind die bekannten alten Gebetsstunden. Nur fehlt die siebente, oder vielmehr die erste, um 3 Uhr Morgens, die eigentliche *matutina* der alten Zeit. Die Verfasser haben dem evangelischen Pfarrer das Aufstehen in der Nacht, welches die katholischen Mönche vollbrachten, nicht zumuthen mögen, und lieber die heilige Siebenzahl geschmälert. So ist denn die sechste Stunde zur *matutina* gemacht. Die sechste Stunde des Abends ist die alte *vespera*, die neunte das alte *completorium*, die Mittagsstunde wird *pro pace* gehalten. Die neunte Stunde Vormittags ist für *laudes* bestimmt, was sie in alter Zeit in diesem Sinne nicht war, und die dritte Stunde Nachmittags der *meditatio* zugewiesen.— Das Schema der eigentlichen Feier jeder dieser Stunden ist folgendes: 1) für die *matutina: Introitus, Kyrie, Gloria, Collecta, Lectio, Preces, Versiculus, Credo, Sanctus, Pater noster, Benedictio.* 2) für die *laudes: Versiculus, Hymnus, Psalmus.* 3) *pro pace: Versiculus, Collecta, Psalmus.* 4) für die *meditatio: Versiculus, Capitulum, Psalmus.* 5) für die *vespera: Versiculus. Collecta, Psalmus, Agnus Dei.* 6) für das *completorium: Introitus, Hymnus, Collecta, Lectio, Antiphonia, Memento, Pater noster, Versiculus, Benedictio.* — Die ganze Schematisirung ist trefflich, und nach den besten alten liturgischen Mustern. Die Auswahl der Schriftstellen, Psalmen und Gesänge ist gleichfalls ausgezeichnet; wie denn überhaupt das Buch, von den Vorbedenken und der Basis abgesehen, bis auf wenige Einzelheiten Vortreffliches leistet und kaum etwas zu wünschen übrig lässt.

Der Ton ist ächt kirchlich und gesund. Sehr willkommen sind auch die Zugaben, sonderlich die Fürbittentafel und die Gebete für alle besonderen Amtsverrichtungen und besondere Anliegen der Gemeinde und Kirche.

Die Ausstattung ist, sowohl was Format, als was Papier und Druck betrifft, sehr gediegen und zweckmässig zugleich. — Jedenfalls ist das Buch eine Gabe, welche der Kritik werth ist, und ein Schatz, mit dem sichs zu wuchern verlohnt; und als ein Werk, welches Bahn zu brechen versucht, kann es der Beachtung nicht genug empfohlen werden. [Seiler.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Predigten gehalten in der Universitätskirche zu Leipzig von Dr. Benno Bruno Brückner. II. Sammlung. Lpz. (Hinrichs) 1857. 8. 1 Thlr.

Bei aller Anspruchlosigkeit (diese Vorträge wollen nur Erinnerungsblätter für die Gemeinde seyn) nehmen die Predigten, deren 2. Sammlung uns hier vorgelegt ist, einen nicht unbedeutenden Platz in der Deutschen homiletischen Literatur unserer Tage ein. Treffende, zum Theil treffliche Schriftbenutzung, wahrhaft logische Eintheilung, eine hohe Gabe der Popularität, des Anschmiegens an das Herz der Gemeinde zeichnen sie aus; dem Ringen des Verf.'s nach Präcision steht ein unverkennbares Talent in dieser Richtung zur Seite. Entsteht die wahre Beredtsamkeit zuverlässig nur aus dem Contact des Worts Gottes als des schlagenden und gewinnenden Princips mit dem überzeugten Herzen und der geistlichen Erfahrung, so darf man wohl von diesen Vorträgen sagen: Auch hier ist Beredtsamkeit. Um die Erkenntniss, „dass es im Christenthum sich immer um die persönliche Hingabe, das persönliche Thun, den persönlichen Besitz handelt, dass diese es sei, auf welcher auch alle wahre Christenstellung zu dem Herrn beruht", (S. 187) war es dem Verf. hauptsächlich zu thun; das ist gleichsam sein homiletisches Symbolum. [R.]

2. Christologische Predigten von Dr. Bruno Lindner, Prof. der Theol. Lpz. (Dörffling u. Franke) 1855. 15 Ngr.

Die Erneuerung der von Dr. Goldhorn 1819 ins Leben gerufenen und nach dessen Tode (1836) fortgesetzten, aber 1853 durch den Tod des Dr. Küchler unterbrochenen „Sächsisch-homiletischen Gesellschaft" (für die homiletisch-liturgischen Uebungen der theologischen Studenten bestimmt, während für die Candidaten mehrere, in Segen stehende, Vereine der Art in Leipzig seit längerer Zeit bestehen) war die nächste Veranlassung der Veröffentlichung dieser Predigten, die sich (nach einer Adventspredigt) hauptsächlich über Abschnitte aus dem Leben des Erlö-

sers verbreiten. Es war des Verf's Zweck, „auf diesem Wege einige Ergebnisse seiner Bibelforschung den Freunden der Kirche Gottes mitzutheilen." Dass er diesen Zweck in gewissem Umfang erreicht, so wie durch Darbietung mancher schönen Gabe seinen Beruf zur Verkündigung des Worts dargethan hat, gebührt sich uns zu sagen, so wie wir uns der Hoffnung hingeben, dass der Verein, aus dessen Mitte sie entsprungen sind, mit den übrigen Anstalten der *foecundissima Lipsia* in dieser Richtung blühen und grünen werde, zum Preise des Herrn. [R.]

3. Festpredigten von Aug. Wilh. Appuhn (Consist.-R. u. zweitem Domprediger in Magdeburg). Magdeburg (Heinrichshofen) 1857. 8. 1 Thlr. 20 Ngr.

Wo solche evangelische Ahnen, ein solches blühendes, kräftiges, selbstaufopferndes Glaubensleben noch immer die Nachkommen hinwinken zum Hinschauen auf den Fels, daraus sie gehauen, zum Schauen nach dem Ende solcher Zeugen, deren die Welt nicht werth war, und wo andererseits eine solche Verödetheit in geistlicher Beziehung eingetreten ist, dass selbst die am kühnsten Hoffenden (vgl. S. 312 dieser Sammlung) doch zu der Klage sich gedrungen sehen, dass die Wenigsten noch etwas wissen von dem alten Wahlspruch der Stadt: „*Verbum Domini manet in aeternum*" (S. 348) — wo beides so der Fall ist, wie im reich gesegneten Magdeburg — da muss laut geredet werden, da muss Jerusalem als Predigerin auf einen hohen Berg steigen und sagen den Städten Juda: „Siehe, das ist euer Gott." Dies geschieht nun auch treufleissigst in den vorliegenden „Festpredigten", deren Grundcharakter die Bekenntnisstreue ist, so dass der Verf. keinen Anstand nimmt, sich zu der evang.-luther. Kirche als „der Kirche des reinen Bekenntnisses und des rechten Sacraments" (S. 356) zu bekennen. Darum sind seine Worte oft feurige, glühende Pfeile, wie in den beiden Reformationspredigten S. 341. 351; darum stehen die Schäden Zions, die klaffenden Wunden der Tochter des Herrn vor seinen Augen lebendig da; er redet aus tiefbewegtem Herzen, und so ists auch mit dem Trost beschaffen, den er in des Herrn Namen zuspricht. Er hat ein offenes Auge für die wirklichen Signaturen dieser Zeit; er lässt sich davon nicht täuschen noch bestechen, dass man überall „Friede" ruft, und ist doch kein Friede da. Es kann nicht anders seyn — so bekennt er — „in dieser Kirche der letzten Zeiten, in welchen wir leben" (S. 89). — Uebrigens ist der Inhalt dieser Festpredigten reich (überall mehrere Predigten an den hohen Festtagen, so auch am Busstage und am Reformationsfeste, nicht minder bei der „Gedächtnissfeier der Verstorbenen"), die Disposition überall textgemäss, die Diction recht eigentlich schwunghaft, die bildliche Rede in der Regel (eine Ausnahme findet sich vielleicht S. 331) keusch gebraucht. Die

alten Lutherischen Lieder haben so des Verf.'s Seele gestimmt, dass er von ihnen gar nicht lassen kann. [R.]

4. Beiträge zum Schriftverständniss in Predigten von Dr. J. L. Steinmeyer (Prof. d. Theol.). IV. Sammlung. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1857. 27½ Ngr.

Die allgemeine Anerkennung der sinnreichen, in die Schrift eindringenden und die Schriftwahrheit wieder ausbreitenden Natur dieser Predigten ist mehr als eine gültige Präsumtion für den grossen Werth derselben je nach ihrem vorwaltenden Charakter. Letzterer ist eben ausgedrückt durch die Aufschrift: „Beiträge zum Schriftverständniss", wozu der Verf. wohl das „tiefere" hätte hinzusetzen können (denn es ist in der That ein tieferes Verständniss der heil. Schrift, was hier vermittelt wird), wenn nicht seine Bescheidenheit es ihm verwehrt hätte. Versuchen wir es, die anerkannten Vorzüge dieser Predigten (die in der vorliegenden vierten Sammlung, wie wir wahrheitsgemäss bezeugen müssen, nicht nur erhalten, sondern vermehrt sind) noch in einigen Worten näher zu beleuchten. Vor Allem werden sie empfohlen durch Zweierlei: einerseits durch offene Geistesblicke auf den Text, so dass dieser fortwährend das sollicitirende und zuletzt entscheidende Moment bildet (der Verf. verschmäht also jedes Fremdartige, wie leicht und scheinbar ungesucht es sich auch darbieten möchte), andererseits durch die Zusammenordnung der Schriftstellen und Schriftgedanken, je nach dem die höchste Initiation ausdrückenden operativen altprotestantischen Principe der *Analogia fidei*. In ersterer Hinsicht ist das so erfreuliche als ergiebige Resultat dieses, dass gleichsam wie aus einem fruchtbaren Flussbette immer mehr Goldkörner hervortauchen, so dass die bekannte selige Erfahrung Luthers und aller Wahrheitszeugen, die er unter dem andern Bilde des Schüttelns des Fruchtbaumes uns vorführt, sich hier wieder bewahrheitet. In letzterer Hinsicht liebt der Verf. antithesenmässig nicht nur den Umfang, die Tragweite des Worts zu entwickeln, sondern eine Spannung herbeizuführen, woraus dann zuletzt der Glaubensinhalt in seiner rechten Begrenzung sich darstellt. Als das hauptsächlichste Subsidium dient die klar getragene Meditation; der Stil selbst nimmt dadurch einen plastischen Charakter an, wodurch der Gedanke mit dem Objectiven immermehr verschmilzt. Man prüfe in diesen Beziehungen die beiden trefflichen Predigten: „Der Ruhm am Kreuze" (über Gal. 6, 14), S. 159 ff., und: „Des Christen Zuflucht vor Feindeshand" (über Matth. 10, 29—32), und gewiss wird der christliche Leser auf jeder Seite Bemerkenswerthes ‚zum tiefern Schriftverständniss' entdecken. — Die eigene Achilles-Ferse wird dem verehrten Verf. seit seinem Auftreten auf dem Kirchentage zu Elberfeld wohl erinnerlich seyn; er wird es deshalb nicht für ungut nehmen, dass

wir unserer Anerkennung nach folgende Worte anschliessen. Ein abstractes Schriftprinzip kann die Kirche ebensowenig anerkennen, als Jemandem die Berechtigung zugestehen, neue Glaubensartikel zu machen oder zu formuliren. Es gilt hier und schlägt durch bis zur letzten Fiber das grosse Wort der Schmalkaldischen Artikel: „*Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem.*“

[R.]

5. Drei lutherische Predigten, gehalten von F. Seiler, Pastor zu St. Georgen in Halle. — Halle (Rich. Mühlmann). 1858. 8. 44 S.

Die Stellung der luth. Kirche in Preussen, wie sie theils durch Separation zerrissen, theils durch die Union mit ihren Gegnern zusammengekoppelt ist, treibt sie je länger je mehr in der Furcht des HErrn und um seiner heiligen Wahrheit willen mit Ernst danach zu ringen, dass sie in die Lage komme, in der Freiheit Jesu Christi des Berufes zu warten, der ihr von ihrem HErrn und Haupte befohlen ist. Ein Zeugniss dieses Kämpfens und Ringens sind die vorliegenden Predigten, deren Veröffentlichung mit neuesten kirchlichen Ereignissen in Preussen überhaupt und in Halle insbesondere in der engsten, wenn auch nicht ausgesprochenen Beziehung steht. Wie man die Bestrebungen der Lutheraner innerhalb der Preuss. sogenannten Landeskirche auch beurtheilen möge, so viel muss doch auch durch die Kenntnissnahme von diesen Predigten klar werden, dass die lutherische Kirche auch unter dem landeskirchlichen Regimente noch da ist, dass sie lebt, und dass ihre Kämpfe nicht blos Kämpfe um das „Ob“ ihrer Existenz sind, sondern ebensosehr und wesentlich treue Arbeiten zu ihrem Bau nach allen Seiten. Und so müssen diese Zeugnisse alle Freunde der rechten christlichen Kirche deutscher Reformation auffordern, mit ihrem Gebete zu helfen, dass alle Bande fallen, welche dieselbe in Preussen gefangen halten, statt (wie wohl hie und da geschieht) scheel zu sehen, dass diese Magd des HErrn so elend geworden ist. Zugleich aber sind sie eine Mahnung an alle, welche die Kirche wie ein Wachs ansehen, das sich nach dem Zeitgeiste oder nach sonstigen Intentionen modeln, zerstückeln und wieder zusammenkleben lässt, dass sie doch abstehen mögen von dem Beginnen, mit menschlicher Macht erzwingen zu wollen, was Gott sich allein vorbehalteu hat, und nicht mit äusserlichen oder mit geistigen Mitteln binden zu wollen, was Gott frei haben will.

Was die Predigten selbst betrifft, so sind sie 1857 am Reformationsfeste und an den beiden folgenden Sonntagen gehalten, die erste über Matth. 25, 14—30, die andern über die Sonntagevangelien. Ueber die Behandlung des Textes und seine Anwendung

auf die Kirchenfrage wird sich mit dem Verf. rechten lassen. Immer aber zeigt sich hier eine besondere Gewandtheit im besten Sinne des Wortes, und man kann nicht sagen, dass die Textanwendung ausser dem Inhalt des so reichen Sinnes des Wortes Gottes liege. Dabei ist die Durchführung so klar, frisch und geistvoll, überall auf das Eine, was noth ist, dringend, dass es nicht zu verwundern ist, wenn die Gemeinde den Druck verlangt hat. Am meisten Einsprache möchte Ref. gegen die Art und Weise thun, wie in der ersten Predigt die luther. Kirche dem Knechte verglichen ist, welcher zwei Centner empfangen hat. Es liegt offenbar ein Verstoss gegen die Lehre von den Grundlagen und der Einheit der Kirche darin, wenn das reine Wort und Sacrament als zwei besondere Centner neben den Besonderheiten der durch die Centner der andern Knechte bezeichneten Vorzüge anderer Kirchen angesehen werden. Und wie wahr das ist, was der Verf. sonst sagt, so erhält es doch hiedurch ein falsches Licht. Wort und Sacrament sind so sehr Kirchengrundlage, dass es ohne diese keine Kirche gibt. Wie bereitwillig wir den Papisten und Calvinisten dies und jenes als sonderliche Vorzüge zugestehen; wir dürfen dies nicht mit Wort und Sacrament bei uns in Parallele stellen, wie denn überhaupt ein solches Parallelisiren der Kirchen den Begriff der Kirche völlig aufhebt oder doch zuletzt in der Weise der evangelischen Alliance verflüchtigt. Ebenso kann Ref. die zeitigen Zustände der lutherischen Kirche unter dem landeskirchlichen Regimente Preussens nicht in so günstigem Lichte sehen, wie Seiler, so sehr man gewiss ihm Recht geben muss, wenn er in der zweiten Predigt sagt: Wer das weiss, wie schwierig solche Verhältnisse sind, und wie das lange währen muss, was gut werden soll, der hastet und überstürzt nichts. Doch gehört das eben mit zu der Knechtsgestalt der luth. Kirche Preussens, dass ihr in ihren einzelnen Gliedern und zum Theil treuesten Kämpfern noch so Manches anhaftet, was an ihr Elend selbst erinnert. Gott aber sei Dank, dass er die Posaune seines lautern Bekenntnisses mehr und mehr einen deutlichen Ton geben lässt zum Zeugniss, dass er auf dem Plan ist und sein Wort frei haben und seinem Bekenntnisse den königlichen Thron in der Kirche wiederherstellen will, den Menschenwitz umgestossen hatte und an dessen Stelle der HErr keinen andern leiden wird.

[W.]

6. Gebete der Bibel. Dresd. (ohne Jahr; Naumann.) 192 S. in 16. geb. 6 Ngr.

Ein Gebetbüchlein, nicht nur menschliche Gebete enthaltend, sondern Gebete nach dem Wortlaut der h. Schrift selbst, wie sie das A. und N. T., vorzugsweise allerdings der Psalter, ja reichlich darbietet; nach dem Vortritt der Gebete des HErrn selbst

hier nach 8 Rubriken geordnet (die christliche Woche; das Kirchenjahr — wobei zur schmählichen Verunzierung des Buchs zuletzt auch, mit diesem unglückseligsten aller Namen, das „Todtenfest"* figurirt—; die Kirche und das Wort Gottes; Beichte und Communion; besonderer Stand und Amt; geistliche Noth und Anfechtung; äussere Noth und Trübsal; Krankheit und Todesnoth). Freilich hätten die Rubriken auch anders fixirt und einzelne Gebete der heiligen Schrift ja auch anderen, als den hier gewählten, Rubriken und in denselben anderen, als den hier hervorgestellten, Hauptbeziehungen zugetheilt werden können oder mögen; auch ist Manches des hier Mitgetheilten nicht im strengen Sinne Gebet, und manches andere wirklich betende Wort der h. Schrift haben wir nicht aufgenommen gefunden. Das sind aber Mängel, die bei einem Büchlein dieser Art schwer vermeidlich waren. Die Idee des Ganzen und die allgemeine Ausführung verdienen allen Beifall, und das Büchlein, auch äusserlich in würdiger Form dargeboten, wird von Geistlichen und Nichtgeistlichen mit grossem Segen gebraucht werden können. [G.]

7. Bibl. Spruch- und Schatz-Kästlein, besteh. in auserlesenen Sprüchen d. h. Schr., mit beigef. erbaul. Erklär. des Knechtes Gottes Dr. M. Lutheri nebst dessen nützl. Anweisung zum Gebet. 3. A. Bresl. (Dülfer). 592 S. 12 Ngr.

Dies s. g. Spruch- und Schatzkästlein, enthaltend Sprüche der h. Schrift auf jeden Tag des Jahres mit beigefügter kurzer und kernhafter Erklärung Luthers, haben wir schon in seinen früheren Auflagen dem Gebrauche empfohlen. Die vorliegende dritte zeichnet sich dadurch vor der ersten aus, dass sie Luthers ausführlichere Erklärung der Betverheissung Joh. 16, 23 und Betanweisung über das Vaterunser und die 10 Gebote voranschickt, und einen reichen, leicht auf ein neues halbes Jahr theilbaren Anhang mit anderen Schriftstellen und deren kurzer Lutherscher Auslegung und eine Sammlung Lutherscher Aussprüche über alle einzelnen Hauptartikel des christlichen Glaubens dem anderweiten Spruch- und Schatzkästlein noch nachfolgen lässt. [G.]

8. C. F. Lohdius und J. F. H. Cramer (Diakk. zu Dresd.), Christl. Tagebuch zur häuslichen Erbauung in den Morgen- und Abendstunden auf alle Tage im J. 6. Aufl. 1. Lief. Neusalza (Borndrück) 1858. 16 S. gr. 8. Jede Lief. 3½ Ngr.

Wer zum Beginn und Schluss jedes Tages kurze religiöse Erbauung aus der „Lehre Jesu" im Sinne der Stunden der Andacht sucht, der kann sie in der neu beginnenden 6. Aufl. dieses Buchs

* Sachlich kann und wird ja Niemand gegen ein „Gedächtniss der Todten" etwas haben.

finden, welches auf 24 Lieferungen berechnet ist, deren jeder — nach der Probe bei der ersten zu urtheilen — eine wirklich feine und schöne Lithographie beigegeben wird. [G.]

9. Joh. Gerhard, Heilige Betrachtungen. Aus dem Lat. übers. u. der ev. Christenheit zur Erbauung geboten v. M. F. Bernhard, Pf. zu Magdeborn. Leipz. (Teubner) 1858. XVI u. 216 S.

Ref. kann von der einen Seite sich zwar nicht darüber freueu, dass Joh. Gerhard's classische und unvergleichlich treffliche 51 *meditationes sacrae* hier wiederum deutsch dargeboten werden. Sie sind von Haus aus lateinisch gedacht und das trefflichste Erbauungsbuch gerade für Theologen und lateinisch Verstehende, in der lateinischen Ursprache weit körniger und eindringlicher, als in einer deutschen oder anderen Uebertragung. An guten alten deutschen Erbauungsbüchern fehlts dermalen ohnehin nicht; selbst die *meditationes* (leider lateinisch kaum noch habhaft) sind neuerlich bereits wiederholt übersetzt. Von der anderen Seite jedoch ist es stets erfreulich, wenn gerade dies lautere, eben so schlichte, als wahrhaft geistreiche Erbauungsbuch sich recht weit verbreitet, und die vorliegende Uebertragung zeichnet sich in der That vor anderen durch eine der Ursprache sich nähernde körnige An- und Eindringlichkeit aus. Sie wird sich also hoffentlich selbst Bahn machen, und hätte es für Joh. Gerhard einer Mitgabe der *Testimonia* eines Dilherr, Vedel und Schwanmann (S. VII ff.), geschweige denn einer Entschuldigung und Rechtfertigung seines „Gott leidet, Gott vergiesst sein Blut“ (S. VIII) in keiner Weise bedurft. [G.]

10. Sam. Urlsperger, Der Kranken Gesundheit und der Sterbenden Leben. Ein Buch für Kranke und Sterbende. Aufs neue herausg. v. K. F. Ledderhose. Ludwigsburg (Riehm) 1857. XVI u. 300 S. 14 Ngr.

Es war eine evangelisch weise und liebende Fürsorge unserer Väter, die sie insbesondere auch den Kranken und Sterbenden, den ja gar oft auf so langem und schwerem Siech- und Todes-Bette Kranken und Sterbenden widmeten, damit der Arge sie in dieser versuchungsreichsten und entscheidendsten Sichtungszeit nicht versehre. Solch ein Krankenbuch, enthaltend Schriftwort und kernhafte Betrachtungen und Gebete zu Lehre, Erweckung, Trost für Kranke in allen nur denkbaren Fällen und in allen nur möglichen Formen, hat der sel. Sam. Urlsperger gegeben (geb. 31. Aug. 1685, gest. — nach Verwaltung mehrerer geistl. Aemter, zuletzt des Seniorats zu Augsburg — am 20. Apr. 1772), und es kann dem neuen Herausgeber nur gedankt werden, dass er sich dieser Sorge der Neuausgabe unterzogen hat. Er hat eine Lebensskizze des Verfassers vorausgeschickt, beim Buche selbst aber sich nur geringe Aenderungen in der Form erlaubt und eine Auswahl

guter Liederverse hinzugefügt. Dass wir den alten reinen Urlsperger immer noch lieber gehabt hätten, als diesen Ledderhose-Urlsperger, hindert uns nicht, doch auch den letzteren in seiner vollen Zweckgemässheit für viele Zeitgenossen anzuerkennen, und insbesondere dürfte das Buch sich Geistlichen zur Verbreitung in ihren Gemeinden vorzugsweise empfehlen. [G.].

11. Ehestands-Bibel, oder: die Weihe der Ehe durch das Wort Gottes. Eine Mitgabe für Brautleute aus allerlei Volk. Mit 3 Bildern. Berlin (J. A. Wohlgemuth) 1857. 133 S. gr. 8. 20 Ngr.

Den ungenannten Herausgeber hat es gedrängt, die Heiligkeit und Gottgefälligkeit der Ehe und den wahren Ehe-Segen Braut- und Eheleuten ein für alle Mal recht zum Bewusstseyn zu bringen. Darum hat er alle Weihe zusammenzufassen gesucht, welche zuerst das Alte, dann das N. T. je nach der Reihenfolge der Bücher, und endlich die christliche Kirche in erleuchteten Lehrern, vor Allen Luther, über die Ehe und den Hausstand sprechen, indem er zuletzt dann auch anhangsweise die warnenden Stellen der h. Schrift über Ehebruch, Scheidung u. s. w. zusammenordnet. Während die Schrift- und Luther-Worte recht sorgsam und treu mitgetheilt werden, ist das aus noch anderer Zeugen Munde Geredete freilich äusserst dürftig, so dass dies lieber hätte ganz wegbleiben mögen. All jenes (das ja auch allein wesentliche) Uebrige aber, zumal noch dazu durch drei gute Holzschnitte (Paradies, Hochzeit zu Cana und Luther in der Familie) geziert und zum Schluss mit 12 schönen leeren Monatstafeln auf geschmücktem Schreibpapier zur Anlegung einer Hauschronik versehen, eignet sich zu geistlichem Geschenk für Braut- und Ehestand gar trefflich. [G.]

12. Philemon oder von der christl. Freundschaft. Den zerstreuten Bekennern des HErrn gewidmet v. F. Delitzsch. 2. erweit. A. Stuttg. (Liesching) 1858. XVIII u. 252 S.

Im J. 1840 hatte Prof. Delitzsch aus einem ihm lieb gewordenen Buche „Der Christ in der Freundschaft“ (1754) die vorliegenden 13 Aufsätze, von denen er versichern kann, dass die christliche Literatur keine gründlichere, reifere, zartere Schrift über das christliche Freundschaftsleben aufzuweisen habe, als sie, mit zwei eigenen vermehrt herausgegeben, in einer Redaction, die nirgends den ursprünglichen Inhalt hatte verwischen wollen, ohne dabei selbst zu wissen, wer die hinter gewissen Buchstaben verborgenen Verfasser jener 13 Aufsätze seien. Mit besonderer Freude hat er jetzt eine neue Auflage des Büchleins besorgt, seitdem er im J. 1849 die eigentlichen Verfasser erfahren und in ihnen 1) Fräulein Susanna Catharina von Klettenberg, † 1774, die Freundin der Mutter Göthe's, die innig verehrte, von ihm nie vergessene, aber auch nie ganz verstandene Beratherin des jungen Wolfgang;

2) deren früh vollendete Schwester Maria Magdalena, die geistliche Tochter von Fresenius, und 3) den trefflichen Staatsmann Friedrich Carl von Moser (gest. 1798) erkannt hatte. Auch dem Publicum wird das Büchlein darum nur um so werther seyn.

[G.]

13. J. Klehmet (Superint. zu Potsdam), Die Macht der Sünde und die Allmacht der Gnade. Vortrag in der Pastoralconf. v. 23. Juni 1857. Potsd. (Ed. Döring) 1858. 44 S.

Das ganze Lebensbild eines endlich dem Beile des Henkers verfallenen, und noch in der 11. Stunde bekehrten armen Sünders anzuschauen, und die geistliche Art und Weise zu betrachten, wie selbst ihm nach menschlichem Ermessen und Hoffen noch Heil widerfahren, ist stets tief anziehend, belehrend und erwecklich, auch wenn die Persönlichkeiten des Verbrechers und seines Seelsorgers, wie im vorliegenden Falle, nicht gerade imposant hervorragende, und die Wege der Sünde und des Heils, wie ebenfalls hier, theils im Einzelnen nicht detailirt genug dargelegt, theils überhaupt im Grunde nur eben die gewöhnlichen sind, das Gewöhnliche des Fleischesweges allerdings bei dem tief gefallenen jungen Weibe dieser Geschichte zugespitzt zu einer schauderhaften Katastrophe. In psychologischem, ascetischem und pastoralem Bezuge verdient immerhin das Büchlein (des Verfassers Schwanengesang) alle Beachtung. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. G. Stip, Liedersegen für uns. Kinder in der Heimat u. in der Fremde, mit Singweisen. Berl. (Schlawitz) 1858. IX u. 354 S. 20 Ngr.

Nachdem der als bewährter Hymnolog bekannte Verf. 1851 den grösseren „unverfälschten Liedersegen" herausgegeben und diesem 1854 die Ausgabe von Luthers sämmtlichen Liedern und 1855—56 die Schrift über das Kinderlied unserer Kirche „Erhalt uns Herr bei deinem Wort" hatte folgen lassen: bildet der vorliegende „Liedersegen für unsere Kinder" den Schlussstein des Baues, den derselbe im kommenden Geschlechte versucht und fürwahr nicht umsonst versucht hat. Ausgehend von dem Princip, dass unsere Jugend in möglichst wenigen Büchern aufzuerziehen ist, hat er dies treffliche Lieder- und Melodien-Buch für den ganzen kindlichen und jugendlichen Umkreis, für die Andacht in Familien, für den Gebrauch in Schulen, für die Unterweisung der Confirmanden u. s. w. u. s. w. anzulegen gesucht, und demgemäss nach der einfachsten Ordnung unter Vortritt der Lutherschen Lieder die Kernlieder (219, und ausserdem noch 20) nebst ihren Singweisen für Advent, Weihnachten, Neujahr, Epiphanien, Passion,

Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Trinitatis, Michaelis, Christi heil. Kirche und die heil. Gnadenmittel, Busse und Bekehrung, Rechtfertigung und Glauben, Liebe und Lob Jesu, gottseligen Wandel, der Christen Kreuz und Trübsal, christlich Beten, an der Wiege, auf der Wanderschaft und selig Sterben sich an einander schliessen lassen, dem Ganzen zuletzt auch die drei Hauptsymbola, die Augsb. Conf. und den kl. Katechismus zugegeben. Das Ganze empfiehlt sich von selbst um so dringlicher zu recht treuem und allgemeinem Gebrauch, als es ja dem Gebrauchenden unbenommen ist, noch eine mässige Anzahl weisser Blätter anbinden zu lassen, um diese mit solchen Liedern zu beschreiben, die ihm ausser den mitgetheilten nach und nach noch besonders lieb werden möchten. [G.]

2. E. Pfeifer (Past. in Bibra), Nicol. Hermann, der Cantor v. St. Joachimsthal. Lebensbild eines ev. Lehrers aus der Reformationszeit. Berl. (Wieg. u. Grieb.) Ohne Jahr (1857). 88 Seiten.

Der ehrwürdige Cantor von St. Joachimsthal, dem Pfarrorte des theuren alten Joh. Mathesius [nicht Matthesius, wie der Verf. constant schreibt], der unvergessliche Sänger des „Lobt Gott ihr Christen allzugleich“, „Wenn mein Stündlein vorhanden ist“, „Hinunter ist der Sonnen Schein“ u. s. w., war es werth, dass sein Andenken liebend erneut ward. Der Verf. thut dies, indem er aber nicht eine einfache historische Biographie oder Monographie gibt, sondern mehr ein romantisch-historisches Lebensbild aufrollt, welches uns allerdings das amtliche und ausseramtliche Seyn und Wirken des seltenen Cantors treu genug veranschaulicht, dessen sentimentale, nicht ganz unaffectirte Färbung aber zur grossen reformatorischen Zeit ein Supererogatorisches hinzuthut, welches uns wenigstens deren Reiz nicht erhöht. [G.]

3. C. Dreher (Lehrer zu Carlsruhe), Leben, Lieder und Liederpflege der Augusta Maria Markgräfin v. Baden-Durlach. Nebst 90 Kernliedern der ev. K. Berlin (Schlawitz) 1858. 240 S. 8. 17½ Ngr.

Neben einer Luise Henriette Kurfürstin von Brandenburg, Aemilia Juliana und Ludämilia Elisabeth Gräfinnen von Schwarzburg-Rudolstadt, Anna Sophia Landgräfin zu Hessen-Darmstadt, Magdalena Sibylla Herzogin von Würtemberg u. A. verdiente auch der Name Augusta Maria Markgräfin von Baden-Durlach in der Geschichte des evangelischen Kirchenliedes der Vergessenheit entrissen zu werden. Zwar hat die Letztgenannte nicht durch so classische oder so zahlreiche Lieder, wie manche der Anderen, ihr gesegnetes Andenken gesichert; aber Lieder, wie „Jesu du Wurzel des Lebens zum Leben“, „Jesu meine Lust und Wonne“, „Ich bin vergnügt nach Gottes Willen“, „Dein Kirchenschiff, Herr Jesu Christ, Schwebt jetzt in grossen Nöthen“, und and. leuchten doch

durch solche Innigkeit evangelischer Gedanken und Empfindungen hervor, dass dem Herausgeber herzlicher Dank gebührt, deren Andenken erneut zu haben. Er hat indess nicht etwa blos die von der Markgräfin Augusta Maria wahrscheinlich verfassten Lieder sämmtlich neu veröffentlicht, auch nicht blos nach Gebühr eine Biographie der gottseligen Fürstin (gest. im 80sten Lebensjahre am 25. April 1728) dem vorausgeschickt, und durch dies Zwiefache der dermaligen protestantischen Landeskirche Badens, die ja leider vorzugsweise der Erinnerung an eine grosse und lautere evangelische Vergangenheit bedarf, dienen wollen, sondern in zwei anderen Abtheilungen unter den vieren seines Werkchens gibt er auch theils nähere, zum Theil recht genaue Nachrichten über die badischen Gesangbücher überhaupt, theils stellt er auch aus sämmtlichen badischen Gesangbüchern 90 evangelische Kernlieder, die das auch in voller Wahrheit sind, in völlig ungefälschter Gestalt zusammen, ob nicht diese bei etwaiger Einführung eines neuen Gesangbuches den Grundstock bilden möchten. Wir wollen herzlich wünschen, dass an der durch die Union so greulich verwüsteten badischen Kirche dieser Friedensgedanke des trefflichen Verfassers wirklich sich erfülle, und somit wirklich der Segen der gottseligen Augusta Maria noch über sie komme. [G.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Biographisches, Pädagogisches, u. s. w.)

1. Matthias Claudius, der Wandsbecker Bote. Von Wilh. Herbst. (Mit Claudius' Bildniss.) Gotha. (F. A. Perthes) 1857. gr. 12. 1 Thlr.

Verhält es sich in der That so, wie der Verf. der vorliegenden Schrift gleich zum Eingange klagt, dass ein grosser Theil der Zeitgenossen den Wandsbecker Boten, der ja immer am besten an seinem Stabe und seinem Botengange erkannt wird, entweder, weil sie Christum nicht lieb haben, nicht verstehen will, oder, ganz oberflächlich, ihn höchstens blos als heitern Humoristen würdigt (S. 3) — und wer dürfte dies leugnen oder wunderlich finden, der die Zeichen der Zeit kennt? —: so ist ja damit, abgesehen von allem Uebrigen (der Pflicht der Dankbarkeit, dem Interesse der Literaturgeschichte, dem *praecisum tempus,* innerhalb dessen noch solche Denkmale rechtzeitig errichtet werden können), sowohl das Wünschenswerthe, als begebenden Falls das Erspriessliche des Unternehmens, Matth. Claudius' Leben zu schreiben, ins Licht gesetzt. Verhehlen wir uns jedoch nicht das Schwierige dieses Unternehmens. Es liegt theils in dem Mangel an Ergiebigkeit von Quellen zu dieser Lebensgeschichte (die vorhandenen sind hauptsächlich die Selbstzeichnung in den Werken des Boten, seine Correspondenz, endlich Erinnerungen, vorzüglich aus zweiter Hand —

und selbst unter diesen sind ja einzelne so gut wie versiegt, der Briefwechsel z. B. zwischen Claudius und Hamann „unzugänglich“), theils in der unnachgeblichen Forderung, dass hier nicht blos ein literarisch, sondern ein präcis christliches Interesse sich aufthue, und alle die Lebenskreise, in welchen Claudius sich, wenn auch nach dem vorwiegenden Charakter seines Lebens zurückgezogen, bewegte, gleichsam wieder zu durchmessen. Sehen wir nun nach (denn das ist unsere Pflicht), wiefern der Verf. diese Schwierigkeiten überwunden und überhaupt dem trefflichen M. Claudius ein würdiges literarisches Denkmal errichtet hat. Den gesammten Stoff hat er nicht nur überhaupt bewältigt, sondern geistig durchdrungen; auch die leicht verschwindenden Blätter entgingen ihm nicht; Handschriftliches sogar hat er hie und da aufgetrieben (z. B. einen Brief des Boten an die Fürstin Gallitzin, S. 288); was nicht in „*Asmus omnia sua secum portans*“ aufgenommen, weist er literarhistorisch nach. Er zerlegt den Stoff nicht aufs Ohngefähr, nicht blos äusserlich, sondern dass vor Allem der Bildungsgang offenbar werde. Viel Raum, und zwar mit Recht, hat er darauf verwandt, die Zeit und die Zeitgenossen zu schildern; Züge werden uns entgegengetragen, aus welchen auch die mit den Sachen Vertrauten Manches sich aneignen können; die abstossenden und die anziehenden Kräfte werden gleich unparteiisch gewürdigt. Die Kritik wird nicht verabsäumt, mitunter wohl sogar (z. B. in dem Urtheile über „Urian und die Dänen“: „diese Verse habe allerdings Apollo nicht dictirt“ S. 293) zu freigebig gehandhabt. Analysen und Auszüge, charakteristische Mittheilungen aus den betreffenden Aufsätzen werden überall dargereicht. Worauf uns aber hier vor Allem ankommt: es ist nicht blos eine allgemein christliche Sympathie, die den Verf. geleitet hat, sondern er behält die christlich-kirchliche Entwickelung in Claudius' Leben fest im Auge; er unterscheidet die Entwickelungszeiten. An dem veränderten Ton in den letzten Theilen der Werke des Wandsbecker Boten erkennt er die „Abspiegelung innerer Vorgänge im Menschen“ an (S. 192), den „Uebergang aus dem Gefühlschristenthum zu dem kirchlichen und geschichtlichen“ weist er später (S. 237 ff.) überzeugend nach. Vor Allem sind nun die beiden Abschnitte, worin gleichsam die Frucht aufgespeichert wird, nämlich: die allgemeine literarische Charakteristik des Wandsb.-Boten (in den Abschnitten: „Claudius der Dichter“, S. 135 ff. und: „Literarisches Schaffen und geistiges Leben“, S. 184 ff.) und die Darstellung „seines Glaubenslebens und seiner Lehre“ (S. 232 ff.) auszuzeichnen. Noch ist anerkennend zu erwähnen, dass die Beurtheilung mancher zum Theil unliebiger Persönlichkeiten (z. B. J. M. Gözens, S. 53) eine wahre historische Billigkeit verräth, so wie die Betrachtung der religiösen Signatur

der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts tiefere Einblicke nicht vermissen lässt. (S. 233 f.) Endlich ist dem Stil eine künstlerische Anlage und eine gewisse Gediegenheit nicht abzusprechen. — Als Probe der christlichen Auffassung der Gabe, der Art und Kunst, des Tagwerks des Boten stehen hier zuletzt folgende Stellen: „Der Grundton in seinem Wesen geht nie verloren. Er ist da als Humor, nur im umgekehrten Kleide des tiefen Ernstes; er ist da als Nothruf, als Heimwehklang, als stille Selbstbesinnung, als Gebet, als Triumphgesang und freudiger Psalmenton. Es ist sein Lebensgenius, die Seele seiner Lieder. Das ist geradezu das Einzige bei Claudius: das Suchen des Dichters durch den Menschen und Christen, bis beide sich ähnlicher, bis sie endlich eins werden" (S. 5). „Er war ein Bote der alten frohen Botschaft und den Verirrungen der Zeit gegenüber ein treuer Beobachter, Wecker, Mahner — das gute deutsche Gewissen. Wie ein Vorhof und Heiligthum zugleich erscheinen uns seine Schriften; auf der kleinen Dorfkapelle, in der die helle reine Glocke seiner Lieder klingt und lockt zum freien Gotttesdienst, erhebt sich weithin sichtbar das Kreuz." (S. 355.) [R.]

2. Meine Wanderung durchs Leben. Ein Beitrag zur innern Geschichte der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Dr. Gerd Eilers, kön. preuss. geh. Regierungsrath a. D. Leipz. (Brockhaus) 1856. I. Theil. XVI und 430 S.

Der Verfasser, der bekanntlich acht Jahre lang im Ministerium Eichorn gearbeitet hat, bekennt in grosser Bescheidenheit von dem, was er selber im Leben geleistet habe, dass es nicht über Mittelmässiges hinausgehe, aber was er auf seinem nicht gewöhnlichen Lebenswege von den grossen Bewegungen und Entwickelungen des geistigen Lebens der Deutschen Nation auf den Gebieten der Wissenschaft, der Schule, der Kirche und des Staates theils zuschauend, theils mithandelnd genauer kennen zu lernen Gelegenheit gehabt habe, das scheine ihm der Beschreibung nicht unwerth. Und sicherlich verfolgt der Leser gern den oldenburgischen Bauernsohn durch die frischen Knabenjahre, durch die Gymnasialjahre in Jever und die Universitätszeit in Heidelberg und Göttingen, durch seine Hauslehrerzeit in Frankfurt a. M. und seine Wirksamkeit in Bremen als Lehrer an der Hauptschule — so weit geht der erste Band —, denn überall bekommt er gründliche Anschauungen von Verhältnissen und Persönlichkeiten, vom Leben und Treiben des deutschen Volkes. Von sich selbst spricht der Verf. wenig, fast zu wenig, aber es mochte so seinem Plane am angemessensten seyn. Zu den gelungensten Schilderungen möchten wir die über oldenburgische Verhältnisse zählen, zu den mit Vorliebe geschilderten Personen gehören der Geschichtsschreiber Schlosser und der Freiherr von Stein, aber auch über viele

andere Männer wie Daub, Fr. v. Meyer, Menken bekommt man Treffendes und Interessantes zu lesen, und die Zeichnung vortrefflicher Frauen und ihres Einflusses gehört nicht zu dem Schlechtesten. An diese fragmentarischen Zeichnungen muss man sich aber auch halten, denn es liegt in der Natur einer solchen Biographie, die doch wieder keine Biographie seyn soll, dass das Einheitliche des Werkes sehr zurücktrittt, wenigstens im ersten Bande, und was die durchgewebte Beurtheilung politischer und religiöser Richtungen betrifft, so wird man derselben schwerlich immer folgen mögen. Eines Urtheils über die politisch-liberalen Ideen seit den Freiheitskriegen und ihr freundliches oder feindliches Verhältniss zur französich-deutschen Revolution, welche Ideen Eilers zum grossen Theile theilt, enthalten wir uns an diesem Orte billig; dagegen können wir den offen ausgesprochenen unionistischen Fanatismus nicht unerwähnt lassen, obwohl derselbe in den folgenden Bänden gewiss noch breiter zu Tage kommen wird. Confessionelle Treue, die sich nicht zufrieden geben mochte bei der preussischen Vaterlandsreligion, wird in der fulminanten Vorrede als das wüthende Gezänk der Intoleranz gebrandmarkt, und das verzerrt wiedergegebene Motto dieser Confessionellen wird eine „teuflische Inschrift“ auf dem Zeichen des Kreuzes genannt (S. VIII). Und ist es nicht Fanatismus allerschlimmster Art, wenn der Verf. die bekenntnisstreuen Lutheraner sogleich zur Hölle verurtheilt, indem er diese „Pfaffen“ geschildert findet in dem Verwerfungsworte Christi, Matth. 7, 21—23 (ebendort)? Wie mag der von einer lutherischen Mutter erzogene Oldenburger sich so weit vergessen? und wie mag er noch Andere zeihen, dass sie von „der Seuche des Fanatismus“ ergriffen seien, da er doch selber den dicksten Balken im Auge sitzen hat? Aber wie unbequem mögen ihm auch die Confessionellen gewesen seyn, als er im Ministerium Eichhorn arbeitete! [K.]

3. Ausgewählte, für die Volksschule geeignete Psalmen, darunter die von den Regulativen vorgeschriebenen, nach der deutschen Uebersetzung Dr. M. Luthers erklärt und für die Schulunterrichtszwecke bearbeitet von Carl Liere (Oberlehrer). Magdeburg (Heinrichshofen) 1857. 8. 22½ Ngr.

Eine Erklärung ausgewählter Psalmen Davids für die Bürger- und Volksschulen war nach den Preussischen Schul-Regulativen fast dringend gefordert; sie wird hier in entsprechender Weise dargeboten. Die Uebersetzung Luthers ist strophenmässig abgedruckt. Zur Erklärung benutzt der Verf. die besten Hülfsmittel, namentlich Hengstenbergs trefflichen Commentar zu den Psalmen. Nur zu billigen ist, dass die katechetische Entwickelung angedeutet, so wie dass hervortretende poetische Bearbeitungen der betreffenden Psalmen entweder *in extenso* mitgetheilt

oder darauf verwiesen. Auch den Wiederabdruck erwecklicher und erbaulicher Geschichten zu dieser oder jener Stelle der Psalmen (aus den bekannten Sammlungen von Glaser, Wölbling, Seelbach dargereicht) wird man für den vorliegenden Zweck nicht unpassend finden. Nur die mitgetheilten kritischen Bemerkungen über die Uebertragung einzelner Stellen möchten die Grenzen der Volksschule und auch die Vorbereitung der meisten Lehrer überschreiten. [R.]

4. G. H. v. Schubert, Die Landparthien des alten Weichgemuth. Ludwigsburg (Selbstverlag der Kinderheilanstalt, Comm. v. F. Riehm) 1858. VIII u. 88 S. 16 Ngr.

Sechs höchst anziehende Erzählungen des ehrwürdigen Verf.s, anknüpfend an seine Reiseausflüge und ebensosehr seine bewährte Meisterschaft in der Form, als seine reiche Begabung zugleich zu tiefster geistlicher Erbauung von neuem erhärtend. Wenn der verehrte Greis sich halb scherzhaft hier unter einem pseudonymen Namen einführt von ähnlicher Bedeutung, „wie ein Grössester der deutschen Männer einst den Namen Leisetritt einem Freunde gab, welcher so unerreichbar hoch über dem armen alten Weichgemuth steht", „in aufrichtiger Erkenntniss seiner selbst", und mit dem rührenden Wunsche, „dass Gott, welcher Flüssiges und Festes geschaffen, das formlos Weiche an ihm auch noch festmachen und ausgestalten möge": so leiht dies dem Mitgetheilten noch einen ganz besonderen Reiz. Wenn aber das Ganze der von einem trefflichen jungen Arzte Dr. Werner an den Heilquellen des Wildbades gegründeten, bereits jetzt ungemein segensreichen Kinderheilanstalt in Ludwigsburg und ihren Filialen zu gute kommen soll, namentlich den Schaaren augen- und skrophelkranker Kinder: so ist damit selbst überschüssig dem schönen Büchlein ein tausendfaches Willkommen gesichert. [G.]

Bibliographischer Anhang.

Vorläufiger Fingerzeig.

Vor einiger Zeit zeigte ich Dr. Tilemann Heshusii Büchlein „vom Amt und Gewalt der Pfarrherren" in dieser Zeitschrift (H. 2 v. 1857, S. 376) an; jetzt habe ich auf ein grösseres Werk des alten treuen Zeugen der evangelischen Wahrheit aufmerksam zu machen. Es wird eine Wiederherausgabe seiner sehr selten gewordenen Evangelienpostille vorbereitet, die, so der Herr will, kräftig zur Förderung seines Reiches dienen kann. „Die Postille enthält Predigten über alle Evangelien durch das ganze Kirchenjahr, — für die hohen Feste deren mehrere, — für die Apostel- und die in der lutherischen Kirche beibehaltenen Marientage, und 16 Passionspredigten." Das Unternehmen geht aus von einer evan-

gelischen Dame, Fräulein Amelie von Maltzan in Rostock (Tochter des rühmlichst bekannten Verfassers der „christlichen Weltgeschichte"). Mit herzlicher Freude entspreche ich dem Wunsche der verehrten Unternehmerin, so viel, als mein schwaches Wort vermag, zur Förderung des preiswürdigen Werkes beizutragen. Ein vollständiges Exemplar der Postille liegt zwar nicht vor mir; aber schon die, ohne „besondere Auswahl", abschriftlich mir zugegangenen sechs Predigten (auf den 1. u. 3. Advent; die fünfte von der Geburt Jesu Christi; die der Sonntage Sexagesimä, Palmarum — über Joh. 11, 1—44 — und des 19. n. Trin.) leisten sichere Bürgschaft, dass es sich hier um einen unbekannt gewordenen Schatz im Weinberge Christi handle. Was ich schon an Hesh.' „Pfarrherren" hervorhob, das findet sich auch in der Evangelienpostille bestätigt: wir haben hier einen ganzen evangelischen Mann vor uns, einen Prediger, dem die Gewissheit, einzig und allein im Glauben an Jesum Christum rechtfertig vor Gott bestehen und das Himmelreich ererben zu können, so durch alle Adern und Nerven gedrungen ist, dass jeder Pulsschlag seines geistlichen Lebens, jeder Athemzug seines ganzen Wesens und Auftretens, mit dem Apostel bezeugt: Ich weiss, an welchen ich glaube, und mit Augustinus verkündigt: *Si Christum discis, nihil est, si aliud nescis; si Christum nescis, nihil est, si aliud discis.* Es ist eine sehr bedeutsame Erscheinung, dass Frauen zum Verständniss dieser entschieden evangelischen Persönlichkeit gelangen und sich von ihr so mächtig ergriffen und angezogen fühlen, während unser Geschlecht noch immer seine höchste Weisheit und Ehre darein setzt, halbgläubigen Individualitäten, Abentheurern und Windfängern zu huldigen, und deren Quacksalberrecepte und Robinsonaden endlos durchzustudiren und wiederzukäuen nicht ermüdet. Wahrhaftig, unser Ruhm ist nicht fein! Wann wollen wir endlich einmal all den erbaulichen Plunder und Schnickschnack, den die moderne Frömmigkeit fuderweise zu Tage gefördert hat und in dem doch weder Kraft noch Trost zu finden ist, über Bord werfen, — wann unsern geistlichen Hunger und Durst wieder mit Brod und Wasser des Lebens, statt mit dem Pfefferkuchen und Likör des Todes, stillen? Wir hätten wohl sehr dringende Ursache, nach einer Gabe, wie die eben in Aussicht gestellte, mit beiden Händen zu greifen: zeigt sie uns doch unser und unserer Zeiten und Zustände lebendiges Bild im treuen Spiegel der Vergangenheit. Damals wurde die evangelische Christenheit von der aufgeklärten Philippistenunion, und heut wird sie von deren Tochter, der noch aufgeklärtern Atheistenunion, verfolgt und zerfleischt. Die Künste der Schlauheit und Bosheit, des Hasses und Spottes, überhaupt alle die Triebfedern, die der alte Urlügner gegenwärtig in Bewegung setzt, sie sind noch ganz dieselben, womit

er vor 300 Jahren die kaum erst aus des Pabstthums Tyrannei erlöste Kirche in neues Verderben zu stürzen oder am liebsten ganz zu zerstören suchte. Sollten wir nicht Grund und Bedürfniss vollauf haben, von den damaligen Zeugen Christi die siegreiche Weise zu erlernen, wie sie den feurigen Pfeilen des Bösewichts widerstanden, seine listigen Anschläge bestritten, seine heimlichen Netze zerrissen, und unverführt von den Lockungen und Täuschereien, unerschüttert von den Drohungen und Gewaltthaten der Welt, mit dem Glauben im Herzen und dem Worte Gottes im Munde sich durchschlugen zu den Pforten der triumphirenden Gemeine? Oder sollen wir uns daran kehren, dass jene treuen Bekenner des Evangeliums von den damaligen Beförderern des Geheimnisses der Bosheit und ihren jetzt lebenden Jüngern verketzert, verschrieen, verlästert werden? dass insbesondere Tilem. Hesh. allen alten und neuen Aufklärern ein Dorn im Auge und der schwarze Mann ist, mit dem sie die Kinder zu fürchten machen? Trotz ihres wüsten Geschrei's ist der gescholtene dennoch kein fleisch- und blutloses Ungethüm, sondern ein Mensch mit einem ehrlichen, schlichten, nüchternen Christenherzen, wie man bald erkennt, wenn man ihn sprechen hört; z. B. gleich in der ersten Adventspredigt: „Wir denken und wünschen oft: ach! wenn man doch Gottes Wort also könnte predigen, dass es die gewaltigen Herren, weise Räthe, gelehrte Leute, grosse Völker mit Lust und Freude annähmen, dass auch Alles in der Stille, in guter Ruhe und Friede stünde, kein Zank noch Streit, keine Ketzerei noch Aergerniss entstünde, dass man doch der greulichen Schmach, täglichen Lästerung, schrecklichen Verfolgung möchte geübrigt seyn. Wir wollten auch gerne bei dem Evangelio der grossen Herren Gunst, Beförderung, zeitliche Ehre und Wohlfahrt haben; da ist kein Christ, der nicht zum öftern Male solche Anfechtung von seinem Fleische fühlet, und leider viel hundert Christen, so das Wort des Lebens mit grosser Freude haben angenommen, lassen sich mit dieser Anfechtung also einnehmen, dass sie Christum sammt dem Evangelio darüber verleugnen. Denn viel Prediger, weil sie sehen, dass sie mit dem göttlichen Worte grosse Herren erzürnen, grosser Leute Ungunst und Hass auf sich laden, in Verachtung und Spott dadurch gerathen und verfolget werden, lassen sie ihr Bekenntniss fallen und schicken sich also in die Sache, dass sie der Gefahr gefreiet und grosser Herren Gunst behalten mögen. Viel Zuhörer auch, wenn sie sehen, dass grosse Herren dem Evangelio abstehen und sie mit Weib und Kind in Gefahr kommen, alle Tage der Verfolgung gewärtig seyn müssen, heben sie an zu zweifeln am Evangelio, richten sich nach dem grossen Haufen und glauben das, dabei sie guten Frieden haben mögen. Dies kömmt nun Alles daher, dass wir vor der hässlichen Gestalt des Reiches Christi einen Abscheu haben und allesammt

das Kreuz fliehen. Alle wollten wie gerne einen solchen Messias haben, der mit weltlicher Pracht gezieret wäre, mit unserer Vernunft stimmte und dess wir in Ehre und zeitlicher Wohlfahrt geniessen könnten. Alle wollten wir gern ein solch Evangelium haben, damit grosse Herren zufrieden wären, darüber kein Streit noch Zank entstünde, das von Jeglichen angenommen würde. Aber daran ist Denken verloren; Gott wird uns keinen andern Messias ordnen, denn der arm und elend auf dem Esel einreitet. Gott wird uns kein ander Evangelium offenbaren lassen, denn das er durch seinen Sohn hat lassen verkündigen, dem alle Welt zuwider ist. Darum sollen wir uns darein schicken und uns an der armen, hässlichen Gestalt dieses Einzuges nicht stossen; also auch an der Verachtung und Armuth seiner Diener und Worts nicht ärgern: Je mehr das göttliche Wort und dessen Diener auf Erden verachtet, verhöhnt, verhasst und verlästert werden, je heller es leuchtet, je weiter es durchdringet, je grössere Kraft es den Leuten gibt; je härter die Diener des Worts verfolgt werden, je grössere Gaben ihnen der Geist Gottes gibt und je gewaltiger Gott sein Reich durch sie pflanzet und ausbreitet .... Je mehr die Kirche Christi auf Erden gedrückt und verfolgt ist, je herrlicher ihr Bekenntniss hervorleuchtet und je grössere Wunder sie ausrichtet. Wenn man bei Gottes Wort will Ehre, Gewalt, Geld und Gut suchen, so geht's zu Grunde und wird verfälscht, wie im Pabstthum geschehen. Wenn man Gottes Wort also will meistern und klügeln, dass man eitel Ruhe und Friede dabei habe und wir alles Haders und Zankes entnommen seyn mögen, so verlieren wir's unter'n Händen und behalten Menschen-Träume anstatt Gottes Wort. Wehe thut's dem Fleische, dass man also mit der Welt ohn Unterlass sich muss zanken und beissen über Gottes Wort, aber es will und kann nicht anders seyn; darum muss man sich dessen erwegen und die Art des Reiches Christi wohl kennen lernen." So denkt und so spricht Til. Hesh. Ihn noch weiter redend einzuführen, gestattet der Raum nicht; aber wer auch nur einen kleinen Theil seiner Evangelienpostille kennen gelernt hat, der überzeugt sich leicht, dass es keines weitern bedürfe, „um das köstliche Buch zu empfehlen, da jede Predigt für das Ganze redet." Aus diesem Grunde zweifle ich auch nicht, dass die neue Ausgabe zugleich eine glänzende Ehrenrettung seyn werde: „die Rechtgläubigkeit des vielverkannten Mannes wird durch diese Postille gewiss in das hellste Licht gesetzt"; — haben doch nur Häretiker ihn der Häresie beschuldigt! So möge denn der alte ehrliche Heshusius, der sich im Leben niemals geschämt hat, Christi Schmach zu tragen, bei Allen, die gleiches Sinnes sind, erwünschten und reichgesegneten Eingang finden! Walt's Gott! [K. Ströbel.]

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

I. Abhandlungen.

Exegetische Beiträge zur Genesis
(mit besonderer Beziehung auf den Commentar von Delitzsch)

von

Theodor Schott,
Licentiat u. Privatdocent der Theologie in Erlangen.

Die folgenden Bemerkungen zur Genesis sind das Ergebniss einer eingehenden, weniger auf Beischaffung gelehrten Materials als auf selbstständige Auffassung und Würdigung des Einzelnen wie des Ganzen in seiner Originalität gerichteten Beschäftigung mit jenem Buche, das ja, wie nicht leicht ein anderes, der wissenschaftlichen Individualität eines Jeden, der sich daran macht, volle, reiche Freiheit als Recht darbietet. Dies Recht individueller Selbstständigkeit gegenüber der reichen Menge exegetischen Stoffes, der sich nunmehr angesammelt hat, aufrecht zu erhalten und zu gebrauchen, findet der Verfasser gerade bei der Genesis besonders heilsam und wünschenswerth, nicht nur weil die Genesis ein Schlüssel zur Theologie genannt werden muss, der nur dem die Thür ganz öffnet, der ihn selbst, mit eigner Hand zu handhaben weiss, sondern auch weil gerade bei der Genesis so bedeutende Massen exegetischen Materials angehäuft sind, und alle Meinungen so weit und vielfach auseinandergehen, dass es nicht möglich ist, auch nur durch einen Theil dieser Dinge mit einiger Klarheit und einigem Nutzen sich durchzuarbeiten, ohne dass man eine mehr oder weniger selbstständige, selbsterkämpfte Anschauung mitbringe und als „rothen Faden“ durch das ganze reiche Getriebe sich hindurchziehen lasse.

Als einen solchen Versuch geben sich die nachstehenden Bemerkungen, die sich natürlich auf die Punkte beschränken, bei denen die Individualität des Verfassers sich am entschie-

densten geltend machen zu dürfen glaubte; möchte es ihnen gelingen, da oder dort zu einer neuen oder erstmaligen schärferen Prüfung mancher Fragen Anstoss zu geben.

Cap. I.

V. 1. Wenn auch V. 1 summarische Zusammenfassung ist, so ist dies nicht der alleinige Zweck des Verses, sondern Alles kommt an auf die beiden ersten Worte, dass Gott schuf, und mit dem Schaffen ein Anfang vorhanden war. Im Anfang schuf Gott, — nämlich das, was sich im Folgenden als Himmel und Erde näher darstellen wird. So ist V. 1 zugleich allgemeine Ueberschrift des Ganzen und doch auch das erste Glied des Ganzen, an das sich V. 2 anreihen kann.

V. 2. Es schiene mir sehr wohl thunlich, das וחשך nicht als Subject zum folgenden תהום, sondern als Prädicat zu היתה gleich תהו ובהו zu nehmen. Zu diesen beiden passt es um so besser, da es ebenfalls Substantiva sind, und beide ebenfalls nicht sowohl einen Körper, einen Stoff, sondern vielmehr einen Zustand bezeichnen. Alle drei sind dann mit היתה so zu verbinden, wie z. B. Ps. 91, 6 ישוד צהרים, so dass das היה hier als Verbum der Bewegung gefasst wird, mit dem sich jene 3 Substantiva als Accusative des Umstands, der Art und Weise jener Bewegung verbinden. Die Erde war in einem Werden (das היתה ist die Folge von ברא), dies Werden aber war eines, welches תהו ובהו וחשך zu seinen bestimmenden Umständen hatte. Das על־פני תהום gehört dann natürlich zu היתה, und lässt sich nicht mehr von der Erde verstehen, was mir auch seine sonstigen Schwierigkeiten zu haben scheint, sondern ich kann es dann nur von dem verstehen, was ausser der Erde da war, nämlich der gähnende Abgrund. Die Erde war also — so ist dann die Anschauung —, während vorher überhaupt nichts da war, als jene endlos hinabgehende Tiefe, diesem Bereich gleichsam entnommen, sie bestand nur als ein wirkliches Etwas, das sich aus dem Abgrund herausgehoben, ihn so zu sagen hinter sich lassend (על־פני). Dass dem die Bedeutung von תהום entgegenstehe, kann ich nicht glauben, denn z. B. Ps. 71, 20 steht es offenbar von den tief hinabgehenden Abgründen, und wenn es an andern Orten die Bedeutung von Gewässer, Fluth hat, so ist das nur abgeleitet von der ersten Bedeutung „Absturz“, eine Bedeutung, welche sich z. B. ganz deutlich in Deuter. 8, 7 nachweisen lässt. Dort kann תהומות unmöglich von tobenden Gewässern zu nehmen seyn, sondern, wie auch das dabei stehende Participium יצאים erkennen lässt, es sind rasch abfliessende, d. h. frische,

muntere Quellbäche gemeint. Ganz dieselbe Bewandtniss hat es mit Ps. 78, 15, wo wir wieder nicht an das Brausen, sondern an das Hinabstürzen des Wassers aus den Felsen erinnert werden. Sehr bestimmt für unsere Ansicht spricht endlich Ps. 37, 7, wo תהום offenbar dem הררים entgegensteht, also dem, was unendlich hoch hinaufgeht, wird das entgegengestellt, was unendlich tief hinabgeht. Was das Brausen oder Tosen an letzterer Stelle thun soll, was es für ein *tertium comparationis* zwischen dem brausenden Meer und dem Recht Gottes geben könnte, sehe ich nicht. Gleichermassen führt Am. 7, 4 auf die Vorstellung des unergründlich tief Hinabgehenden, und schlechterdings nicht des Brausenden. Es soll gerade dadurch des Feuers Gewalt bezeichnet werden, dass es auch bis tief hinunter brennt; dazu passt dann auch vortrefflich das חלק, denn wenn von einem Theil die Rede ist, so muss תהום dimensionaliter gemeint seyn. Diese Stellen scheinen mir zu genügen, um zu beweisen, dass wenigstens die Möglichkeit vorhanden ist, תהום so zu verstehen wie wir, und demgemäss auch so zu erklären, wie wir oben.

Nimmt man die Stelle nicht so, so ergeben sich, glaube ich, ziemlich viel Unbequemlichkeiten. Erstlich geht es dann nur vermöge einer Eintragung, in תהום etwas Anderes zu sehen, als die im Zustand des תהו ובהו befindliche Erde selbst (wenn man nämlich einmal וחשך als selbstständigen Satz fasst), und somit hätten wir in dem einen Verse drei Bezeichnungen für den Zustand der Erde. Ferner scheint es mir dann auch undenkbar, dass zugleich Finsterniss und doch auch der Geist Gottes über der wüsten Erde schwebe, diese beiden bestehen nicht zugleich an einem Ort; und endlich wäre es doch gewiss auffallend, obgleich syntaktisch richtig, wenn von den drei Gliedern des Satzes zwei ein ausdrückliches Verbum hätten, und zwar eines, was mit Absicht eine andauernde Bewegung ausdrücken soll, und nur das eine Mittelglied sich ein solches Verbum erst ergänzen müsste.

Sollte es aber wirklich möglich und nothwendig seyn, תהום so zu fassen, wie Delitzsch, so hätten wir die eigenthümlich complicirte Anschauung, dass erst die Erde da wäre, על־פני der Erde dann תהום[1], על־פני des תהום dann חשך[2], und על־פני der חשך dann endlich der Geist Gottes. Und diese schwer zu be-

[1] Ps. 104, 6 bindet uns nicht, denn dort steht nicht, dass תהום gerade Wasserfluthen seyn müssen, wohl aber stimmt auch unsere Anschauung von תהום ganz gut zu dieser Stelle, was leicht zu sehen ist. Es geht ja von der Erde aus nach allen Seiten tief hinab.

[2] Die Stelle Hiob 38, 8 gehört nicht hieher, sondern ist Parallele zu Gen. 7, 11.

greifende, aber nur consequent nothwendige Anschauung ginge nicht einmal, da es ja heisst, der Geist Gottes schwebete על־פני המים; מים aber muss dasselbe seyn wie תהום, und so könnte der Geist Gottes nur entweder über der Finsterniss schweben, oder — denn מים ist ja unter der חשך — er müsste selbst erst zwischen Finsterniss und den מים schwebend, also die Finsterniss über ihm gedacht werden. Nach meiner Vorstellung bekommen wir nur zwei Versglieder, deren eines sagt, wie sich die Erde ihrerseits befand, das andere, was von Seiten Gottes wieder in Bezug auf sie geschah. Das erste Glied schliesst sich aber, wenn תהום so gefasst wird, wie wir vorschlugen, vortrefflich an das בראשית ברא an, das zweite vermittelt ebenso schön den Uebergang zum Folgenden. Erst war Nichts da, aus diesem Inhaltsleeren hat Gottes Schöpferthätigkeit dasjenige Object herausgeholt, woran nun die mannichfache Thätigkeit des Schöpfergeistes Gottes sich beweisen kann; dies ist der zeitliche Fortgang von Vers 1 zu 2. Oertlich angeschaut wäre es etwa so, dass ein Leeres da war, diesem Leeren entsteigt die Welt, gleichsam über demselben schwebend, und wiederum über dieser Welt kann nur Gott in seinem lebenwirkenden Geiste einherschweben, denn zu dem schlechthin Leeren steht Gott in keiner Beziehung. Es ist eben ungenau, wenn Delitzsch das וחשך על־פני תהום so wendet, dass blos zwei Dinge herauskommen: das Chaos und darüber „die finsteren Gewässer", davon steht Nichts da. Das על־פני muss hier ebenso aufrecht erhalten werden, wie beim Geist Gottes על־פני המים, man darf aus letzterem ja auch nicht „geistige Gewässer" machen.

Ferner ist eben thatsächlich das Wasser noch nicht במקום אחד, wie es doch seyn müsste, wenn es als ein für sich bestehender Körper die ebenfalls für sich bestehende wüste Erde umschlösse, sondern erst V. 9 heisst es etc. Dagegen eignet sich מים sehr gut zur Gesammtbezeichnung dessen nach seinem Stoff, was vorhin תהו ובהו nur seinem Zustand nach bezeichnet war. (Auch 2 Petr. 3, 5 lässt sich so erklären, ohne wegen des *διά* das Wasser als Bildungsmittel nehmen zu müssen.)

Es ist gewiss nur vollkommen nothwendig, dass Vers 1 und 2 noch kein ויאמר steht. Dem Nichts steht Gott in absolut negativer Weise gegenüber, und auch Röm. 4, 17 ist nicht etwa von Gen. 1, 1 oder 2, sondern nur von V. 3 ff. zu verstehen. Hebr. 11, 3 heissts *κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας*, was gleichfalls nur von dem Verlauf der Schöpfungsgeschichte, nicht aber von der ersten Herstellung des Erdballs verstanden werden kann. Denn erstlich sind *οἱ αἰῶνες* nie der ur-

sprüngliche Stoff der Erde, sondern immer die gegenwärtige Welt, wie sie sich in räumlichem und zeitlichem Organismus fortbewegt, und dann wird καταρτίζειν weder in LXX, noch im N. Test. für ברא, sondern für כּוֹנֵן, שִׁוָּה (Ps. 18, 33) oder dergl. gebraucht, sogar für כַּנָּה (Ps. 80, 15), und alle Fälle, wo es vorkommt, beziehen sich auf eine That Gottes innerhalb dieser schon fertig geschaffenen Welt (vgl. 1 Cor. 1, 10. Hebr. 13, 21. 1 Thess. 3, 10. Röm. 9, 22 u. s. f.). Das Wort Gottes als ausgesprochene Willensmeinung richtet sich also erst an das vorliegende Schöpfungsobject, während was vorher geschehen ist, also das ברא des Erdkörpers an sich, nur verstanden werden kann nach dem רוח אלהים מרחפת, es ist also eine Wirkung des Schöpfergeistes Gottes, welche nicht auf dieselbe Weise geschieht, wie hernach die Schöpfung der einzelnen Bestandtheile der Erde.

Was den רוח אלהים betrifft, so darf man nur sich vom Folgenden leiten lassen. Es ist eine wunderbar tiefe Climax von 3 Stufen im ganzen Schöpfungswerke wahrzunehmen; denn auch das Wort, was dann von Vers 3 an der Grund des Entstehens ist, ist ja ein רוח, aber in anderer Weise. Jene Stufenreihe aber bildet sich dann so: Erst schafft Gott durch unmittelbare Wirkung des Lebens in ihm (denn dies ist doch wohl רוח אלהים gerade wie רוח אדם) den Erdkörper; dann tritt dieselbe göttliche Lebensmacht dieser gewordenen Welt in Form des Wortes gegenüber, also in der persönlichen Form, aber noch geschieden vom Object; zuletzt unter allem aber thut dieser רוח sein Geschäft so, dass in und mit demselben der persönliche Gott selbst sich in die Creatur hineinbegibt, die er eben durch jenen רוח zugleich auch schafft, in die Creatur, die nicht blos ist vermöge der Wirkung des göttlichen רוח, sondern welche nur ist, und das ist, was sie ist, insofern sie den Gott, dess רוח sie geschaffen, in sich hat. Es ist also überall derselbe רוח אלהים, welcher schafft, aber auch überall ein anderer, auf jeder der Stufen ist er mehr durchdrungen und erfüllt — dass ich so sage — von der Persönlichkeit des Schöpfers, von dem er ausgeht; es ist also nichts Anderes als eine Climax der Liebe, die endlich im Menschen zum Abschluss und zur heiligen Sabbathruhe kommt. Dies, glaube ich, ist der Sinn des Ausdruckes, wenn man sagt: die Welt sei in der Abzielung auf den Menschen geschaffen. Die erste Stufe ist מרחפת, die zweite ויאמר, die dritte ist das נעשה und ויפח.

V. 5. Ich glaube, dass das בקר und ערב mit dem יום und לילה gar nichts zu thun haben, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil eben in V. 5ᵃ das Licht Tag genannt worden

ist; da kann doch nicht auf einmal jetzt dieser Gegensatz von Nacht und Tag dadurch wieder ignorirt werden, dass mit יום auf einmal יום und לילה zusammen benannt werden. Eben deshalb steht auch ein ganz anderes Wortpaar, nämlich בקר und ערב, und dies ist weiter nichts als die Bezeichnung eines Arbeitstages, hier in Bezug auf den Abschluss eines bestimmten Theiles der Schöpferthätigkeit Gottes.

Ferner sehe ich weder in V. 4 noch 5ª eine Spur davon, dass bereits ein regelmässiger Wechsel von Tag und Nacht eingetreten sei. Zuerst war's finster, da ward's auf Gottes Machtwort licht — wo ist da die Finsterniss? Sie ist in diesem Augenblick, da als Gott das Licht sah, dass es gut war, gar nicht vorhanden, darum kann es auch blos vom Licht heissen וירא כי טוב. Wenn nun weiter gesagt wird ויבדל, so ist also eben nothwendig vorauszusetzen, dass keine Finsterniss da war, sondern das Scheiden ist nur so zu verstehen, dass Gott bestimmte, es solle eine bestimmte ordnungsmässige Scheidung zwischen Finsterniss und Licht eintreten, so zwar, dass Tag und Nacht dadurch entständen; aber immer bestehe ich darauf, dass als Gott הבדיל und קרא, die Finsterniss nicht da war.

Sollte nun der sofortige Eintritt dieses göttlichen Instituts ausgesagt werden, so glaube ich, dass es im höchsten Grad unpassend wäre, zu sagen ויהי ערב, es müsste absolut nothwendiger Weise heissen ויהי לילה; denn das Wort ist beim Licht gesprochen, also bei Tag, und das Nächste, was diesem Worte gemäss eintreten muss, ist eben לילה, aber בקר und ערב sind dem Bericht von Schaffung des Tages und der Nacht entschieden noch fremd. Dass ערב der Uebergang zur Nacht und בקר der Uebergang zum Tag ist, thut nichts zur Sache, denn da bleibt eben immer zu erweisen, weshalb gerade der Eintritt des Wortes 5ª in die Wirklichkeit mit andern Begriffen bezeichnet werde, als eben in jenem Worte selbst gebraucht waren.

Noch ein Grund spricht gegen die bekämpfte Auffassung, dass V. 5ᵇ der Eintritt von dem 5ª Beschlossenen sei. Nachdem es schon licht geworden ist, ordnet Gott erst den Tag; will man nun darnach den Lichtesanbruch gleich Tagesanbruch nehmen, so kommt der eigenthümliche Gedanke zum Vorschein: „Nachdem es Tag geworden war, schuf Gott den Tag“, also Etwas, was schon da ist, soll erst geschaffen werden! Vielmehr: es ist das Licht vorhanden, und Gott verfügt während des lichten Zeitraums, dass inskünftige ein Wechsel zwischen Tag und Nacht eintreten soll, d. h. mit andern Worten, er liess das entstandene Licht so werden, dass es wieder

Nacht werden konnte; die wirklich schaffende Thätigkeit, die in ויבדל liegt, bezieht sich also lediglich auf das Licht, es wird dem Licht, welches noch nicht Tag war, eine solche Beschaffenheit eingeschaffen, dass infolge derselben eine Begrenzung eintreten wird, welche dann erst den Begriff des Lichtes in den des Tages umsetzen lässt. Dies dem Licht eine begrenzende Beschaffenheit Geben kann wohl so ausgedrückt werden ויבדל. Hiesse es nun, wie oben schon bemerkt, ויהי לילה, so würde sich mit meiner Anschauung auch die bestrittene vereinigen, aber es kann nur Willkühr seyn, wenn man annimmt, es heisse so. Der Schreiber hätte, wenn er den augenblicklichen Eintritt des Scheidens bezeichnen wollte, wohl hier geradeso ויהי לילה geschrieben, wie V. 3 ויהי אור. Es bleibt somit nur die Auffassung, dass V. 5 das ויהי Etwas aussagt, was von derselben Zeit gilt, wie das הבדיל und das קרא, als noch vor der Zeit während es Tag war, und hiermit komme ich auf die schon oben besprochene Auffassung zurück, dass blos der Abschluss des einheitlichen Schöpfungsactes damit gemeint ist. Das בקר kann sich nun natürlich nicht auf den Morgen beziehen, welcher der ersten Nacht folgte, sondern liegt vor dem ערב, ist aber auch ebenso wenig wie ערב selbst zeitlich gemeint, sondern sachlich, der Anfang und das Ende dieses Schöpfungsaktes ist gemeint. Und dass בקר erst an zweiter Stelle steht, hindert gar nicht; man muss nur nicht das zweite ויהי als zeitlichen Anschluss an das erste ויהי fassen, sondern: „es ward Abend, es ward Morgen“, d. i.: „es ward Abend, wie es Morgen geworden war“, eine Ausdrucksweise, die ganz gut hebräisch ist.

Auf diese Weise bleibt man dann auch der von V. 5 selbst angegebenen Bedeutung von יום getreu, welche zu erweitern im Widerspruch mit der göttlichen Benennung Niemand, weder Schreiber noch Ausleger, ein Recht hat. Erst nachdem der Abschluss der Thätigkeit des ersten Schöpfungaktes vorliegt, wird es dann Nacht.

V. 6 u. 7. Es ist zu beachten, dass V. 4[b] blos steht ויבדל, hier aber יהי רקיע und ויהי מבדיל: oben ist nicht nothwendig, dass eine Zeit- oder Raumgrösse zwischen Tag und Nacht eintrete, daher Gott nur den Tag selbst durch eine Wirkung auf die Beschaffenheit des schon vorhandenen Lichtes zum Tag machen durfte, um ein solches הבדיל herzustellen, die Nacht ergab sich dann von selbst; hier aber handelt es sich um Schöpfung eines vorher gar nicht Dagewesenen; darum steht dann ויעש את־הרקיע, und dann erst ויבדל, also: „er machte die Veste und schied so.“

Warum hier das כי טוב fehlt? Ich glaube, die Antwort

steht in V. 18, erst da wo zu Stande kommt, worauf die רקיע abzielt, d. h. erst da, wo die durch die רקיע abgesonderte Stoffmasse für die oberen Welten so verarbeitet ist, dass die daraus entstandenen Gebilde der Erde, dem künftigen Sitz des Menschen, Etwas leisten, ihr ein Gut sind, erst da tritt die göttliche Selbstbefriedigung an dem Geschaffenen ein. Denn die רקיע ist an sich bedeutungslos für die Erde und den Menschen, und dient nur der Herstellung eines Andern, was dann erst ein Gut für die Menschen ist. Das Fehlen des כי טוב könnte etwa auch dadurch erklärt werden, dass man sagt, die Ergänzung des zweiten Tagewerkes folge im dritten, und erst hier werde jenes mit besiegelt durch das כי טוב. Aber erstlich steht in V. 10 deutlich das כי טוב nur vom dritten Tagewerk, und dann ist die Scheidung von Oben und Unten jedenfalls ein ebenso selbstständiges, keiner Ergänzung bedürftiges Werk, als die Scheidung von Land und Meer. Uebrigens gerade wenn man das dritte Tagewerk eine Ergänzung des zweiten nennt, kommt man mit der Frage, inwiefern diese Ergänzung stattfinde, immer der von mir soeben vorgetragenen Anschauung von dem Grund des fehlenden כי טוב nahe.

Was übrigens die VV. 14—18 für eine anderweitige wichtige Beziehung zu V. 4 u. 5 haben, davon später.

Noch ist ferner zu V. 7 zu bemerken, dass sich von hier aus unsere Auffassung von dem ויבדל V. 4 bestätigt; V. 7 steht nämlich trotzdem dass es heisst ויעש אלהים und ויבדל doch hinterherher noch ein ויהי כן, dies fehlt aber bei V. 4, und ich sehe nicht ein, warum uns das gleichgültig seyn sollte. Ich unterscheide vielmehr eben die Wirkung, welche mit dem ויבדל V. 4 auf den Tag geschah, so von dem Eintritt des factischen Thatbestandes, dass nur in dem zum Tag gemachten Licht die Fähigkeit und Nothwendigkeit gewirkt war, sobald auch die anderweitigen Bedingungen zum wirklichen regelmässigen Wechsel zwischen Tag und Nacht eingetreten seyn würden, wirklich von der Nacht sich ablösen zu lassen und dann für immer mit ihr abzuwechseln.

V. 9. Es ist undenkbar, dass der Erdkern embryonenartig unter den Wassern lag, denn dann wäre das Gebot V. 9 ein äusserst missverständlich und schief ausgedrücktes, es wäre dann ja das Wasser schon במקום אחד. Von dieser Ansicht aus bestreite ich auch, dass das Festland als solches schon müsse vorhanden gewesen seyn. Es war vorhanden, aber nur so, wie im Meere das Salz vorhanden ist, das daraus gewonnen wird, oder wie in der Traube der Saft, den die Kelter ihr erpresst; als gesonderte Substanz besteht es erst mit diesem Machtgebote Gottes, das תראה wird falsch ausgelegt, wenn

man sagt, es hätten blos die Wasser sich setzen dürfen, um das Trockene hervortreten zu lassen, sondern תראה ist gesagt, sofern das, was man sehen soll, auch als bestimmter Körper für sich existiren muss. Ich kann also auch entschieden nicht mit Delitzsch stimmen, wenn er sagt (S. 99 u. 100), die Scheidung sei eben durch die Gebirgsentstehung vor sich gegangen, halte es aber allerdings für schlechterdings nothwendig, dass die Gebirge in diesem Moment geworden sind.

Zu V. 14—18. Der Anfang des vierten Schöpfungstages beginnt mit dem להבדיל יום ולילה, und der Schluss geht in diesen Gedanken zurück, nachdem in den zwischen Anfang und Schluss liegenden Aussagen der ganze Reichthum jenes להבדיל ausgebreitet ist. Was kann es da anders seyn, als nur ein aufgezwungener Gedanke, dass schon vorher der Wechsel von Tag und Nacht, der ja aufs engste mit aller fernern chronologischen und physikalischen Bedeutung der Gestirne verwachsen ist, stattgefunden habe, also eher als die Körper da waren, deren vornehmste Bedeutung es ist, jenes הבדיל zu bewirken. Es mag unbescheiden lauten, aber ich glaube, es ist Delitzsch selbst nur halb befriedigt von seiner eigenen Auskunft (S. 102): „sie sollen die bisher unvermittelt erfolgte Scheidung von Tag und Nacht vermitteln.“ Von unvermittelt und vermittelt kann hier gar keine Rede seyn, sondern nur von Entweder, Oder, und „die Scheidung vermitteln“ heisst eben הבדיל nicht. Es kann eben vorher jener Wechsel von Tag und Nacht noch nicht dagewesen seyn, ehe die Gestirne da waren, von denen es heisst, dass sie den Wechsel bewirken sollen, sondern es war blos אור vorhanden, Licht, welches bereits so angelegt war, dass es, sobald die *causa instrumentalis* der Scheidung, die Gestirne, da waren, in den mit der Nacht wechselnden Tag übergehen konnte. Eben darum hiess es oben V. 4 vom Licht, dass es Gott gut schien; wäre Tag und Nacht schon damals wirklich vorhanden gewesen, so würde es eben absolut nothwendig schon droben auch von diesem Tag- und Nachtwechsel heissen müssen וירא כי טוב. Sondern so ist es, dass jene Lichtkörper erst von jenem Lichte bekamen, das vorher geschaffen und vorher ohne sie da war. Als dann die oberen מים ausgeschieden waren und die Erde um des eben geschaffenen Pflanzenlebens willen des Wechsels von Tag und Nacht bedurfte, da ward das Licht an jene Körper vertheilt, um es auszustrahlen.

Es heisst nicht umsonst von den Gestirnen ויתן אתם, denn die obern Wasser, aus denen sie gebildet wurden, waren über der Veste, da setzte sie dann Gott vermittelst eines besondern Aktes ברקיע, wo dann auch das ב beachtet seyn will. Ich

kann das nicht für „an“ oder „auf“, sondern nur für „in“ halten. Gott setzte sie in die Veste hinein, so dass sie gleichsam an derselben ihren Halt, ihren Grund und Boden haben, im Gegensatz zu dem על־פני bei den Vögeln. Das על־פני רקיע השמים erklärt sich höchst einfach als von der Erde aus angesehen. Schauen wir von unten in den blauen Himmelsbogen hinauf, so sagen wir auch, dass sie über die Himmelsfläche hin fliegen. Ein Beweis, wie mich dünkt, dass der Schöpfungsbericht (nicht sowohl aus Reflexion, aber) aus des ersten Menschen tiefinnerlicher Betrachtung über sich und das Schöpfungsganze hervorgegangen und in die Ueberlieferung eingeflossen ist.

V. 20—24. Warum zuerst und zusammen mit einander die Schöpfung der Fische und Vögel berichtet wird? Es hängt mir das wesentlich zusammen mit V. 4, und V. 7, V. 10 u. V. 14—18 Berichtetem. V. 4 war nur das Licht als Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens genannt, und mir geht daraus mit Nothwendigkeit hervor, dass die Nacht nur um des Tages willen besteht, der Mensch aber ist das Geschöpf des Tages, der Tag ist sein eigentliches Lebenselement. V. 7 fehlte das כי טוב ganz, aus welchem Grunde, wissen wir schon. V. 10 u. V. 12 haben wir ein doppeltes כי טוב. Schon die Trennung von Festland und Meer ist טוב, und wiederum kann ich das nur begreifen um der Beziehung auf den Menschen willen: des Menschen eigentlicher Bereich ist das vom Wasser getrennte Festland. V. 14 und 18 ist die Schöpfung der Gestirne erzählt, die um deswillen, was sie dem Menschen und dem Ort des Menschen, der Erde, sind, mit dem כי טוב besiegelt wird, denn im Anschluss an schon oben Bemerktes sind die אתות und מועדים nicht blos von der Menschengeschichte, sondern ebensogut in Bezug auf die vorausgegangene Pflanzenschöpfung wie auf die folgende Thierschöpfung zu verstehen. Jetzt folgt die Schöpfung der Fische und Vögel. Es ist unmöglich, den Fortschritt nur in der freiern Bewegung der jetzt geschaffenen Thiergattungen zu finden, denn dann erfolgte mit der Schöpfung der Landthiere ein Rückschritt, weil unbestreitbarer Weise doch die Vögel eine viel freiere Bewegung haben als die Landthiere, und selbst die Amphibien, die auch am 5. Tag geschaffen sind, als solche die Land wie Wasser bewohnen können, gewissermassen ungebundener erscheinen. Sondern der Fortschritt vom Vorigen hieher besteht, wie Delitzsch richtig, aber nicht ausschliesslich und entschieden genug bemerkt, in der fortschreitenden Individualisirung d. h. in der grössern Annäherung an den Menschen. Und eben deshalb werden auch die Landthiere später geschaffen, denn

Vögel und Fische bewohnen einen Raum, der dem wesentlichen Ort des Menschen, dem Festland, im Allgemeinen fremd ist, und darum wird ihre Schöpfung auch an die Schöpfung der Gestirne angeschlossen, die oben ברקיע sind.

V. 31. Wir haben schon Beispiele gehabt, dass ein göttliches Schöpferwort nicht sofort, sondern erst nachdem ein anderes sich verwirklicht hat, in's Leben tritt. Wieder müssen wir, sobald einmal überhaupt diese Möglichkeit eröffnet ist, das noch bei andern Punkten in Anwendung bringen. Die Pflanzen z. B. sind in ihrem Gedeihen vollständig bedingt, nicht blos vom Licht im Allgemeinen, sondern gerade vom Tageslicht, das Werk des vierten Tages übt also eine umgestaltende Rückwirkung auf das Werk des dritten. Ferner kann man nicht sagen, wie die Gewächse geschaffen worden sind, ohne dass man die Schöpfung der Gestirne, insofern sie Jahreszeiten bilden, dazu nimmt; es muss durch die Schöpfung der Gestirne, noch während die Erde jene Pflanzenwelt entstehen liess, eine umgestaltende, bestimmende Wirkung auf die letztere geschehen seyn. Und so noch in mehreren Fällen. Wenden wir uns von hier zu V. 31, lesen das טוב מאד und erinnern uns an die allgemein zugestandene Auslegung dieses Verses im Zusammenhang mit V. 26—28, dass nämlich die Welt und die Erde durchaus auf den Menschen abzielt und in ihm seine Bestimmung erreicht, so wird es mir eine unausweichliche Vorstellung, dass überhaupt das ganze Sechstagewerk nicht eher zu einer gegenseitigen vollkommenen Harmonie gekommen und das bewegte und erregte Werden und Gestalten der 6 Tage nicht eher zu einem Stillestand und Abschluss auch in jedem der einzelnen Bestandtheile gelangt ist, als bis der Mensch geschaffen war, denn wo ein Organismus wird, da entsteht nicht jeder einzelne Theil selbstständig, sondern das Frühere reift zu seiner Vollständigkeit erst aus, wenn das Spätere wird, und wiederum kann das später Gewordene in seinem Bestand verringert und aufgehoben werden, und endlich wird, wenn der Abschluss des Ganzen erreicht ist, auch Alles, was vor ihm war, modificirt; wenn die Blüthe kommt, werden die Blätter noch wachsen, und wenn die Frucht kommt, wird die Blüthe abgestreift.

Cap. II.

V. 1 und 2. Eben deshalb ist das ויכל am siebenten Tage nicht blos begreiflich, sondern nothwendig; es geschieht eben wahrhaftig noch eine Wirkung auf das ganze Schöpfungswerk Gottes, und zwar gerade am siebenten Tag; denn dass der Mensch Abschluss und Krone der Schöpfung ist, tritt erst

hervor dadurch, dass Gott durch sein שבת die Schöpfung für abgeschlossen erklärt; es kann also erst am siebenten Tage, wie das שבת, so auch die von selbst sich ergebende, keine göttliche That mehr erfordernde völlige Harmonisirung (*sit venia verbo*) der Erde und der Welt unter sich selbst und in Beziehung auf den Menschen zum Vorscheine kommen. Und so erklärt sich denn auch V. 2. Nämlich V. 1 ist summarische Zusammenfassung, die eigentlich noch den Schluss des Vorigen ausmacht; es schliesst sich der Vers unmittelbar an das Sechstagewerk an. V. 2 hebt nun dieselbige Aussage noch einmal an und zwar gleichsam berichtigend oder doch erklärend, denn bisher war von dem siebenten Tag noch keine Rede, und in V. 2 liegt gerade aller Nachdruck auf ביום השביעי; inwiefern aber das כלה nicht, wie es scheinen möchte, am sechsten, sondern am siebenten Tage erfolgt ist und warum es so ist, das sagt dann das zweite Versglied וישבת, welches sich zu der ersten Satzhälfte so verhält, dass es aufzulösen ist in ein „dadurch dass“. Dass es so gemeint ist, scheint mir dadurch bestätigt zu werden, dass das וישבת ohne Wiederholung des Subjects אלהים an die Spitze der zweiten Hälfte gestellt ist. V. 3 tritt dann wieder das einfache ו *consec.*, und deshalb wieder das Subject ein.

V. 5. Was das Verhältniss der folgenden Verse zu einander betrifft, so ist noch Manches zu berücksichtigen. Erstlich dünkt mir das Beste, ביום in V. 4 eng mit בהבראם zu verbinden, so dass jenes ב zeitlich gemeint ist, dieses aber aufzulösen „auf Grund“ oder „infolge“, „kraft“. Das עשות steht dann als die Gesammtheit der sechs einzelnen Schöpfungsthätigkeiten dem ברא als der summarisch und einheitlich aufgefassten ganzen Schöpfungsthat gegenüber. Wenn man nun von dem תלדות aus in dem Folgenden die Geschichte erwartet, die sich zwischen dem mit der Welt zusammengefassten Menschen und zwischen Gott begibt, so kann es nur ganz selbstverständlich seyn, warum hier blos von zwei Werken, von dem des dritten und dem des sechsten Tages, die Rede ist, und diese beiden einander so nah gebracht werden. Am dritten Tage, mit der Hervorbringung der Pflanzenwelt, ist der Ort, der Boden für den Menschen hergestellt, am sechsten Tage ist mit dem Menschen selbst die Reihe der seelischen Wesen so abgeschlossen, dass jetzt dasjenige Einzelwesen vorhanden ist, welches im ausschliesslichen Sinn jenen Boden bewohnen und benutzen soll. Mit dem dritten und sechsten Tage schliesst sich die Schöpfung als der Ort der Geschichte zwischen Mensch und Welt, des Menschen einerseits und Gottes andrerseits zusammen. Hierum also handelt sich's, die Erde

als den Boden einer gottmenschlichen Geschichte darzustellen, in dem Sinne heisst es V. 4 אלה תלדות. Diese תלדות aber geschehen nur, indem die Schöpfung in dem Menschen ein Centrum, einen Repräsentanten hat, der sie in ein geschichtliches Verhältniss zu Gott bringen kann, und darum muss eben dies vor Allem ausgesagt werden, dass die Welt in einem solchen Verhältnisse zum Menschen steht, wie es Voraussetzung der Geschichte zwischen Gott und der Creatur seyn muss. Behält man das im Auge, so wird man um so weniger geneigt seyn, das ואדם אין in V. 5 von כי abhängen zu lassen. Gerade wie im ersten Glied לא המטיר יהוה steht, würde es in diesem Fall dann auch im 2. Glied heissen ואין אדם und nicht אדם vorausstehen; vielmehr ist's ganz deutlich, dass das ואדם sich anschliesst an das וכל שיח טרם יהיה, so dass sich dann wieder drittes und sechstes Schöpfungswerk gegenüberstehen. Wollte man auch das Nichtvorhandenseyn des Menschen mit als Grund für das Nichtvorhandenseyn der Pflanzenwelt fassen, so würde das dem Cap. I. geradezu widersprechen. Zuerst ist das Verhältniss des Menschen zur Welt negativ ausgedrückt; es war weder ein Ort, ein Boden für eine Geschichte zwischen Gott und der Creatur, noch auch diejenige Creatur vorhanden, welche Träger einer solchen Geschichte werden konnte. Aus dieser Negative geht schon V. 6 in die Position über, indem er sich anschickt, die Schöpfung der Pflanzenwelt einzuleiten; aber er sagt nur aus, was die unmittelbare Vorbedingung derselben war, und springt dann gleich über zur Erschaffung des Trägers der Geschichte, des Menschen, als habe der Verfasser seinen ersten negativen Parallelismus vergessen, sondern er will ihm nur gleich die gehörige Wendung geben; noch V. 6 wollte er zunächst im Allgemeinen die Schöpfung der Pflanzenwelt als Abschluss des Ortes des Menschen erzählen, aber er berichtet zuerst des Menschen Erschaffung, um dann gleich die Stellung des Menschen zu der ihn umgebenden Welt in der genauern Bestimmtheit des paradiesischen Aufenthaltes darzustellen, denn dies ist die zunächst vorhandene Weise des Verhältnisses von Mensch und Erde. Es ist also nur der Parallelismus umgedreht, in dem Interesse, um das, was ursprünglich das erste Glied desselben seyn sollte, nun gleich in seiner grössern Bestimmtheit aussagen zu können, und dazu war es eben nothwendig, es als zweites Glied zu bringen.

V. 15. In dem ויקח und וינחהו liegt mir eine bestimmte Andeutung, dass Gott selbst mit dem Menschen ins Paradies gleichsam gegangen ist, um also dort bei ihm zu seyn. Zugleich ist das nicht unbedeutsam, dass der Mensch erst da-

hin gebracht wird. Wäre er gleich ins Paradies hineingeschaffen worden. so wäre die Erde ihm bei aller seiner ursprünglichen Vollkommenheit der Erkenntniss doch mehr oder weniger fremd geblieben. So aber führt ihn Gott so zu sagen an der Hand durch das Gebiet in den Ort seines Wohnens und zeigt ihm damit, dass er, ebenso wie er durch dies Gebiet hindurchwandernd an der Hand Gottes in das Paradies, seinen speciellen Wirkungskreis, gelangt ist, so auch von letzterem aus an Gottes Hand, d. i. in der Gemeinschaft mit ihm, die ganze Erde dem Paradies zu assimiliren, in das Verhältniss der in ihm dem Menschen selbst vermittelten Gottesgemeinschaft herein zu ziehen hat.

V. 17. Der Sinn des Verbots beruht darauf, dass דעת wie ידע eine erfahrungsmässige Kenntniss bedeutet; zu einer solchen erfahrungsmässigen Kenntniss von Gut und Schlimm soll der Mensch nicht gelangen, er soll nicht an sich erfahren, was es um den Gegensatz von Gut und Schlimm sei; nur wenn man es so fasst, ist jene דעת ein Unheil. So erklärt es denn auch der Satz mit כי: Du sollst an diesem Baume nicht eine Erfahrung von Gut und Schlimm machen dadurch, dass du davon issest, denn du könntest diese Erfahrung eben nicht anders machen, als indem du stürbest. In רע ist übrigens ebensowenig wie in טוב blos das, was wir sittlich gut und bös nennen, zu sehen, sondern nach Analogie von Cap. I. das, was Gotte entsprechend, ihm verwandt ist, und das was nicht von ihm ist, ihm widerstreitet, also auch „Segen" und „Uebel". Der Baum ist also eben kraft jenes Verbots ein Baum הדעת. Dass aber in ihm die Macht des Todes objectiv vorhanden gewesen sei, kann ich mir nicht recht zur Ueberzeugung machen, und der Grund, den Delitzsch (S. 145. Mitte) dafür anführt, scheint mir auch als Gegengrund benutzt werden zu können, denn eben dies ist ja das Unterscheidende an dem Gut des Lebens, dass es ein Gut ist, in welches der Mensch hineingeschaffen ist, welches also auf schöpferische oder erhaltende Weise von Gott aus ihm bewahrt werden kann; der Baum des Lebens kann also ganz objectiv durch den reinen Genuss ihm das Leben vermitteln, während die Freiheit, auf die es im andern Falle abgesehen ist, eben nur von einer Selbstthat des sich selbst entscheidenden Menschen herkommen kann. Kurz: dort kann es eine blos physische Wirkung auf den Menschen seyn, aber hier nicht, denn läge die Todeswirkung im Baum an sich, so liegt sie eben nicht mehr in der Abkehr des Willens von Gott, d. h. nicht mehr in der sittlichen Verkehrtheit. Eben deshalb ist auch das כי ביום nicht blos Strafe, was es bei jener Auslegung doch seyn

müsste, und nicht blos, was dann auch ziemlich nothwendig angenommen werden muss, leiblicher Tod, sondern es kann damit blos die Folge der Selbstentscheidung des Menschen gemeint seyn, als das von selbst vermöge innerer Nothwendigkeit aus dem Entschluss zum Essen (nicht aus dem physischen Akt des Essens) Hervorgegangene. Dem ersten Menschen konnte מות nur das seyn, was ihn aus diesem seinem Lebensstand heraussetzte, d. h. was ihn der sein ganzes Wesen tragenden Gottesgemeinschaft entzog, und so ist auch der Satz V. 17 gemeint, nicht als Strafe, sondern als nothwendiges Ergebniss seiner sittlichen Selbstentscheidung. Dass es einen Gegensatz von טוב und רע gibt, davon soll er keine persönliche Erfahrung machen, denn er könnte dies nur so, dass er ässe und so aus Gottes Liebesgemeinschaft fiele. Es ist also im Grunde ungenau, wenn man mit der hergebrachten Lehre sagt: der Mensch sollte sich entscheiden, ob er das Böse wollte oder das Gute; gerade im Gegentheil sagt unser Text, dass dem Menschen die Erreichung der דעת טוב ורע verboten wird. Denn um sich für das Böse zu entscheiden, musste man es vorher erkannt haben, aber eben dies Erkennen ists, was dem Menschen untersagt wird. Es ist auch so, der Mensch war gar nicht darauf angelegt, das Böse wirklich zu kennen und dann von sich abzuweisen (ebensowenig wie Gott selbst das Böse erkennt und von sich abweist), sondern eben darin soll seine Selbstentscheidung bestehen, dass er sich nun, weil eben die persönliche Erkenntniss oder Erfahrung der Sünde mit dem Verlust der Gottesgemeinschaft verbunden seyn würde, dieses Gegensatzes ganz entschlägt vermöge eines Willensaktes und sich der Liebesgemeinschaft Gottes zuwendet, also keinen Gegensatz in sich aufnimmt, wie auch Gott keinen in sich hat. Dies ist nach meiner Ansicht die Freiheitsprobe, sie erfordert einen vollkommen selbstbestimmten Akt und erklärt erstens besser, inwiefern der Mensch, wenn er die Probe bestand, nicht mehr sündigen konnte, und zweitens lässt sie den Indifferentismus des Urstands besser umgehen.

Cap. III.

V. 1. Wenn die Macht des Argen wirklich in dem Baum gekerkert lag, so ist es nicht möglich, dass die Schlange von ihm zum Mittel seiner Selbstbethätigung gemacht wird; denn es fehlt dem Bösen, so lange es gebunden ist, eben selbstverständlich auch diejenige Macht, welche doch nothwendig ist, um irgend ein Wesen in Dienst zu nehmen. So erklärt sich von hier aus also auch nicht, weshalb gerade das Werkzeug

gewählt wurde zur Verführung. Sondern: die Macht des Bösen war frei, soweit überhaupt in der „sehr guten“ Schöpfung Gottes eine Freiheit des Argen seyn kann; um also den Menschen widergöttlich zu bestimmen, gab es zwei Wege, entweder mittelbar oder unmittelbar auf die Persönlichkeit des Menschen zu wirken. Letzteres war in dem von Gott dem Menschen anerschaffenen Stande nur dem innewohnenden Geiste Gottes, nicht aber der widergöttlichen Macht möglich, so blieb blos die mittelbare Wirkung, und für diese war kein anderes Medium als die zum Menschen in Beziehung stehende unpersönliche Welt möglich. Und wiederum war in dieser natürlicher Weise dasjenige das zu wählende Medium, was dem Menschen am nächsten kam, also auch die meiste Einwirkung auf sein Ich üben konnte, d. h. das Thier. Eben in diesem Sinn ist auf der andern Seite das göttliche Verbot zu verstehen. Gott hatte den Menschen als Persönlichkeit geschaffen; es kam also darauf an, ob sich diese für oder wider Gott selbst bethätigen würde. Erfolgt eine Selbstbethätigung lediglich aus dem Menschen selbst heraus, d. h. ein bewusstes rein und selbstständig aus dem menschlichen Ich hervorbrechendes Streben nach Gottwidrigkeit (oder was dasselbe ist, ein Streben, sich selbst an Gottes Stelle setzen zu wollen), so ist das von selbst und sofort Selbstvernichtung. Aber indem Gott den Menschen zur Persönlichkeit geschaffen, nur, indem er mit seinem persönlichen Geiste ihm einwohnt, ist eine solche widergöttliche (satanische) Entscheidung unmöglich. Andererseits ist eine satanische Sünde unmöglich, weil der Mensch eben kein Geistwesen ist, sondern ein geistleibliches mit der körperlichen Welt zusammengefasstes. Also nur, so weit es sich bei dieser körperlichen Art der menschlichen Persönlichkeit denken liesse, wäre ein positiver Widerstreit gegen Gott denkbar, welcher auch wieder nicht unmittelbar im Menschen selbst entstehen, sondern nur durch äussere Einwirkung in ihm sich erheben konnte.

Alles, was der Mensch thun würde, um von freien Stücken, aus sich, unmittelbar aus seinem Ich heraus, Gott zu widerstreiten, eben um des Widerstreitens willen, mag das nun auf Seiten seines Verhältnisses zu Gott oder dessen zur Welt geschehen, all das ist satanische Sünde. Soll also der Schriftgedanke, dass die Erlösung vor Grundlegung der Welt beschlossen ist, richtig seyn, so ist satanische Sünde dem Menschen sehlechthin unmöglich, denn diese ist eben absolute Erlösungsunfähigkeit. Möglich aber war das Andere, dass der Mensch durch Wirkungen von aussen zu einer solchen gottwiderstrebenden Selbstbethätigung gebracht werden könnte,

aber auch hier wegen des Einwohnens Gottes in ihm nur im Bereich seiner Weltstellung. Diese Sünde ist dann aber eben keine satanische, kein Widerstreit um des Widerstreites willen, sondern wie dem Menschen die ihn umgebende Welt ein Gut ist, so wird jene Sünde, die in seiner Weltstellung begangen wird, auf Missverstand jenes Gutes beruhen. Dies ist der Sinn des Verbotes. Gott macht durch das Verbot jenen Baum zu einem Probemittel, ob der Mensch sich in rechter Weise in seiner Weltstellung bethätigen wird, oder ob er durch einen Missverstand des Gutes der Welt sich's widerfahren lässt, dass ihm die Ueberschreitung des Verbots zu einer persönlichen Erfahrung von Gut und Bös wird. Dieser Missverstand kann aber weder von ihm selbst, noch von der in rechter, göttlicher Weise auf ihn abzielenden Welt ausgehen, sondern es bleibt als Urheber desselben nur die Geisterwelt übrig. Diese also oder ein Glied derselben benutzt ein Wesen aus dieser den Menschen umgebenden Welt, um im Menschen es dahin zu bringen, dass er sich eine Trübung seiner anerschaffenen rechten Einsicht in das gottgeordnete Verhältniss der Dinge zu ihm gefallen lässt, deren Folge dann die Sünde ist.

Dies zeigt sich auch an dem sündigen Akt selbst. Nicht um deswillen, was die That ist, d. h. Gottwidrigkeit, sondern um deswillen, was das Weib an dem Genuss zu haben meint, wird die That begangen. Und hier bestätigt sich auch unsere Auslegung von 2, 17; die דעת טוב ורע ist ein unseliges Ding für die Menschen, sie sollten nicht dazu gelangen, eben deshalb bemüht sich der Verführer, es ihnen als ein Gut lockend darzustellen, und dies eben ist die Sünde, dass sie sich das ein Gut seyn lassen wollen, was nach Gottes ausdrücklich ausgesprochenem Willen ihnen ein Unheil seyn sollte. Unsere Auslegung wäre falsch, wenn 3, 5 so zu verstehen wäre, wie es üblich ist. Dort aber ist das ידעי weder Prädikat zu הייתם, noch adjektivisches Attribut zu אלהים, sondern die Construktion will verstanden seyn aus dem Gegensatz zu V. 4. Die Menschen hatten gesagt, das Essen von dem Baum müsse das Sterben mit sich bringen, oder anders ausgedrückt: sie, die vom Baum Essenden und infolge dessen den Unterschied von Gut und Bös Erfahrenden, würden damit *eo ipso* sterben, mit dem Zustand des Erkennens sei der Zustand des Todes unmittelbar gegeben. Hebräisch heisst das יֹדְעֵי טוֹב וָרָע מוֹת נָמוּת. Ebenso auch V. 5: אלהים ist Prädikat zu הייתם und das ידעי ist zu übersetzen „als Erkennende"; es ist Apposition nicht zum Prädikat, sondern zum Subjekt, und muss, wenn es aufgelöst wird, aufgelöst werden in „wenn ihr esset." Die Schlange

will sagen, dass nicht der Zustand des Sterbens, sondern im Gegentheil der Zustand des höchsten d. h. des göttlichen, die Welt mächtig überwaltenden Lebens mit dem Zustand des Erkennens von Gut und Bös unmittelbar gesetzt sei. Daraus folgt aber nicht, dass von Gott selbst ein ידע טוב ורע ausgesagt werden könne, sondern nur, dass letzteres zu einem göttlich-mächtigen Leben verhelfe, dazu das Mittel sei. Und übrigens wäre es ein höchst verkehrter Weg, aus den Worten des gottwidrigen Lügners einen Schluss über Gottes Wesen zu ziehen. Der Satan will nur den Menschen verführen, dieselbe Thorheit anzustreben, der er selbst erlegen ist.

V. 8. Es ist von tiefer Bedeutsamkeit, dass Jehovah kommt, erst nachdem von Seiten des Menschen schon der erste Schritt der Anerkennung seiner Verschuldung, das Schürzenmachen, geschehen ist. Solche That der Menschen kann übrigens nur verstanden und recht gewürdigt werden, wenn man dessen eingedenk bleibt, dass die Schöpfung den Heilsrath zur Voraussetzung hat, oder mit ihm in Eins zusammengeht. Denn dann ist ja, wenn der Mensch nach Gottes Bild geschaffen ist, dieser Gott derjenige Gott, in welchem bereits die Gnade lebt; es ist also das Bewusstseyn der Gnade dem Menschen in dem כדמותנו בצלמנו so zu sagen mit eingeschaffen, es wäre sonst auch keine Application an die Gnade möglich.

Der erste Ansatz zur Aneignung der Gnade, der erste ahnungsvolle Ansatz zum Hervortreten des Gnadenbewusstseyns zeigt sich in diesem Akte der Menschen, dass sie sich Schürzen machen (mich dünkt, dass von hier aus ein nicht unbedeutender Moment bezüglich des Synergismus beigebracht werden könnte).

Die erste Offenbarung der Gnade aber von Seiten Gottes ist nicht das Wandeln Gottes im Garten, sondern die sofort nach der Sünde eintretende Erfahrung der Menschen, dass sie noch leben und nicht sofort dem Tode anheimgefallen sind. Die Schlange hatte auch gesagt לא תמותון, aber in anderem Sinn. Dennoch sprach sie etwas Wahres aus. Es ist die ganze Versuchung recht aus dem innersten Wesen Satans herausgeredet und er gibt nichts weiter als seine Erfahrung, er hat auch eine דעת טוב ורע, er ist auch nicht dem schlechthinigen Tod verfallen, nur das hat er aber nicht gesagt, dass das keine Güter, sondern traurige Folgen der Abkehr von Gott sind. Es ist also weder des Satans Wille mit dem Menschen, noch des Menschen eigener Wille und Wunsch, sondern Gottes Wille geschehen, der Mensch ist nicht in den Tod selbst verfallen und so zur דעת gekommen, wie der Satan meinte, er ist auch nicht zur Gottgleichheit und zu der Er-

kenntniss von Gut und Bös als zu einem Gute gekommen, wie er selber hoffte, sondern er ist nach Gottes Willen einer Strafe verfallen, so aber, dass in Folge göttlicher Gnade sowohl sein dem Tode zueilendes Leben, als auch seine schmerzliche Erfahrung des Gegensatzes von Gut und Bös ihm Güter werden können.

Eben deshalb werden auch bei dem göttlichen Richterspruch ganz andere Dinge angeführt, als diese beiden, obwohl sie oben als Folgen des Ungehorsams genannt waren.

Gerade so unmittelbar wie im göttlichen Verbot das Erkennen von Gut und Bös und das Sterben an das Verbot selbst geschlossen war, ebenso unmittelbar schliesst sich das V. 7 u. 8 Erzählte an die Begehung der Sünde an, und in diesen Versen haben wir auch jene Dinge zu suchen: die Todesverfallenheit, sie liegt dem zu Grunde, dass nun die Nacktheit dem Menschen ein Gegenstand der Schaam ist, und die Erfahrung des Gegensatzes von Gut und Bös (schlimm) spricht sich in dem Furchtgefühl Adams vor Gott aus, V. 8. Diese Dinge aber sind nicht schlechthin Uebel, sie sind es nicht, insofern ja sie nicht da seyn könnten, wenn nicht ein Leben auch da wäre, das Leben aber, wenn auch ein Todesleben, ist und bleibt ein Gut, ein Gut der Gnade; und deshalb ist das Fortbestehen jener Erfahrungen immer zugleich die fortgehende Erfahrung von dem Gnadengut des Lebens.

Was den Urtheilsspruch über die Schlange betrifft, so ist der der dritte und höchste Punkt der anhebenden Gnade. Der erste war der Nichteintritt des Todes, der zweite das Wandeln Gottes im Garten und sein Sprechen mit dem Menschen, der dritte ist V. 15. Schon dies, dass eine Verheissung gegeben wird, bevor noch die äussern Strafübel dem Menschen angekündigt werden, schon dies ist gleichsam der Anschlag der Tonart, aus dem die ganze folgende Geschichte gehen wird, der Tonart der Gnade, zu welcher sich die Drohungen nur verhalten wie modulirende, ihrer Auflösung zustrebende Dissonanzen. Dann ist der Inhalt selbst reine Verheissung. Da aber offenbar das nächste Objekt die Schlange selbst ist, nicht der dahinterliegende Arge, so darf man dies Verhältniss auch für die prophetische Erklärung nicht ignoriren. Die Schlange ist hier gemeint als Träger widergöttlichen Willens. So sehr also זרע אשה nur einheitlich vom ganzen Menschengeschlecht genommen werden muss, so ist doch gewiss, dass unter dem זרע הנחש nicht blos alles Widergöttliche an sich, sondern auch Alles, was sich zum Träger desselben hergibt, befasst seyn will, so dass allerdings, erfüllungsgeschichtlich angeschaut, die geistlichen Führer Israels, die Jesum an's

Kreuz brachten, obgleich sie zum זרע אשה gehören, doch auch unter den Schlangensamen mitgerechnet werden müssen.

V. 22. Es ist, meine ich, gar nicht nothwendig, die jedenfalls sehr eigenthümliche Vermuthung auszusprechen, dass Adam noch gar nicht vom Baum des Lebens gegessen. Mag er immerhin gegessen haben! Das Leben, was der Baum wirken konnte, konnte er nur an dem in paradiesischer Reinheit lebenden Menschen, nicht mehr aber an seinem der Sünde und dem Tod verfallenen Wesen üben. Die frühere Wirkung des Baumes fiel jetzt dahin mit der Natur, in welcher Adam erst gestanden war. Also auch 3, 22 ändert Nichts an der Sache.

Cap. IV.

V. 6 ff. Es ist auffallend, wie 6—11 theils wörtlich, theils in Construction und Ausdrucksweise sich ganz parallel zu 3, 9 verhalten. Vor Allem ist mir das eines der bedeutsamsten Merkmale und Beweisstücke für den traditionellen Charakter aller dieser Erzählungen. Dann aber ist mir die genau mit Cap. III. übereinstimmende Erzählung des sündigen Hergangs mit Kain die Andeutung der Erkenntniss, dass es mit dieser Sünde Kains nicht eine ganz neue Bewandtniss hat, dass nicht etwa damit wieder ein neuer Entwickelungs- und Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte eintritt, sondern dass diese zweite Sünde lediglich in der ersten ihren Grund hat, und insofern gleicher Art mit ihr ist. Es ist also dies dieselbe Erkenntniss, wie die in dem Namen הֶבֶל ausgesprochene, dass nämlich die erste Sünde massgebend ist für die folgende Geschichte der Menschen. In jenem Namen aber sprach sich die passive Seite dieser Erkenntniss aus (Folgen der Sünde, Uebel), in der Darstellung dieses Hergangs jedoch die aktive (Fortbestehen der sündigen Selbstbethätigung). Zugleich aber liegt dann auch hier die Erkenntniss zu Grunde, dass trotz dieser fortgehenden sündigen Bethätigung Gott dennoch nicht aufhören wird, sich an den Menschen in Selbstbezeugung zu offenbaren. Ein Neues aber ist's, was bei dieser Sünde eintritt; oben bei der ersten kam der Gedanke von aussen an den Menschen, jetzt aber entsteht der sündige Gedanke unmittelbar in ihm selbst. Wir haben uns oben überzeugt, dass die Verwerfung des Opfers Kains ihren Grund hatte in der Verschiedenheit der Gesinnung Kains von der Abels, die Kains ist nicht die rechte. Wenn nun Gott fragt: warum u. s. w., so ist das, wie schon bemerkt, gerade so, wie oben מי הגיד לך. Gott will beide male auf den eigentlichen Grund der Situation zurückweisen. Wie oben der Grund für die Scham nicht lag in einer richtigen Erkenntniss des Men-

schen, sondern in seinem sündigen Verhalten gegen Gottes Willen, so liegt der Grund für die Verwerfung, über welche Kain missmuthig ist, nicht in dem, was Kain sich selbst vorspiegelt, in einer Zurücksetzung seiner, sondern ebenfalls in seinem sündigen Verhalten. Es handelt sich ja nicht um die Erklärung dessen, dass Kain zürnet, sondern dessen, worüber er zürnet. Das למה kann sich nur auf die Opferthatsache zurückbeziehen, nicht auf Kains allgemeines Verhalten, so gut wie auch Kains Verstimmung sich nur an jene Verwerfung anschliesst. Stände das הֵטִיב vom Verhalten überhaupt, so müsste folglich auch das נפלו פנים nicht ein jetzt gerade eingetretenes, sondern ein fortwährend bei Kain vorhandenes seyn. Aber wie gesagt, Alles kommt auf die Erklärung des Grundes von Kains Zorn an, d. h. auf die Erklärung der Verwerfung seines Opfers. Ich kann daher das שאת nur als „Annehmung" verstehen und es auf Gottes Verhalten zum Opfer beziehen, wozu alle sprachliche Berechtigung vorhanden ist. Wenn du die rechte Gesinnung hast, dann erfolgt Annahme, dann שעיתי אל־מנחתך. Nur wo dieses Verhalten ist, dies bussfertige Entgegenkommen gegen die göttliche Gnade, da erfolgt Annahme des Opfers und damit des opfernden Menschen, während wenn dies nicht stattfindet, ein Anheimfallen an die fortwährend dem Menschen nahe Sünde erfolgt, die ja jetzt sein ganzes Leben so bestimmt, als wenn sie gleichsam vor der Thür seines Herzens läge, so dass jede aus demselben heraustretende That in Wort, Gedanke oder Handlung diesen gefährlichen Laurer entweder überwinden und so an ihm vorbeikommen muss oder von ihm verschlungen wird. Man sieht, wie auf diese Weise sich ein schöner, wohlverständlicher Gegensatz in V. 7 bildet.

V. 10. Ich bezweifle den interjectionellen Charakter von קול דמי und glaube: a) dass entweder das צעקים unmittelbar von עשית abhängt und מה mit „warum" übersetzt werden muss, oder b) dass das קול die Antwort enthält auf die selbstständige Frage מה עשית, so dass vor קול ein עשית zu ergänzen ist. Letzteres scheint mir besser. Der Ausdruck קול דמי ist nicht zufällig, er steht mit offenbarer Beziehung auf das Opfer und die göttliche Weisung Gottes in dem אם תט יב שאת. Statt dass Kain aus bussfertig demüthigem und glaubenszuversichtlichem Herzen ein Opfer dargebracht hätte, dessen Blut als rechter Ausdruck des rechten Verhaltens von Gott wäre angenommen worden, hat er jetzt ein Blut verströmen lassen aus boshaftem, Gott und seiner Mahnung widerstrebendem Herzen, welches auch hinaufkommt zu Gott, aber verklagend und verdammend.

Vortrefflich scheint mir die Erklärung „vom Boden her.“ Dort liegt, was das Fluchwort über Kain herabruft. Es ist derselbe Boden, den Kain baute; aber er hatte sich nicht in das rechte Verhältniss zu ihm gestellt, das zeigt sich in seinem Opfer. Er betrachtete das, was der Boden gab, nicht mit dem Auge der bussfertigen Gesinnung, das ihn darin einen unverdienten Segen göttlicher Gnade sehen liess. So wurde ihm seine ackerbauende Thätigkeit, weil er der rechten Gesinnung mangelte, ein Thun gottwidriger Selbstsucht, und diese steigert sich nun so weit, dass er, ehe er diese falsche Stellung zur אדמה und ihrer Bebauung aufgibt, lieber das sündig verströmte Menschenblut seines Bruders darüberhin mordend ausgiesst, also das Gnadengut des Lebens, das Gottes Barmherzigkeit dem Menschen gelassen, mit Füssen tritt, und die Erde, von der das Gut des Lebens genährt und gepflegt werden soll, mit dem Todesblut eines Menschenlebens tränkt.

Cap. VI.

V. 3. בשגם בשר הוא. שַׁגָּם kann wohl nur von שגג abgeleitet und das Suffix in keiner Weise auf אדם bezogen werden. Es handelt sich um den Entschluss Gottes, dem Menschengeschlecht ein Ziel zu setzen, und der Ausdruck für diesen Entschluss Gottes (לא ידון) führt dann mit Leichtigkeit auf die obigen Worte. So spricht Gott gerade im Gegensatz zu jener gottwidrigen Vermischung einer Zahl Geister mit den Töchtern der Menschen. Dieses Eingehen der übermenschlichen in Gott befassten Geistgewalten in die Menschheit könnte wohl, wie es scheint, zur Folge haben, dass die bedingende Stellung des Geistes Gottes im Menschen gefährdet würde, d. h. es könnte scheinen, als habe nun das Menschengeschlecht vermöge seiner Vereinigung mit göttlichen Geistwesen ein selbstständiges Leben, unabhängig von dem in ihm waltenden רוח אלהים. Das verneint aber Jehovah und wahrt die das Menschenleben bedingende Macht seines Geistes. Er will seinen Geist wegnehmen und dann wird das Geschlecht vergehen. Dann בְּשַׁגָּם בָּשָׂר הוּא: auch bei jener Verirrung bleibt der Mensch eben doch בָּשָׂר, hat kein Leben in sich ohne das des göttlichen Geistes. So sagt die zweite Hälfte von V. 3[a] die Realität der göttlichen Drohung aus. Natürlich wird dann הוּא auf אָדָם bezogen und steht in einem klaren Gegensatz einerseits zu רוּחַ אֱלֹהִים und andrerseits zum Suffix in בְּשַׁגָּם. Das sind aber gerade die beiden nothwendigen Gegensätze des Menschengeschlechts in diesem Zusammenhang: es handelt sich um die Stellung der Menschheit Gotte und seinem leben-

digen Lebensgeist gegenüber, welche sich ja Gott wahren muss im Gegensatz zu dem selbstwilligen Eingreifen der in ihm befassten Geister in das Leben des Wesens, was Jehovah zur Stätte der Wirksamkeit seines Geistes selbst erwählt hat. Andrerseits ist ein Gegensatz nothwendig des Menschengeschlechts in seiner Gesammtheit a) zu jenen Geistwesen und b) zu dem Theile seiner selbst (בְּנוֹת הָאָדָם), der mit jenen Geistern sich eingelassen und jene נְפִילִים zum Erfolg gehabt hat.

Dieser Erklärung steht grammatisch nichts entgegen, denn das הוּא auf אדם zu beziehen ist unbedingt möglich, und das בְּ wird ja in seiner einfachsten Bedeutung in, „bei“ belassen. Selbst die, den Sinn der Stelle nach schärfer treffende, prägnante Auffassung des בְּ als „ungeachtet“, „trotzdem“ ist durch Stellen wie Jes. 47, 9. Sac. 1, 22. Num. 14, 11 hinreichend gesichert.

An diese Auffassung des בָּשָׂר von Seiten der Vergänglichkeit, Nichtigkeit schliesst sich denn auch das folgende וְהָיוּ vortrefflich an; es ist die bestimmte Ankündigung des Gerichtes, dessen Beschluss das לא ידון, dessen Möglichkeitsgrund und dessen Verwirklichungsfähigkeit das הוא בשר anzeigt. Dass so der Causalzusammenhang des ganzen V. 3 richtig gefasst ist, zeigt auch der Zusammenhang mit dem Folgenden, denn V. 4 steht gerade hier, um zu dem in V. 3 waltenden Gedanken die Begründung zu liefern. Für unsere Auffassung spricht dann auch und steht mit ihr im engsten Zusammenhang, dass Gott, wo er seinen Rathschluss dem Noah mittheilt, das Objekt desselben stets בשר nennt.

Cap. XI.

V. 1 ff. Nach meiner Ansicht hat es mit dem ויהי כל־ארץ שפה אחת ganz dieselbe Bewandtniss, wie Gen. 1, 2 mit dem היתה תהו ובהו. Sodann scheint mir das Widergöttliche dieses Einheitsbestrebens in dem Widerspruch mit dem göttlichen Willensausspruch Cap. 8, 17; 9, 1 u. 7 und eben darum auch mit der Weissagung Noahs 9, 25—27 zu liegen. Gott wollte, dass die Menschheit auseinandergehe, deshalb eben gab er jene Anweisung zu Sitte und Recht, welche überall gleichmässig zu Grunde liegen sollte. Er wollte, dass die Menschheit sich in einzelne Volkskreise absondere, denn er wollte einen Heilsrath hinausführen, was nur möglich war, wenn er in einem einzelnen abgesonderten Gebiet der Menschheit den Grund eines Heilsgemeinwesens legte. Das wussten Semiten, Japhetiten und Hamiten von Noahs Weissagung her, es ist also Widerspruch gegen Gottes Plan mit der Welt- wie der Heilsgeschichte, wenn sie jetzt sagen פן־נפוץ; und Gott

musste also, wenn anders der Heilsrath durchgeführt werden sollte, in jedem Fall, mochte der Menschen Beweggrund seyn, welcher er wollte, das Einheitsbestreben hindern. Dies die eine allgemeine Seite des Widergöttlichen in jenem Einheitsbestreben, es liegt aber auch noch ein speciell Gottwidriges darin.

Nun aber kann ich mich von vorn herein schon nicht dazu bringen, dies in der Ruhmsucht zu sehen. Denn es liegt an sich noch keine Berechtigung vor, diese Ruhmsucht als eine „selbstische“ oder dergleichen zu verdammen; so gut es von Nimrod heissen konnte, er war ein gewaltiger Jäger לפני יהוה, so gut seine Gründung eines gewaltigen Reiches nicht als Auflehnen gegen Gott berichtet wird, ebenso ist auch das Streben nach ruhmvollen Thaten keine Gottwidrigkeit; im Gegentheil, in Noahs Segen selbst (יפת אלהים ליפת) liegt indirekt das Streben nach ruhmvollen Thaten als sanctionirt mit eingeschlossen. Sodann weiss ich nicht, an wem und für wen sie sich Ruhm erwerben wollten, wenn nicht an ihnen selbst und für sich selbst. Endlich aber im Anschluss an Letzteres kann ich nicht einsehen, wie ruhmvolle Thaten ein Präservativ seyn sollen gegen die Zerstreuung auf der ganzen Erde; ich glaube vielmehr, dass durch solches Ausüben ruhmvoller Thaten das Fortziehen und Zerstreuen würde befördert worden seyn.

Aus all diesen Gründen kann ich nur so einen Sinn in die Stelle bringen, dass ich das נבנה und נעשה als zwei parallele selbstständige Sätze fasse, zu welchen beiden zusammen dann das פן zu nehmen ist, so dass das ונעשה nicht etwa blos als Ergebniss des נבנה gemeint seyn kann, sondern etwas für sich besagt; dann aber verstehe ich נעשה לנו שם einfach „lasst uns uns einen Namen geben“, d. h. eine einheitliche Bezeichnung, an der wir alle uns immer wiedererkennen, die uns zusammenhält. Dass עָשָׂה לוֹ שֵׁם „sich einen Namen geben“ wider den Sprachgebrauch sei, ist kein Hinderniss unserer Auslegung. Wenn auch der gewöhnlichere Ausdruck שׂוּם wäre, so ist eben gerade hier עשׂה an seiner Stelle, weil es besser zu dem übermüthigen, selbstvermessenen, thatenlustigen Wesen der Menschen passt, welche gerade in dieser Namengebung eine bedeutende That sehen, wie sie es denn auch war. Es braucht also blos die Möglichkeit aufgezeigt zu werden, dass עשה so gebraucht werden kann, und diese scheint mir aus Stellen wie 2 Sam. 19, 25, wo es vom Bart, oder 1 Sam. 12, 6, wo es von der Einsetzung in einen Beruf gebraucht ist, klar hervorzugehen. Ja, ich finde eine Stelle, die vollkommen mit der unsrigen sich deckt, in Jer. 32, 20. Dort kann ich das וַתַּעֲשֶׂה לְךָ שֵׁם durchaus nicht von der Erweisung

der grossen Macht Gottes verstehen, sondern der Zusammenhang und besonders der Zusatz כַּיּוֹם הַזֶּה führt mich dazu, diese Stelle nach Exod. 3, 13 u. 14 zu erklären und von dem Namen Jehovah zu verstehen, den sich Gott damals „gegeben, beigelegt" hat. Dort war es ja auch eine That Gottes, dass er sich diesen Namen gab, es war die erste That der Aneignung des Volkes Israel zum Volk der Heilsgeschichte. So ist der Thurm das materielle, der Name das mehr ideale innere Band, das die Menschheit zusammenhält, und beide zusammen sind dann allerdings ein Mittel gegen das פוץ.

Sehen wir uns nun diese beiden Gedanken der Menschen näher an, so tritt eben in ihnen die andere widergöttliche Seite ihres Thuns heraus. Wie wir vorhin sahen, dass sie der mit Noah anhebenden und von ihm her bekannten neuen Ordnung der Dinge entgegenhandelten, so sehen wir hier, dass sie auch jener göttlichen ברית 8, 21 u. 22; 9, 11—17 vergessen haben, der Berith, dass Gott nicht mehr die Erde verderben wird. Sie rüsten sich wider ein etwa wieder verhängtes Fluthgericht Gottes, deshalb bleiben sie beisammen, um mit gemeinsamen Kräften sich solchen Gerichtes zu erwehren, während sie, einzeln über die Erde verstreut, keine solche Widerstandskraft entwickeln könnten; deshalb bauen sie sich den Thurm bis an den Himmel, den die Fluthen nicht überströmen können, deshalb geben sie sich einen Namen, um sich für alle Fälle doch wieder zusammenzufinden.

Sie richten sich also in Allem so ein, als wenn Gott jenes Wort gar nicht geredet, als wenn wieder Zeiten kommen könnten, wie vor der Sündfluth, und da ja die Erkenntniss vorhanden war, dass die Sündfluth nur durch die Verderbniss der Menschheit gekommen ist, so sprechen sie damit aus, dass sie auch gewärtig und gewillt sind, unter sich wieder solche Zeiten zu haben und walten zu lassen, wo solch gräuliches Verderben wieder einreissen könnte; also kurz, die ganze Welt- und Heilsökonomie, wie sie Gott in mannichfacher Weise nach der Fluth an und durch Noah geoffenbart hatte, war durch dies Thun gefährdet.

Cap. XII.

V. 2 u. 3. Es ist zu beachten, in welchem innern Verhältniss die beiden Verse stehen. V. 2 zunächst theilt sich in zwei einander gegenüberstehende Parallelglieder, deren jedes wieder ein Gedoppeltes in sich schliesst. Es kann nämlich nicht seyn, dass das „zum grossen Volk machen" dasselbe ist mit dem „segnen", oder jenes nur die Folge von diesem, da müsste in jedem Fall das אברכך voranstehen und

dann ein ו *consec.* folgen; sondern, wie wir schon zu Cap. 11, 4 bemerkten (wo Luther eben unrichtig übersetzt, als hiesse es וַעֲשִׁרֵנוּ vgl. hiezu Gen. 24, 10. Jud. 4, 16. 1 Sam. 17, 32 und Gen. 6, 21. 27. 43 u. 44), da die Stellung des Segnens hinter dem zum grossen Volk machen doch unmöglich das Segnen als Folge jenes אֶעֶשְׂךָ darstellen kann, und kein ו *consec.* steht, noch stehen kann, so sind in jeder der beiden Vershälften je zwei Theile zu unterscheiden, und die masoretische Abtheilung durch Athnach bei שְׁמֶךָ ist falsch; denn man müsste blind seyn, um nicht zu sehen, dass das „zum grossen Volk machen" dem „den Namen gross machen" und das „segnen" dem „ein Segen seyn" völlig entspricht. Was nun das Verhältniss der je zwei Unterabtheilungen der beiden Vershälften betrifft, so soll sich zunächst in 2ª darstellen, dass eben die Mehrung des Samens Abrahams nicht an sich schon das ist, worauf es Gott mit ihm abgesehen, sondern dass noch ein besonderer göttlicher Segen dies Volk zu dem machen wird, was es seyn soll, dass es also kürzlich ein Volk specieller göttlicher Ueberwaltung, d. h. das Volk des Heils, der Heilsgeschichte seyn soll.

Dies gilt von dem, was Abraham und sein Volk für sich selbst von Gott aus haben und seyn wird. Die zweite Vershälfte 2ᵇ dagegen ist eine Wendung desselben Gedankens nur in Beziehung zu der übrigen Menschheit, was Abraham und sein Volk vermöge dessen, was er selbst und was es selbst ist, den andern Völkern seyn soll. Denn שם geht nach aussen, und das והיה ברכה lässt sich ohne Zwang und ungereimte Tautologie nur ebenfalls mit dem Object der übrigen Menschheit verstehen. Und hier ebenso ist wieder die zweite Aussage „du sollst ein Segen seyn" Näherbestimmung der ersten אגדלה שמך: nicht blos Ruhm und Namen überhaupt, sondern den Ruhm, dass ein göttlicher Segen bei dir zu haben ist, sollst du haben. Wie dann diese Bedeutung Abrahams für die übrigen Menschen sich vollziehen wird, das sagt V. 3 aus, wo wir wieder zwei Hälften haben, deren zweite zu der ersten sich als erklärender Folgesatz verhält, das ו in dem ונברכו ist ein „so dass". Abraham soll ein Segen seyn auch für die Andern, so nämlich, dass (בך) ihm, seinem Stamme anzugehören, den Geschlechtern auf Erden das Bewusstseyn des Segensbesitzes geben wird; deshalb also wird es von dem Verhalten der Einzelnen zu Israel und seinem Heilsgut abhängen, ob Abraham ihnen ein Segen seyn wird (3ª), dies das Eine der Art und Weise, wie sich die Aussage von 2ᵇ verwirklichen wird. Das Andere liegt in dem auch V. 3 gebrauchten אברכה, also Jehovah wieder ist's auch bei ihnen,

der ihnen den Segen verleiht. Es ist dasselbe אברכה wie V. 2, also an dem Segen sollen sie Theil haben, der V. 2 gemeint ist, d. h. ein Segen, der nur von Jehovah gegeben wird, der also lediglich durch den Glauben kann angeeignet werden. Also der Glaube ist das Mittel für die Welt, um auch das Gut des Heils, das zuvörderst Israel kommen soll, sich anzueignen, und so neben Israel gleichberechtigt in die Gemeinde Gottes einzugehen.

Cap. XIV.

Nachdem Abraham aus seiner natürlichen Gemeinschaft herausgenommen, ihm die Verheissung auf Land und Volk des Heils gegeben und endlich auch Lot von ihm getrennt wurde, um ihn ganz allein auf sich und sein Haus zu beschränken, wird Cap. 14 jene Geschichte mit den Königen und Abrahams Kriegszug erzählt, welche in fortlaufendem Zusammenhang mit der Erscheinung Melchisedeks schliesst.

Nun ist aber Melchisedek weder ein Priester des Gottes der Heilsgeschichte, noch auch sein Segen ein auf diesen Gott (יהוה) zurückgehender, mag auch immerhin später von Abraham die Identität des אל עליון mit יהוה thatsächlich anerkannt werden. Es ist der die Schöpfung überwaltende Gott, den Melchisedek meint, und im Zusammenhang damit ist der Grund des segnenden Ausspruchs Melchisedeks an Abraham die siegreiche Bekämpfung der Könige mit dieses Gottes Hülfe. Es kann nichts klarer seyn: אל עליון ist gerade ausdrücklich der Gott, zu dem Noah Cap. 8, 21 u. 22 hinaufschaut, der nun nach der Fluth in der Höhe thront, es ist der Gott, der der Menschheitsgeschichte nun nach Gen. Cap. 9 die Grundlagen der Sitte und des Rechts gegeben hat; dies Recht hat Abraham gewahrt, indem er die Könige schlug, und darum segnet Melchisedek wie den Gott, der diese unter der Form rechtlicher Gemeinschaft verlaufende Geschichte überwaltet, so auch den Abraham, der im Dienst dieses Gottes jenes heilige Gut des Rechtes gewahrt hat. Eben daher auch und in solchem Sinne sind die Gaben Brod und Wein zu verstehen.

Es ist also ausgesagt, dass auch das Gemeinwesen, das von Abraham ausgehend Stätte des Heils werden soll, nicht ausgeschlossen ist von den natürlichen Bedingungen aller Geschichte, d.h. dass diese Heilsgeschichte einen natürlichen Boden haben soll. Es wird auf dem Wege natürlicher Fortpflanzung werden, also ein nationales seyn, und es wird ein eigenes Land haben, folglich ein staatliches Gemeinwesen seyn, das wissen wir von Cap. 12, 2 u. 3 und 13. 14—17 her.

Jetzt zeigt sich's, dass es auch ein Gemeinwesen seyn wird, welches ebenso wie die übrigen Gemeinschaften das Recht zu treiben und zu wahren hat. „Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde", das waren die beiden ersten Dinge, die Gott der neu nach der Fluth anhebenden Geschichte gleichsam als Mitgift verlieh, und zu welchem Ende er die Verheissung gab: „So lange die Erde stehet" u. s. w. Das Dritte war die Anordnung jener natürlich-sittlichen Grundbestimmungen. In diesen Dreien vollendet sich die Basis und Norm der Menschheitsgeschichte, und wir sehen, wie an den Anfängen der speciellen Heilsgeschichte eben diese drei Principien sich entfalten.

In Melchisedek haben wir nichts Anderes als die Weissagung auf jenes Ende, in welchem die mit der nachfluthlichen Zeit angefangene Geschichte sich in vollkommener Weise verwirklicht und durchgeführt haben wird, also eine Hinausweisung über die Zeit der speciellen Entwickelung eines rechten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in Israel auf eine Zeit, wo die ganze Menschheit sich zu der rechten Gemeinschaft Gottes wird entwickelt haben. Die ganze Geschichte bildet den Schluss der diesseitigen Weltgeschichte ab: das Treiben der immer sich steigernden Ungerechtigkeit, die dann an der Gemeinde Gottes zu Schanden wird, und dann der göttliche Herrscher über die gereinigte, aus allen Zungen und Völkern gesammelte Gemeinde, das Reich Gottes.

Cap. XV—XVII.

Nachdem Cap. 12—14 in der Geschichte Abrahams all das hervorgetreten ist, worauf als auf natürlich nothwendigen Grundlagen Abrahams Nachkommenschaft zum Volk erwachsen solle, kommt jetzt von Cap. 14 an Alles auf Abweisung des natürlichen Zusammenhangs in Abrahams Führung hinaus; Cap. 15, 1—6 ists, was alles Folgende *in nuce* enthält: Zusagen Gottes, die über alles natürliche Werden weit hinausgehen, und dagegen von menschlicher Seite nichts als Glaube.

Deshalb ist schon in Cap. 15 das Glauben Abrahams und dass Gott es ihm zur Gerechtigkeit rechnete, vorher berichtet, ehe dann Abraham fragt: „Woran soll ich's merken?" Auf diese Frage erhält er eine Antwort, die ihn nur wieder auf V. 6 zurückweist, d. h. auf das Glauben, und zwar auf ein Glauben, dem nun der natürlichen Widersprüche noch einer gegeben wird: seines Volkes Sklaverei im Ausland. Diese Weisung, dass die Besitznahme des Landes nur durch wunderbare göttliche Machtwirkung geschehen werde, ist die

erste, die unter dem gleichsam zur Ueberschrift dienenden Abschnitt 15, 1—6 befasst wird. Der zweite Abschnitt der Art ist Cap. 16 die Abweisung aller natürlichen Nothwendigkeit und Ursächlichkeit bei Herstellung des Heilsahnherrn; der dritte Abschnitt ist Cap. 17 die Abweisung dessen, dass etwa das Volk meinen könnte, durch die natürliche Fortpflanzung an sich werde das Heilsgemeinwesen gebildet, sondern auch hier soll das Natürliche abgewiesen werden, es muss durch einen Akt göttlicher Gnade dies Heilsgemeinwesen der Unreinheit, der es dadurch unterstellt ist, dass es als Volksthum auf dem Wege natürlicher Zeugung entsteht, erst entnommen, wenn auch nur bildlich entnommen werden. Darum kann auch Abraham erst jetzt in seinem beschnittenen Fleisch den Sohn zeugen, der Ahnherr des heiligen Volkes werden sollte. Vgl. Jud. 16, 9.

Cap. XVI, 5.

Wenn Sarah hier wegen des von der Magd ihr angethanen Uebermuthes sich an Abraham wendet mit den Worten חמסי עליך, so ist das nicht zu übersetzen „mein d. i. das mir zugefügte Unrecht komme über dich, du bist schuld daran“, sondern „es liegt auf dir, du bist gerade wesentlich mit davon betroffen“. Gott hatte allerdings noch in keiner Verheissung ausdrücklich Sara als diejenige genannt, von welcher der verheissene Same kommen sollte, aber es lag im Begriff des ehelichen Verhältnisses zwischen beiden, dass Sara es seyn musste, und die Katastrophe in Aegypten Cap. 12 hat wohl auch, wenn auch nicht ausschliesslich, doch zunächst die Bedeutung, dies dem Abraham und der Sara klar zu machen, dass gerade Sara die Mutter des Samens seyn musste. Wenn nun die ägyptische Magd sich ihre Herrin, die doch solche Stellung hat, klein seyn lässt, so ist Abraham als Vater des Heilsvolkes gerade besonders von diesem Hochmuth mit betroffen. In eben diesem Sinn ist's auch zu verstehen, wenn Sara Jehovah anruft, dass er ישפט; das Verhältniss, das Jehovah zwischen ihnen beiden gestiftet, indem er durch seine Verheissung ihn zum Vater und sie zur Mutter des Heilsvolkes gemacht, ist durch Hagars auf ihre Schwangerschaft gegründeten Hochmuth gestört, deshalb soll Gott eine Entscheidung in diesem Verhältniss treffen, gerade wie er's auch war, der es gestiftet.

Und im Zusammenhang damit kann ich das, was von V. 7 an von der Erscheinung des מלאך erzählt wird, gar nicht anders fassen, denn als die göttliche Erwiederung auf jenes bittende ישפט.

Cap. XVII.

Es ist eigenthümlich, mit wie verschiedenem Inhalt die ברית in Cap. 17 vorkommt. Von vorn herein, glaube ich, ist es unzulässig, im Gegensatz gegen Cap. 15 in ברית ein Doppelseitiges zu sehen. Auch aus dem ואתה V. 9 kann das unmöglich gefolgert werden, denn erstens kann ja ein wirklich doppelseitiger Bund nicht fortwährend nur nach einem Theil benannt werden, wie hier stets בריתי von Gott steht, und sodann heisst es ja gerade V. 9 „du sollst meinen Bund bewahren." Die ברית ist also schon vorhanden und das שמר Abrahams ist nicht Mitfactor zur Entstehung derselben, wie es doch seyn müsste, wenn er der andere Theil in diesem doppelseitigen Bunde seyn sollte, sondern das durch Gott allein schon als ברית Vorhandene soll sich Abraham und sein Same gesagt seyn lassen, um der in der göttlichen ברית enthaltenen Zusage gewiss zu bleiben.

Von hier aus wird sich leicht herstellen lassen, wie alle die verschiedenen Inhaltsangaben der ברית doch auf eine einheitliche göttliche Verfügung zurückgehen. Zuerst ist ihr Inhalt die göttliche Herstellung eines grossen Volks aus Abraham; sodann (von V. 7 an) das besondere Verhältniss Gottes zu diesem Volk, dass er sein Gott in ausschliesslichem Sinn seyn wolle; endlich dass Abraham und alle seine Nachkommenschaft die Beschneidung vollziehen sollen. Es ist eine unberechtigte Eintragung, wenn man das בריתי V. 9 als eine Metonymie für אות בריתי nimmt (Delitzsch S. 374), da passte auch das שמר nur sehr schlecht. Sondern es ist wirklich in der ברית enthalten, mit ihr gesetzt, und gehört zu ihr, dass die Beschneidung vollzogen werde. Denn es liegt klar zu Tage, was, wenn wir alle drei Aussagen vergleichen, einheitlicher Inhalt des ברית ist, das nämlich, dass Gott den gnädigen Willen hat und offenbart, wie er eben aus Gnade ein Volk von Abraham wolle kommen lassen, zu dem er in einem sonderlichen Gnadenverhältniss steht. Da ist's also ganz im Wesen gleich, ob gesagt wird, Gott wolle durch eigene gnädige Machtübung ein Volk aus Abraham kommen lassen, oder er wollte diesem Volk sonderlicher Weise Gott seyn, denn jenes ist eben nur möglich unter der Grundvoraussetzung des Letzteren, Gott ist *eo ipso*, dass er das Volk Israel in sonderlicher Weise werden lässt, auch in sonderlicher Weise sein Gott, und so ist also auch wieder das letztere nur von selbst verständliche Folge des ersteren; dann aber gehört dazu eben auch das dritte, das in V. 9 zur Aussage kommt; wenn Gott das thun will, was er eben gesagt, so muss in diesem seinem Willen selbstverständlich enthalten

seyn, dass Gott von diesem Volk das Bewusstseyn und die Bethätigung dessen verlangt, und nichts Anderes soll ja die Beschneidung seyn. Es geht also Alles auf jenen einen göttlichen Willen zurück, Israel zum Volke des Heils zu machen; dass wir besonders in Betreff des letzten Punktes richtig gesehen haben, wenn wir uns das אות ברית V. 11 nicht bestimmend seyn liessen, sondern dies selbst unter die Herrschaft von V. 9 stellten, zeigt deutlich V. 13 u. 14.

Cap. XVIII u. XIX.

Was in diesen beiden Capiteln durchweg unsere Hauptaufmerksamkeit auf sich zieht, ist offenbar der מלאך יהוה. Was nun da vor Allem klar ist, ist dies, dass Jehovah in allen drei Engeln gegenwärtig zu denken ist, was fast aus jedem Vers mit unzweifelhafter Gewissheit hervorgeht. Aber nicht so feststehen dürfte das Verhältniss der drei Engel zu einander in dieser ganzen Theophanie. Sehen wir zunächst nach dem Wechsel des Numerus, so wird sich ein ganz bestimmtes Gesetz der Abwechslung zwischen Singular und Plural bei den Personen der Engel zeigen. Der Singular tritt ein: zuerst, wo dem Abraham die feierliche Zusage seines Sohnes gegeben wird, dann bei der feierlichen Erklärung des göttlichen Strafbeschlusses über Sodom, dann wieder bei der ebenso feierlichen Aufforderung Lots zur Flucht, und endlich bei dem Akt des Gerichts selbst. Dagegen steht der Plural in der ganzen gastlichen Scene unter Abrahams Baum, ferner immer da, wo das nach natürlichen Gesetzen und Bedingungen geschehende Thun der Engel erzählt wird: 18, 16 u. 22; 19, 1—17[a], denn auch was V. 12—17 gesprochen wird, fällt noch in diesen Begriff der Vorbereitung auf das eigentlich göttliche Thun. Also offenbar: Alles was dem unmittelbaren Reden oder Thun Gottes selbst zukommt, das wird in der Einheit der singularischen Person berichtet und gesprochen. Alles aber, was unter den Begriff natürlicher Vermittlung und gemeinmenschlichen Thuns oder Redens gebracht werden kann, das steht im Plural. Fragen wir dann weiter nach dem Verhältniss der drei מלאכים zu jener verschiedene Male auftretenden Einheit, so tritt uns zuvörderst entgegen, dass der „Ich“ 18, 10—15 ein Segen verheissendes Wort spricht, dagegen der in Cap. 18, 23—33 ein Gericht drohendes. Auf den dritten Punkt weist uns die Rede 19, 17—23 hin, zu der wir aus 19, 29 die nähere Aufklärung bekommen. Ich denke mir dann demgemäss den ganzen Hergang so: Nachdem Abraham die drei als eine Erscheinung des Herrn begrüsst und bewirthet hat, hebt Einer von ihnen an, die heilsgeschichtliche

Verheissung an Abraham zu sprechen, und hier also ist's Sache des Herrn selbst, aus seinem göttlichen Ich heraus durch seinen Boten zu sprechen. Es ist scharf unterschieden zwischen dieser rein göttlichen Zusage und dem Vorhergehenden, denn die Frage V. 9 gehört noch ganz in das natürliche Gebiet der Gastlichkeit hinein, wird also allen dreien in den Mund gelegt, d. h. eben einem von ihnen, gleichviel wer es war, wie ja auch wir zu sagen pflegen. Nach dieser Verheissung und nach dem, was sich mit Sara begab, stehen die Männer (Plur.) auf und gehen, begleitet von Abraham, auf Sodom zu: ויהוה אמר heisst es nun. Wir sind auf keinen Fall berechtigt, einen von den Engeln jetzt schon uns wegzudenken, sondern die drei sind mit einander und mit Abraham auf dem Wege, und wie vorhin, geradeso ist's jetzt. Jehovah spricht wieder sein feierliches Wort aus der Erscheinung der drei heraus, aber gerade wie vorhin durch einen derselben. Da aber drei Thaten dieser Theophanie vorliegen, und es drei Engel sind, und da wir 19, 21—24 wieder Jehovah zum Subjekt haben, während doch nach 19, 1 der Sprecher, der 18, 10—15 das göttliche Ich vertrat, nicht mehr da ist, so sind wir befugt anzunehmen, dass, wie dort die That des השחית auf ein anderes engelisches Ich zurückgeführt wird, so auch 18, 17 ein anderer Engel das Wort vom השחית spricht, als der im 18. Capitel.

Da aber an das אמר V. 17 in V. 20 ein ויאמר (ו *consec.*) sich anreiht, so wird es besser seyn, das אמר vom inneren Sprechen des Gedankens zu verstehen und V. 17 zu übersetzen: „Und es gedachte Jehovah ..... und sprach" (in Folge solcher Ueberlegung) V. 20. Gerade wenn wir so einen andern der Engel als redend annehmen können, ist uns der deutlichste Beweis gegeben, wie wir die drei zu einander zu stellen haben. Jeder ist Erscheinung und Träger des ganzen Jehovah, der sich nur in jedem der Drei eine andere Thätigkeit gibt.

Haben wir nun in Betreff des Subjektes von V. 17 recht gesehen, so ist's schon klar, dass wir bei V. 22 von der hergebrachten Erklärung abgehen müssen, dass Abraham mit dem einen Engel zurückblieb; denn man hat für's erste ja nur die zwei Möglichkeiten: entweder der Engel, mit dem er zurückbleibt, ist derselbe mit dem 18, 10—15 redenden, dies führt aber auf die schon verworfene Ansicht, dass der Herr in dem einen sonderlich erscheint, und da man dann nothwendig diesen Engel vor der sodomitischen Katastrophe verschwunden denken muss, so stimmt dies dann auch nicht (vgl. Delitzsch S. 332) dazu, dass ja die zwei nach Sodom gekommenen Engel doch wieder יהוה heissen und so reden. Die andere

Möglichkeit ist, dass ein anderer Engel als Cap. 18, 10—15 zurückbleibt; aber da man dann diesen, wie bemerkt, verschwinden lassen muss, so kommt man damit auf die höchst sonderbare Annahme, dass gerade der, welcher 18, 10—15 besonders thätig war, mit dem noch übrigen dritten in Sodom gewesen ist, während gerade der, der von dem göttlichen Beschluss des Gerichts über Sodom, und zwar als wäre er Gott selber, spricht, gar nicht nach Sodom kommt.

So halte ich mich denn einfach an den Wortlaut. Es heisst, während nach V. 16 die drei noch beisammen waren, V. 17, dass der Herr gedachte u. s. w., und dasselbe Verhältniss wie zwischen 16 u. 17 wird doch wohl auch zwischen 22[a] u.[b] bestehen. Die ganze Erscheinung, deren weiterer Zweck dem Abraham eben kund gethan war, war, insofern sie sich dem Auge darstellte, im Begriff, zum Gericht nach Sodom hinabzugehen. Da wendet sich Abraham nicht an die himmlische Erscheinung, sondern an den hinter ihr verborgenen Gott und spricht u. s. w. Er bleibt nicht zurück, sondern er tritt allen dreien gleichsam in den Weg, sie wollen gehen („wenden ihr Antlitz"), er aber bleibt vor ihnen stehen und nöthigt sie so gewissermassen auch zum Stehenbleiben. Erst nachdem das Bitten Abrahams ein Ende hatte, heisst es V. 33 „der Herr" ging u. s. w.; und es heisst „der Herr" ging, nicht etwa blos weil der gemeint ist, der oben als Herr gesprochen, sondern weil jetzt die entschiedene Wendung zum Gericht eintritt, um dessen Abwendung Abraham gebeten. Es ist das וילך nicht als Verschwinden zu denken, sondern es ist ein dem אל־מקומו entsprechender *terminus ad quem* hinzuzudenken, nämlich סְדֹמָה oder אֶל־מַעֲשֵׂהוּ. Und nun erst geht der Engel, der seine Botschaft ausgerichtet (in 18, 10—15), ab, und lässt die beiden nach Sodom allein gehen.

Erst V. 17[b] beginnt dort ihr unmittelbar göttliches Thun; auch hier wird scharf abgeschieden: Alles, auch noch das Hinausführen aus der Stadt, gehört beiden, als lediglich geschöpflichen, dem Willen Gottes dienenden Wesen an, sie bereiten das eigentliche göttliche ausserordentliche Thun erst vor. Sobald aber das geschehen und Lot aus der Stadt ist, da heisst es ויאמר (unmittelbar vorher noch כהוציאם); jetzt richtet sich Jehovah in seiner strafrichterlichen Person auf und spricht sein mächtiges „Ich". Und hier tritt der Wink von V. 29 ein: es wird, wie die Verwüstung der Städte, so auch die Errettung Lots, Jehoven selbst zugeschrieben, der Herr geleitet ihn selbst, d. h. eben jener eine der zwei Engel geht mit Lot und den Seinen, und eben durch die Gegenwart dieses Engels in Zoar wird diese Stadt nicht zerstört. Darum sagt

auch der Strafengel: „ich kann nichts thun bis du dort bist“ V. 22, denn ehe nicht, indem Lot in Zoar ist, auch die schützende Gegenwart jenes Engels und durch ihn Gottes über Zoar waltet, würde das Machtwort des einen משחית eben Zoar mit verderben. Es muss also des Engels Geleit mit Lot gehen.

Noch eine kurze Bemerkung über den ganzen Complex von Geschichten zwischen der grundleglichen Verheissung an Abraham und dem Anfang ihrer Erfüllung, d. h. über Cap. 12—20. Wir sahen bereits, wie 12—14 das Heilsgemeinwesen als ein auf natürlichen Grundlagen, dagegen 15—17 als ein andrerseits nur auf unmittelbar göttlicher Machtwirkung und Leitung beruhendes dargestellt und im voraus abgebildet ist. Cap. 18 u. 19 stellt sich der dreifache schliessliche Ausgang dar, den es mit dieser Heilsgemeinde und der sie umgebenden Welt haben wird; am Anfang aber und am Ende dieser ganzen Reihe von Thatsachen und Reden stehen zwei parallele Geschichten: die Entführung Sara's C. 12 und C. 20. Nach meiner Anschauung ist die Bedeutung derselben für die Heilsgeschichte keine andere, als darzustellen, welcher Art Israels Zustand seyn wird, bevor aus jenem Anfang das erfüllungsgeschichtliche Ende erstehen wird. Israel wird aus der Zerstreuung wiederkehren, aus den Heiden erst gesammelt werden, um die schliessliche Verwirklichung der Verheissung Cap. 12, 3 zu erlangen. Sara ist die חַוָּה des Heilsvolkes und Repräsentantin desselben, sie wird in Aegypten raubweise zurückgehalten, dies ist indem zunächst Thatweissagung auf die 430 Jahre Israels in Aegypten (neben der Wortweissagung 15, 13) zugleich Weissagung auf das Ende, und ebenso die Entführung Sara's in dem heidnischen Land der Philister. Aber sie kehrt rein, als unbefleckte Trägerin des Verheissungssamens und reich mit Geschenken beladen zurück, es ist nichts Anderes damit gesagt, als was Jesajas frohlockend verkündet Cap. 60, 4 u. 9 und Cap. 49, 22. Gerade wie gleich bei der ersten Grundlegung der Verheissung Cap. 12 diese Weisung auf die Art der Erfüllung hinzukam, so tritt auch an die Vorausdarstellung des Endes Cap. 18 u. 19 eben Cap. 20 als drittes Glied: in jenen beiden Capiteln das doppelseitige Geschick der Völker und Cap. 20 das Geschick der erkornen Gemeinde.

Dies das Geschick Israels, das sich in Sara dem Weibe passend darstellt. Aber auch das Verhalten Israels spiegelt sich ab und zwar im Manne, Abraham dem Stammvater. Es ist ein Verhalten allerdings des Glaubens, aber auch der Schwäche. Abraham will aus seiner ägyptischen Magd sich den Verheissungssamen erzeugen, und ist so nichts Anderes

als eine thatsächliche Weissagung auf Israels Buhlschaft mit fremden Völkern und fremden Göttern (Ezech. 23). Aber dann, wenn der rechte זֶרַע gekommen ist, dann wird des Herrn Wort ergehen: Treib die Magd hinaus mit ihrem Sohne, an dem dein Herz hänget. Und sonderlich, wenn schliesslich der rechte König und צֶמַח wiederkommt in Herrlichkeit, dann wird es gehen, wie Jesajas schreibt 30, 22: „Und ihr werdet entweihen euere silbernen Götzen und werdet sie wegwerfen wie einen Unrath, und zu ihnen sagen: Hinaus!“

All das wird in Geschichte und Offenbarung geweissagt in der Zeit zwischen Verheissung und Anfang der Erfüllung. Wenn nun mit Cap. 22 ein neuer Abschnitt anhebt, was aus der Einleitungsformel אחר הדברים האלה klar hervorgeht — wie kommt denn die Geschichte mit Abimelech 21, 22—34 in dies, einen Abschluss der Verheissung erzählende Capitel hinein? Die beiden Geschichten scheinen Nichts mit einander zu thun zu haben. Aber sie gehören allerdings zusammen. Und wie — das sagt V. 34: ויגר אברהם. Es soll dargestellt werden, wie es mit dem andern Theil der Verheissung stand, dem Besitz Canaans. Den Sohn hat Abraham nun; aber in dem Land, das sein Same besitzen soll, ist er bis jetzt nur ein geduldeter, ohne Heimathsrecht, ohne Grundbesitz weilender Fremdling.

Cap. XXII u. XXIII.

Alles, was nun noch von Abraham erzählt wird, beschränkt sich eigentlich auf die beiden Vorgänge Cap. 22 u. 23. Gerade wie in dem vorhergehenden Abschnitt 12—21 Abrahams Glaubensgehorsam als das richtige Verhalten bezeichnet wird vor Eintritt des Erfüllungsanfanges, so zeigt sich in diesen beiden Capiteln, dass dasselbe auch gilt für den nun angehobenen Fortgang der Verwirklichung der Verheissung. Es sind wieder die zwei Punkte der einen grossen Verheissung, die uns auch in diesen beiden Capiteln begegnen: Verheissungssame und Verheissungsland, und in jeder Beziehung wird nur Glaube das entsprechende Verhalten seyn können. Denn Cap. 22 wird dem Abraham angezeigt, dass er den Sohn nur als eine göttliche Gnadengabe hat und dass er also nicht auf diesen Sohn als solchen, sondern nur auf die göttliche Gnade, die ihm geschenkt wird, seine Hoffnung zu gründen hat. Und Cap. 23 wird berichtet, wie Abraham mit den damaligen Besitzern des verheissenen Landes noch demüthig reden und das Erste, was er dort wirklich besitzen will, ein Grab, sich erkaufen muss. In umgekehrter Ordnung schliesst sich 22—23 an die beiden Hälften von 21 an. In 21 ist die

Sohnsverheissung erfüllt, das Land aber steht noch in weiter Aussicht. An dies Letztere reiht sich dann Cap. 22, wie auch wieder dieser Verheissung des Sohnes ihre gegenwärtige Verwirklichung entzogen zu werden scheint, dagegen ein kleiner, demüthiger Anfang im Landesbesitz gemacht wird. „Gnade und Glaube“, das steht auf diesen 4 Stücken gleichermassen geschrieben.

Cap. XXIV.

Man darf sich nicht täuschen über den Grund, warum Abraham mit solchem Ernst Vorkehrungen trifft, seinem Sohn nicht ein Weib aus Canaan, sondern aus seiner Verwandtschaft zu geben. Nicht als ob dort die Erkenntniss Jehovahs geherrscht hätte und die wahre Frömmigkeit und Gerechtigkeit; im Gegentheil (vgl. Cap. 31, 19 u. 30). Sondern seit Gen. 9, 26—27 ist das Geschlecht Sems als das zur Heilsgeschichte berufene streng geschieden von dem Samen Canaans, eine Canaaniterin darf nicht Mutter eines der Stammhalter der Heilsgeschichte werden. Deshalb schickt Abraham zu seiner semitischen Verwandtschaft. Darum wird auch, wo von Gliedern der Familie in Haran die Rede ist, jedesmal genau die ausführliche semitische Genealogie angegeben 22, 23; 24, 15. 24. 47; 28, 2. 5 u. s. w. Es ist zugleich nach anderer Seite hin eine Glaubensthat, dass die Patriarchenfrauen nicht von den Canaanitern (Hetitern) genommen werden. Abraham und Isaak verzichten, indem sie ihre Söhne mit semitischen Frauen aus Haran versehen, zugleich auf jede natürliche Vermittelung des Besitzes Canaans und geben also allein der göttlichen Gnadenverheissung die Ehre.

Cap. XXVII.

V. 4. תברכך נפשי: von der Intensität des Segnungsaktes, in welchem das ganze innere Leben, das ganze Wollen und Denken, die Persönlichkeit des Segnenden aufgeht. Ich glaube übrigens, man übersieht einen Punkt. V. 4 sagt Isaak nur תברכך נפשי, dagegen V. 7 setzt Rebekka hinzu לפני יהוה. Wir sehen aus Gen. 9, 26—27, dass ein Segen an zwei Söhne wohl möglich war, wenn auch nicht ein speciell heilsgeschichtlicher an beide, und Esau wird ja auch noch gesegnet mit einem allgemeinen natürlichen Segen. Sicherlich war Isaak durch Gott sonderlich geleitet in jenen Augenblicken; das Wort V. 4 würde den eigentlichen heilsgeschichtlichen Segen noch nicht an Esau gebunden haben, obwohl allerdings, nachdem Jakob selbstthätig eingegriffen hat, Isaak vom Geist der Weissagung getrieben den heilsgeschichtlichen Segen an den vermeintlichen Esau ertheilt.

Bei Abraham lesen wir keinen Segen, den er dem Isaak ertheilt hätte, da war's auch nicht nothwendig, er hatte nur einen Sohn, und es war ihm von Anfang an nur einer verheissen, auf dem ruhten also von selbst schon alle heilsgeschichtlichen Verheissungen. Anders bei Isaak mit seinen beiden Söhnen. Isaak ist übrigens hier selbst nicht ohne Schuld, denn es ist wider das seit Abraham bestehende Gesetz des Verlaufes in der Heilsgeschichte, dass er sich die natürliche Erstgeburt Esau's den Bestimmungsgrund seyn lässt, ihn für den berufenen Heilsfortpflanzer zu halten und zu segnen. Er hätte sollen den Herrn fragen, welchen er segnen solle, denn natürliche Anwartschaft auf die heilsgeschichtlichen Gaben und Rechte gibt's nicht. So ist Isaak selbst die erste Veranlassung zu dem folgenden Betrug. Es liegt von dieser Thatsache schon eine Andeutung im Ausdruck von V. 2—4, der sich ganz im Gebiet des Natürlichen hält. Der Beweis kindlicher Liebe, den er von Esau fordert, ist ein rein sinnlich-natürlicher durch und durch; und auch in dem Ausdruck תברכך נפשי liegt wenig heilsgeschichtlicher, patriarchalisch gottesgehorsamer Klang. Rebekka, welche das Gotteswort 25, 23 fortwährend ängstlich bewahrte, vergass auch des Glaubens und macht in willkührlicher Selbstthätigkeit gleich auch das לפני יהוה dazu, und Jakob lässt sich mit verleiten. Ferner kann die umständliche Sorgfalt, mit der Isaak sich der Person, die vor ihm steht, als der rechten, nämlich Esau's, zu versichern strebt, und sein fortwährendes Misstrauen, nur auf eine Wirkung Gottes auf ihn zurückgeführt werden, vermöge deren er in Zweifel gerieth ob seines Segens. Nur eine innere göttliche Weisung, dass er den, der vor ihm stehe, segnen solle, konnte ihn beruhigen über die Zweifel, die so mächtig in ihm aufgestiegen waren. Darum erbebt er auch so, als dann Esau kommt; jetzt erkennt er es mit völliger Klarheit, dass Gottes Wille es war, dass Jakob gesegnet werden sollte und dass sein Wille, Esau zu segnen, nicht auf Grund göttlicher Gewissheit vorhanden gewesen ist; er erkennt die göttliche Stimme, die ihn geheissen hat, den, der vor ihm stand, segnen; גם ברוך יהיה sagt er mit prophetischer Gewissheit. Ebenso ist auch das „Ich" in V. 37 kein anderes als das des Sehers, der sich mit dem in ihm seienden Jehovah identificirt. Der Segen, den Esau jetzt bekommt, den hatte Gott ihm zugedacht, diesen Segen auszusprechen würde der Geist Isaak getrieben haben, wenn der wirkliche Esau vor ihn gekommen wäre. Der Geist überkam Isaak in dem Augenblick, wo er den Drang fühlte, den Segen auszusprechen, und jener Ausdruck V. 2—4 ist ein vom Geist ihm eingegebener.

Cap. XXIX.

Gerade wie Isaak für seine unrechtmässige natürliche Vorliebe für Esau, infolge deren er sogar den heilsgeschichtlichen Segen ihm geben wollte, gestraft ward, und wie Jakob selbst in dieser seiner Verbannung eine Strafe des Unglaubens trägt, so ist auch sein Aufenthalt in Haran Fortsetzung dieses Schwachglaubens. Er lässt sich nur die natürlich sinnliche Erregtheit für die schöne Rahel bestimmend seyn für die Wahl der Mutter des Verheissungssamens. Gott gibt ihm dess ein Zeichen, er bekommt doch die Lea, die er nicht will. Trotzdem beharrt er auf seiner Eigenwilligkeit, er liebt Rahel mehr als Lea, was jedenfalls auch auf die geschlechtliche Liebe zu beziehen ist (Cap. 30, 15). Aber wieder gibt der Herr ein Zeichen: er lässt die öfter besamte Rahel nicht gebären, die einsame Lea macht er fruchtbar.

Cap. XXXXVIII.

V. 1—7. Die ganze Rede Jakobs hat einen tiefen, wohlgeordneten Zusammenhang, der in drei scharf begrenzten, aber nicht zerrissenen Theilen verläuft.

Der zweite Theil ist eingleitet mit dem ועתה, der dritte mit dem ואני. Beide male ist das ו das adversative „aber" und bringt einen Gegensatz zum Vorigen, so zwar, dass es den Hauptbegriff dieses Gegensatzes selbst gleich zu sich nimmt. Der einstigen Erscheinung Gottes in Lus tritt gegenüber, was jetzt unter den gegenwärtigen Umständen der Geist ihm zu sagen gibt (in sprachlichem Bezug vergl. Mich. 4, 9. 11. 14 und Hofmann, Weiss. u. Erf. I. S. 245). Und wiederum der Aussage über die beiden Söhne Josephs tritt eine Aussage über Jakob selbst gegenüber, denn dass eine solche vorliege, sehen wir an dem nachdrucksvoll vorangestellten אני. Wie sich diese Aussage über Jakob nur einkleidet in die Form eines Ausspruchs über Rahels vergangenes Geschick, werden wir nachher sehen. Ferner ist es unrichtiger Weise übersehen worden, dass die Weissagung Jakobs und der Schwur Josephs 47, 29—31 dem 48, 1—7 Erzählten zur Voraussetzung und Basis dienen, so dass wir im Lichte jenes Vorgangs diesen zu erklären haben.

Ganz an die Worte Jakobs 47, 29—31 schliesst sich gleich der erste Theil unsers vorliegenden Abschnittes V. 3 u. 4 an, denn gerade wie Jakob jenen Wunsch, in Canaan beerdigt zu werden, nur auf Grund gläubigen Festhaltens an der Verheissung aussprechen konnte ונתתי הארץ הזאת לזרעך אחר יך, so leitet er auch hier das, was er thun will, mit dieser Erzählung ein, welche nicht blos eine Erzählung ist, sondern die

Erkenntniss und Aussage, dass jene Erscheinung und jenes Gotteswort ein für allemal gegeben sind. Das Stammhaus des Heilsvolkes ist jetzt aus dem Verheissungsboden verpflanzt auf heidnisches Land, aber Jakob hält fest an der Verheissung.

Demgemäss erklärt sich leicht der Anschluss des zweiten Abschnittes. Das ועתה wird nachträglich erläutert durch das הנולדים לך בארץ מצרים, was geflissentlich beigefügt wird. Das עתה selbst aber verbindet sich eng mit לי־הם; im Gegensatz gegen jene Verheissung, die dem Jakob in Canaan gegeben ist, oder vielmehr im Gegensatz gegen die Verhältnisse, unter denen einst diese Verheissung gegeben worden ist, während Jakob in Canaan wohnte, nimmt jetzt derselbe Jakob (לִי), der die Verheissung dort empfangen, die beiden ägyptischen Söhne Josephs zn seinen Söhnen, damit also zu sich und so zur Theilhaberschaft an der Verheissung, hinzu. Es ist also Glaubensgehorsam, vermöge dessen Jakob erkennt, dass die neue Wendung in der Geschichte des Hauses der Verheissung gottgewollt ist, und also die Verheissung selbst ungeschmälert stehen bleibt. Einen Beweis solcher Erkenntniss gibt Jakob durch die Adoption von E. und M. Denn es ist ja zunächst Joseph derjenige, durch dessen Vermittlung diese göttliche Wendung in der Geschichte des Hauses Jakob eingetreten ist; er also ist vorzüglich geeignet, das Object einer Bethätigung jener Erkenntniss zu seyn, und wiederum nicht sowohl er selbst, denn er gehört ja noch durch seine Geburt unmittelbar und eng zu dem Geschlechte der Verheissung, sondern seine Söhne, die in Aegypten von ihm, dem ägyptischen Bürger und Staatsbeamten, mit einem ägyptischen Weibe erzeugten, die sind so recht eigentlich die, welche ja einerseits am alleroffenbarsten von der unmittelbaren Zugehörigkeit zur Heilsgemeinde ausgeschlossen zu seyn scheinen, aber eben deshalb andrerseits rechte Typen und Repräsentanten der folgenden Geschichte des Volkes und augenscheinliche Darsteller des göttlichen Rathschlusses über Israel sind, denn es soll ja in Aegypten nicht blos eine Generation wohnen, sondern Jahrhunderte lang sollte das Volk dort wohnen, viele Geschlechter sollten auf diesem heidnischen Boden erzeugt werden.

Eben deshalb sind auch nur die beiden Söhne Josephs so bevorzugt, welche, wie Jakob bedeutsam hervorhebt, geboren sind עד־באי אליך. Denn mit den Söhnen, welche Joseph später bekommen hat, oder noch bekommen wird, hat es nur die gleiche Bewandtniss wie mit allen aus dem Hause Jakobs in Aegypten Geborenen; sie waren geboren, nachdem schon

(46, 3—4) die ausdrückliche Weisung Gottes zum Hinabziehen nach Aegypten gegeben war; E. und M. dagegen waren geboren scheinbar in gänzlicher Losgerissenheit vom Haus Jakobs und seinem Segen, sie allein sind die am Wendepunkt selbst stehenden Repräsentanten der folgenden Geschichte, alle übrige josephitische Nachkommenschaft gehört nur, wie die Nachkommenschaft Jakobs überhaupt, dem von diesem Wendepunkt aus sich fortentwickelnden Verlauf an.

Das dritte mit ואני V. 7 beginnende Glied der Rede Jakobs ist nicht blos Ausfluss einer subjectiven Stimmung, eine Reminiscenz der Liebe zu Rahel, sondern ist ganz desselben Inhalts wie 47, 29 — 31. Mit der Weissagung über das Geschick E. und M. und besonders mit dem letzten Worte derselben נחלתם ist Jakob an sich selbst erinnert worden, an seine eigene Verheissung, er will auch die Einpflanzung in das verheissene Erbe mitmachen, um dann später auch Theil an dessen Verherrlichung zu haben. Wie er also Rahel, als er aus Mesopotamien kam, auf Verheissungsboden begrub, so wünscht er selbst aus Aegypten zu ziehen und im heiligen Lande bestattet zu werden.

Das בהם V. 16 darf man nicht sofort gleich עליהם nehmen, obgleich man dem Sinne nach wohl auf dasselbe hinauskommt, sondern es ist das so oft vorkommende ב in der Bedeutung „in und mit"; indem sie genannt werden, wird der Name Abraham, Isaak und Jakob genannt, d. h. sie sollen als unmittelbare Fortführer des mit Abraham, Isaak und Jakob begründeten Gemeinlebens gelten.

Delitzsch' Auslegung von V. 20 ist sehr fein und richtig, ich finde sie auch im Ausdruck gerechtfertigt; das zweimalige לאמר deutet schon im voraus an, dass auf die Form des Segnens ein Gewicht, das Hauptgewicht, fällt, eben dies לאמר, glaube ich dann, wird in dem parenthetisch angefügten וישם näher erläutert, und aus demselben Bestreben, die Stellung Ephraims vor Manasse zu betonen, geht es dann auch hervor, dass bei Manasse das כְּ wiederholt ist, also nicht beide als zusammen eine Einheit ausmachend gedacht werden sollen, sondern Manasse nur „auch noch" eben in seiner Weise, als Träger des reichen Segens bezeichnet wird.

Cap. XXXXIX.

Das יתר שאת V. 3 bezieht sich als Apposition nicht etwa auf ראבן, sondern gehört in dieser Eigenschaft zu dem, als was Ruben angeredet worden, d. h. zu בכרי; also nicht von der Person Rubens, sondern von seiner wohl von ihm ablösbaren Erstgeburtsstellung ist's gemeint. Es handelt sich um den

Mittelpunkt des Volkes, durch welchen ja, weil eben Israel ein Volk ist, alle Verheissungen ihm erfüllt werden sollen. Diese Centralstellung im heiligen Volk kann Ruben nicht haben, denn er ist unstät und zügellos in Leidenschaft und hat sich gerade an dem versündigt, woran die Heiligkeit des Volkes am tiefinnerlichsten wurzelte, an dem Ehebette, aus dem das Volk der Beschneidung stammte, an der natürlichen Funktion, welche Gott geheiligt hatte für Israel, damit seine natürliche Fortpflanzung eine Fortpflanzung des heiligen Volkes des Heils sei.

Simeon und Levi können jene Stellung nicht haben, denn wie könnten diejenigen den Spruch erfüllen Gen. 12, 3 (In deinem Samen u. s. w.), welche in frevlem Uebermuth hinterlistig das Nachbarvolk verderbt und das heilige Bundeszeichen zum Betrug des Verderbens gemissbraucht haben? Er selbst, der glaubensgehorsame, vom Geist der Weissagung erfüllte Ahnherr des Volks erklärt ihr Beginnen für gottlos, und indem er jegliche Betheiligung seines Willens an jener That abwehrt, ist's so viel, als wenn das ganze Volk die Herzensgelüste und die Denkweise dieser beiden als unheilsgeschichtlich, unisraelitisch von sich ausschlösse.

V. 10. Von Hofmanns Ansicht (Weiss. u. Erf. I. S. 117 u. 118) unterscheide ich mich nur dadurch, dass ich dem Gedanken eine etwas andere Wendung gebe. Zunächst scheint es mir passend, dass das שילה Subject sei, eben aus dem von Hofmann S. 117 angeführten Grunde, dass der Zusammenhang auf eine Aussage von Etwas, das Juda widerfährt, schliessen lässt. Im Gegensatz dazu, dass er seine Fürstenstellung verlöre, soll er vielmehr in derselben, denn dies muss festgehalten werden, zu einem vollendeten, eben seine Fürstenstellung zu ihrem Ziel hinausführenden Ruhestand gelangen. Was Hofmann bei dieser Annahme vermisst, nämlich das Suffix bei יבא (יְבֹאֻנּוּ), das kann man, wie mich dünkt, allerdings finden, nur nicht in יבא, sondern weit passender in שילה. Die ganze Stelle wimmelt von seltenen und unregelmässigen Formen, und besonders kommen in der nächsten Nachbarschaft mehrere Suffixe der 3 *sing. masc.* in der Schreibweise ה vor. Da meine ich denn, so gut man sagen kann שָׂדָה „ihr Feld“, so gut kann man auch sagen שילה „seine Ruhe“; das Suffix kann in der Endung um so mehr verschwinden, da ja Vokal und Consonant der Endung ganz identisch mit Vokal und Consonant des Suffix sind.

Dann bringe ich aber die drei letzten Worte mit in Abhängigkeit von dem עד־כי, und zwar in sehr enger Verbindung mit dem יָבֹא, so dass das ו consecutive Bedeutung hat „bis

dass seine Ruhe eintritt und dann Völker ihm gehorsamen.“ Ist dem so, so bilden mir die beiden Versglieder einen Gegensatz, denn שבט und מחקק und folglich die ganze erste Vershälfte gehen nur auf Judas Fürstenstellung innerhalb seines Volkes, also über seine Bruderstämme. Aber nicht blos darauf ist's abgesehen, sondern es soll eine Zeit eintreten, wo Juda zum Herrn von ganzen Völkern werden wird. So ist das עד־כי zu verstehen, nicht von einem wirklichen Aufhören der Fürstenstellung, aber auch nicht von einem Mitinbegriffenseyn jener Zeit des שילה, sondern allerdings wird diese Stellung Judas aufhören, aber nur so, dass sie sich ansbreitet zu einer Herrschaft über Völker; insofern dies ein Aufhören heissen könne, insofern würde auch שבט יסור מיהודה. Dann ist also das עמים mit dem Hauptton zu belegen und der Gedanke ist der: Juda's Fürstenstellung soll ununterbrochen im Volk des Heils, in Israel bestehen, bis endlich die Zeit der Vollendung dieses seines Berufes und damit eine Wendung jener Stellung eintritt, welche aber Unterbrechung nur ist, insofern sie Erhöhung und Erweiterung jener Stellung ist. Kurz: jetzt, sowohl in der Zeit des Werdens, als einst, in der Zeit des Gewordenseyns des Volkes Gottes, wird Juda Fürst seyn.

V. 18. Dieser Gebetsseufzer schliesst sich, wie mir scheint, nicht blos an den zweiten Theil des Ausspruches über Dan, sondern ebensosehr an den ersten Theil, an den Begriff des דין, unter welchem Bild so oft die schliessliche grosse Erlösungsthat Gottes an Israel sowie auch die derselben weissagend vorhergehenden Einzelerrettungen Israels vorgestellt werden.

V. 19. Da zur Nachhut das גוד nicht gut passt, sondern hier eher ein „überfallen, abschneiden“ am Platz wäre, so wird es besser seyn, עקב in seiner eigentlichen Bedeutung „Ferse“ und dann als *acc. instr.* zu nehmen; dann passt es: Gad wird von Kriegsschaaren angegriffen, aber er weiss sich auf seinem Platz zu erhalten, indem er wie ein rüstiger Ringer die Ferse anstemmt und so vorwärts drängt. Es lässt sich ohnehin nicht absehen, wie bei einem feindlichen Angriff gerade ein Einstürmen auf dessen Nachhut zu denken sei.

V. 24. Dass משם gleich „vom Himmel her“ seyn solle, scheint mir doch etwas zu unvermittelt und fernliegend; es liesse sich eher denken, dass es so gebraucht werde, wenn vom Segen, der vom Himmel herabströmt, die Rede wäre; hier aber von der siegreichen Kraft Josephs scheint es mir weniger passend zu seyn. Ferner verbindet es sich schlechterdings nicht mit יפזו, was es doch müsste, wenn es dem

מידי parallel stehen soll, und eine dritte Unangemessenheit entsteht dann mit der Construktion von אבן und רעה. Denn man kann diese beiden als Bezeichnungen Gottes doch unmöglich als Apposition oder nähere Bestimmung zu שם fassen, und zwar allein schon deshalb, weil da das מן unumgänglich wiederholt werden müsste, und ferner kann man auch רעה und אבן nicht über משם hinaus als parallelen Genitiv mit ידי אביר יעקב construiren, wozu schon auch das אבן ganz unpassend wäre. Ueberdies ist es wahrscheinlich, dass gerade wie in den andern Segenssprüchen die nachdrücklich stehenden Pronomina (הוא, לו oder der blosse Artikel הנתן) immer auf das gesegnete Object zurückgehen, so auch das Pronominal-Adverbium שם auf Joseph zurückgehe. Dass Joseph siegreich kämpfen werde, ist vorher geweissagt; dies ist in ähnlicher Weise zu nehmen wie der Segen Dans ידין עמו, d. h. in Beziehung auf das ganze Volk, diesem wird Josephs siegreiches Bestehen zu Gute kommen. Wenn nun Josephs Sieg von Gottes Hülfe kommt, so ist damit ausgesagt, dass Gott durch Joseph seinem Volke Sieg und Kraft geben wird, und so ist auch zu verbinden: משם רעה „der von dort aus Hirt und Fels Israels ist“, so dass dann das ganze משם רעה אבן ישראל Apposition zu dem genitivischen אביר יעקב wird.

Ueber ממחרת השבת 3 Mos. 23, 11 u. 15 und Aben Esra's Erklärung dieser Worte.

Eine Bemerkung zu Hrn. S. Deutsch's: „Ueber die Zeit der Darbringung der Erstlingsgarbe und der Erstlingsbrode“. Jahrg. 1857. S. 625 ff.

Von D. **Abraham Geiger**.

Der Zweck dieser Zeilen ist nicht, einen Beitrag zu geben zur Lösung der nunmehr nahe an zwei Jahrtausenden schwebenden Frage, ob die Worte ממחרת השבת 3 Mos. 23, 11 bedeuten sollen: von dem auf den ersten Tag des Passahfestes folgenden Tage an, wie sie, soweit uns bekannt, von dem jüdischen Alterthume aufgefasst wurden, oder von dem Tage nach dem Sabbath, wie diese Deutung seit der Opposition der Boëthusen sich vielfach geltend gemacht hat. Sicher ist, dass erst durch diesen herodianischen Priesteradel eine solche Auffassung als Neuerung hervortrat, während die ältere Zeit ohne Unterschied zwischen Sadducäern und Pharisäern einstimmig der ersteren Erklärung folgte, so dass auch die den Makkabäern vorangehende Siebzigerübersetzung dieselbe be-

stimmt genug andeutet, die Abweichung der Boëthusen hingegen in Parteitendenzen begründet ist (vgl. meine: Urschrift und Uebersetzungen der Bibel u. s. w. Breslau 1857. S. 137 ff.). Das hindert uns jedoch nicht an dem Zugeständnisse, dass die andere Erklärung viel in der natürlichen Auffassung der Stelle für sich hat, und auch Aben Esra, weit entfernt dies zu verkennen, widerlegt vielmehr in den von Hrn. Deutsch nicht mitgetheilten, auf die a. a. O. wiedergegebene Stelle folgenden Worten mit vieler Feinheit manche Beweise, welche zur Begründung traditioneller Erklärung gegenüber den Karäern beigebracht werden. Diese, die Karäer, nämlich sind es, welche bei ihm unter מכחישים zu verstehen sind, nicht etwa die „Christen", wie Hr. D. S. 626 erklärt. Andererseits jedoch verkennt A. E. auch nicht und dürfen wir mit ihm nicht verkennen, dass ebenso für die altjüdische Ansicht Mehres in der natürlichen Wortauffassung der Stelle spricht. Denn das Wort תמימות, welches zur nähern Erklärung der שבע שבתות V. 15 hinzugefügt wird, also der Ausdruck: sieben volle Sabbathe sollen es seyn, spricht doch weit mehr für die Erklärung „sieben volle Wochen", während die Aussage, es sollten sieben ganze Sabbathe seyn, nur sehr gezwungen sich erklären liesse. Dies hebt eben auch A. E. hervor mit den Worten: תמימות (nicht וראיותם) וראייתם, „und ihr (der Gläubigen, der Rabbinen) Beweis ist das Wort תמימות, volle, in V. 15", was dafür spricht, dass unter den Sabbathen hier Wochen zu verstehen seien. Dies nämlich will A. E. mit diesen Worten sagen, nicht wie Hr. D. dieselben wiedergibt: „und ihre Beweise sind vollkommen." Im Gegentheil ist, wie bemerkt, A. E. keineswegs von der Vollgültigkeit dieser rabbinischen Behauptung und Beweisführung überzeugt, nur dass er gerecht abwiegt, was beide Parteien für sich anzuführen vermögen. Ihm entgeht daher auch die Schwierigkeit nicht, dass nach der altjüdischen Erklärung das Wort שבת in einem und demselben Verse das eine Mal den Festtag das Passah, das andere Mal Woche bedeuten sollle, was auch Hr. D. S. 629 hervorhebt, und er sucht dies in den Worten, welche Hr. D. in der Mitte der von ihm angeführten Stelle auslässt*, als eine Eigenthümlichkeit der biblischen Sprachweise zu erklären, die auch sonst vorkomme, so wie das Wort עירים Richt. 10, 4 zuerst für Füllen, und dann für Städte gebraucht werde.

Möge es sich nun mit der Stelle verhalten wie es wolle, die Unparteilichkeit A. E.'s darf nicht angetastet werden.

---

* Nach den Worten ויוצאי השבת heisst es nämlich: והם שנים פירושים בפסוק אחד והנה שלשים עיירים.

Dr. Mich. Baumgartens Stellung zur evangelischen Theologie und Kirche,

erörtert von

Dr. A. G. Rudelbach.*

1. Die Bewegung, welche durch Dr. Mich. Baumgarten nicht blos in der „Mecklenburgischen Landeskirche“ hervorgebracht ist, hat eine Dimension angenommen, die allerdings Freunde der Kirche mit grosser Bedenklichkeit zu erfüllen geeignet ist. Es ist nicht ein einzelner Schriftgelehrter, der auf diese oder jene Frage Gewicht legt, um eine vielleicht nothwendige oder doch wünschenswerthe Erörterung herbeizuführen, sondern um ihn steht, wie er vermeint, nicht blos Alles, was in der Zeit lebendig erweckt ist, was die alte Schlaffheit und Schlafsucht abgeschüttelt hat, sondern das Beste und Edelste, was seit den Aposteltagen für die Kirche eingetreten ist und ihr Recht (wenn auch manchmal kümmerlich) erhalten hat; während alles Widerstrebende oder Nichtcongruente als blosse Deteriorirung gefasst wird. So ist es auch nicht diese oder jene Schwäche der Kirche, diese oder jene falsche Richtung, diese oder jene Fehle, welche er zum Bewusstseyn zu bringen strebt (die wichtige Waffe der Selbstkritik in unserer evangelischen Kirche von jeher zeigt, dass sie die Anerkennung solcher Fehler, Schwächen, Ausschreitungen nach Rechts oder Links nicht gescheut hat), sondern die Kirche soll sich, nach ihm, erst selbst erkennen lernen, eine Aufgabe, die sie seit Jahrhunderten übersehen oder verwahrlost hat, jetzt mächtig werden, wenn sie überhaupt eine lebendige Fortsetzung haben will. Und was er nun in dieser Beziehung von Zweck und Ziel der Kirche festsetzt, was auch sofort mit unruhiger Hast ins Leben umgesetzt werden soll, das ist, nach ihm, ein Product oder Educt der gesammten neuesten kirchlichen und theologischen Entwickelungen von Schleiermacher an; so wie hingegen, was sich dem widersetzt, was auch nur die Gültigkeit und Macht der zu Tage tretenden Potenzen zu bezweifeln wagt, das ist eben damit

* Mit vorzüglicher Berücksichtigung der Schriften Baumgartens: „Die Nachtgesichte Sacharjas. Eine Prophetenstimme aus der Gegenwart. I—II. Braunschweig (Schwetschke) 1854—1858“, und: „Protestantische Warnung und Lehre wider die Gefahr einer Erneuerung alter Irrthümer in unserer mecklenburgischen Landeskirche. I—III. *Ibid.* 1857.“

gerichtet. Ein System liegt vor uns ausgebreitet, das, wie sehr es auch die Deckung mit dem der Reformation in Anspruch nimmt, doch wesentlich als ein neuer Most sich gibt, der die alten Schläuche zerreisst. Weiter charakterisirt sich dieses System selbst auf gedoppelte Weise, indem es theils vorzugsweise die Alttestamentlichen Grundverhältnisse ausbeutet, um das angebliche Normalverhältniss, welches die Kirche schon seit dem Anfange oder wenigstens seit dem Tode des Apostels Paulus schmerzlich vermisst hat, wiederherzustellen, theils vermöge einer innern Wahlverwandtschaft mit gewissen politischen Kräften und Strebungen in der Zeit, obwohl dies am allermeisten den trüben Ursprung des Ganzen sollte vermuthen lassen, eine bestimmte Kraft entwickelt, zu geschweigen der persönlichen Kräfte, die dabei interessirt sind, welche wir zum Theil als höchst achtungswerth anerkennen müssen. Endlich aber wird das Ganze als eine Schilderhebung nicht wider, sondern für die Lutherische Kirche ausgegeben, um sie in der Väter Spuren zurückzuführen, und dasjenige zu ergänzen, was diese entweder durch die Noth der Zeit oder durch Trübung des Blickes zu Stand und Wesen zu bringen unterlassen haben.

2. Lenken wir nun zuerst unseren Blick auf die Bewegungen auf kirchlichem Gebiete in unserer Zeit überhaupt, dann ist ja gewiss Manches, was uns für die Zukunft der Kirche (und zwar je mehr Zukunfts-Kirchen, von einem so, von einem Andern anders, construirt werden) besorgt machen könnte, wenn wir nicht die grosse Verheissung hätten, die den Felsengrund und den Fels selbst umfasst; es ist aber Nichts da, was uns fremd oder seltsam dünken könnte, wenn wir den Welt- und Kirchen-Charakter dieser Zeit im Ganzen und im Grossen erwägen. Denn sie gehört nicht zu den mittlern Zeiten, wie Bengel sie so treffend bezeichnet[1], sondern (wenn wir eines ebenso kühnen Ausdruckes uns bedienen dürfen) zu den Bruchzeiten. In solchen Zeiten da hat der Herr sich selbst niedergesetzt zu prüfen und zu schmelzen die Kinder Levi; da wird nicht nur das Gegenwärtige der schärfsten Kritik unterworfen (es muss seine wahre Gestalt zeigen, damit die Kinder Gottes, nach dem Worte des Herrn, „die Zeichen dieser Zeit" erkennen lernen), sondern auch des Voraufgegangenen Vieles wird in den Schmelztiegel geworfen. Und je mehr die Zeit sich naht, da der Herr selbst zu seinem Hause kommt, desto mehr thun sich nicht nur Secten und Rotten überhaupt auf (von An-

[1] Bengels Leben von Burck, S. 296.

fang an sollten diese die Gläubigen nicht befremden; d a stehet die Regel der ethischen Nothwendigkeit derselben mit Apostolischer Hand geschrieben: „auf dass die, so rechtschaffen sind, offenbar unter euch werden“, 1 Cor. 11, 19), sondern der Herr wird, wie derselbe Apostel uns kundthut, gerade in dieser Zeit der Bildung des grossen Abfalls (wie sie nun gewiss fast seit einem Jahrhundert heranreift [2]), denen, welche die Liebe zur Wahrheit nicht haben angenommen, dass sie selig würden, kräftige Irrthümer senden, dass sie glauben der Lüge (2 Thess. 2, 10. 11.). Diese ganze Erscheinung steht jetzt in wahrhafter Riesengrösse vor uns da; es erfüllet sich je mehr und mehr (obwohl was wir davon sehen, nur der Anfang dieser Trübsal seyn mag), dass die zauberischen und Lügenkräfte eine solche Macht und Ausdehnung gewinnen werden, „dass verführt werden in den Irrthum, wo es möglich wäre, auch die Auserwählten“. (Matth. 24, 24.) — Und wenn wir nur dieses beseufzen und beklagen müssten! Wenn nur die, welche der Herr vor Jahrhunderten mit hohen Zeichen und Wundern aus der Babylonischen Gefangenschaft errettet hat, wenn nur sie treu zusammenhielten, geschaart blieben um die eine Fahne, die doch stets zum Siege geführt hat, wenn nur sie stets kämpften mit denselben erprobten Waffen, übrigens aber, weil sie ja als Wächter auf der Zinne bestellt von Stunde zu Stunde ausrufen müssen, was über das Land kommt, sich gegenseitig ermahnten, warnten, stärkten, harreten sehend auf die Hand des Herrn, bis dass er uns gnädig werde (Ps. 126, 2.)! Nun aber geht dem wahren Streben nach Einigung der Kinder Gottes nicht blos die Carricatur desselben in der modernen Union, sondern eine so tiefe Zerklüftung im eigenen Lager zur Seite, dass schon die Feinde überall das Haupt erhebend sprechen: Sehet, da stürzt die eine Burg der Lutherischen Rechtgläubigkeit nach der andern! Uns aber, die wir still vor uns wandeln, über-

---

[2] Stumpf waren die Sinne der Knechte Gottes seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in keiner Weise. Nicht nur verstärkte sich das Studinm des grossen Sehers des N. Tst.'s und gewann neue sichere Stützen, sondern die ganze Geschichtsbetrachtung vertiefte sich, und das sociale, sittliche Leben ward erst auf eingehendere Weise in den Kreis der Zeichen der Zeit hineingenommen. Die köstlichsten Specimina davon findet man wohl in Bengels Reden über die Offenbarung (Nachlese zur 25—40. Rede) und in Barths Sammlung seiner *Apophtegmata*. (Süddeutsche Originalien I — II.) Als der Sturm, allerdings durch die erste französische Revolution, heraufbeschworen ward, sammelte sich dieses alles bei den Verborgnen und Stillen im Lande, und wenn unsre Zeit diesen Schatz bei weitem noch nicht gehoben hat, so ist das ein Zeichen mit, dass unsre Sinne in aller und jeder Beziehung noch geschärfter und geübter werden müssen.

genug beschäftigt mit der strengen Tagesarbeit und der Erkenntniss der Wege des Herrn in dieser Zeit, muss es oft dünken, als ob, wo solche Zerklüftung wirklich eintritt, wir an einem dunkeln Herbstabende bei machtvoll sich erhebendem Sturm durch den Wald gingen, und hier einen, dort einen andern hehren Baum niedergeschlagen, zerknickt sähen; der Trost wird uns wohl nicht verkümmert, denn er stehet nicht auf Menschen; aber doch beklagen wir die Zerklüftung, die wahrlich die Reformation nicht verschuldet hat.

3. Suchen wir ferner eine bestimmtere Umschau, fester begrenzte Umrisse der zunächst unsere evangelische Kirche, mit Verheissung einer vollkommneren Restitution und Zubereitung, durchkreuzenden Bewegungen zu gewinnen, so möchte das vors erste wohl klar seyn, dass alle diese aufgedrungenen Rettungs- und Heilungsversuche theils eine innere Verwandtschaft von der Wurzel aus haben, theils, je nachdem die Grundhebel, welche man in Anwendung bringen will, verschieden sind, sich kenntlich genug von einander sondern. Das Gemeinsame aller dieser Versuche ist ganz gewiss die falsche Unmittelbarkeit, wodurch man nicht nur mit einem Schlage alles zurechtbringen will[3], sondern auch die voraufgehende Entwickelung der Kirche als eine grossentheils abnorme fasst, und den gegenwärtigen Kampf derselben höchstens als eine schlechte, ja innerlich durchhöhlte Restitution gelten lassen will. Ein Druck, ein Griff, ein durchschlagender Gedanke soll alles und jedes sofort zu Stand und Wesen bringen; da soll, was höckericht ist, zur Ebene werden, da sollen Wasser hin und her fliessen in der Wüste und Ströme in den Gefilden. Eine Analogie, ein Anfang dazu von früherer Zeit her ist das Seufzen nach grossen Persönlichkeiten, nach Männern in Luthers Kraft und

[3] Es ist hier nicht nöthig, die im Anfange des Jahrhunderts (von Boll etwa bis Bretschneider) geltend gemachten Restitutionsvorschläge (wo man bald die fehlenden Lichter, bald die mangelhafte Kirchenmusik, bald die angeblich verknöcherte, dogmatisirte Predigersprache, bald die unzulängliche Unterstützung von Seiten des weltlichen Armes, und wer weiss was noch, als die capitalen Hemmnisse der Wiederherstellung bezeichnete) näher ins Auge zu fassen. Allein wir sind wahrlich nicht viel besser berathen, wenn man von einem ungeprüften und unbegrenzten Grundgedanken aus die Ordnungen der Kirche sammt und sonders, wie sie nun dastehen, wahrlich nicht blos als Schwächen oder falsche Concordate mit der Weltmacht, meint ohne weiteres (auf gut Carlstadt'sche Weise) abzubrechen das Recht erworben zu haben, oder wenn man, aufs Herz und die Lebensessenz der Kirche gehend, ihr Principien einzupflanzen trachtet, die sie von jeher verworfen, ja perhorrescirt hat.

Geist, als welche allein der Kirche helfen können; wobei man nur vergisst, dass, wenn es dem Herrn gut dünkt, da macht er das Würmlein selbst, den armen Haufen, zu einem scharfen neuen Dreschwagen (Jes. 41, 15), und auch Luther, der mächtige Dreschwagen, der Berge zerdrosch und zermalmte, war ja ein solches verachtetes Würmlein. Es muss, so schliesst man weiter, ein Grundfehler, frühe hineingekommen, später nicht oder nur unvollkommen zurückgedrängt, durch die Entwickelung der Kirche gehen; wer diesen erkannt hat, der hat die Heilung der Kirche zugleich erkannt. Ja, das ist der Jammer und die Noth, sagen die Einen, dass schon frühe der Begriff des lebendigen Wortes in der Kirche abhanden kam, dass man an die stumme Schrift wie an ein Orakel sich wandte, dass ein unleidlicher Zwang mit menschlichen Bekenntnissen sich aufthat, der endlich, durch gesteigerte Missbildung, weit entfernt durch die Reformation, nach ihrem Freiheits-Charakter, gehoben zu werden, in eine förmliche Symbololatrie und Knechtschaft unter dem Buchstaben ausschlug, während man das lebendige Taufbekenntniss und den Taufbund selbst geflissentlich in Schatten stellte. Tiefer, sagen die Andern, liegt der Schaden; die Gaben, die Aemter, die Kräfte, auf welchen ja, nach dem Apostel, der ganze Bau Gottes ruht und erst so den wirklichen Leib Christi darstellen kann, sie sind ja dahin, und so gross ist die Verarmung und Verdunkelung, dass man selbst von dem principiellen Amte (dem Apostolischen), welches mit den übrigen allein die Kirche erhalten kann, seit achtzehn Jahrhunderten nichts weiss, oder willkührliche Missgestalten an deren Stelle gesetzt hat; von da an also muss der Neubau beginnen, und gerade die Restitution jener Aemter, Gaben und Kräfte ist, was Gott seiner Kirche als Angebinde, als Waffenrüstung zum Kampf in der letzten Zeit ersehen und vermacht hat. Nicht so, sagen die Dritten, sondern wo die Macht in der Zeit ist, da liegt auch die Heilung verborgen; diese Macht ist aber keine andere als die Wissenschaft. Die wissenschaftlichen Kräfte in ihrer Primigenität, wie Deutschland sie von jeher gepflegt, namentlich aber in den zwei letzten Menschenaltern gross gezogen hat, müssen eingeleitet werden auf die erstorbene Kirche; ihr Leib muss so erneuert werden; aus dieser gesundmachenden Wurzel wird dann zugleich die wahre Emancipation hervorgehen. Dazu thut vor allem noth, dass man die früher tragenden und grundlegenden Gedanken, die alle an der Offenbarung in einem bestimmt abgegrenzten Sinne haften, entweder ganz aufgebe, oder durch eine geschickte Um-

schreibung des wesentlich Semitischen Charakters derselben in eine Japhetische, unserer Zeit vorbehaltene, „Enthüllung" ihnen die Spitzen abbreche; denn nur so kann die Offenbarung eine Offenbarung für unsere Zeit (*in usum elegantiorum hominum*) werden. — Wie ungleich nun auch Licht und Schatten in diesen sämmtlichen Restitutionsvorschlägen oder in der trüben Mischung vertheilt sind, die daraus sich erhebt, darin treffen sie wiederum, aufs Praktische hinsteuernd, alle zusammen, dass entweder das Verhältniss derselben zur Reformation ein höchst inadäquates, oder dass die Reformation selbst ihnen der grosse Anstossstein ist. Was man früher euphemistisch von einer Fortsetzung der Reformation sprach (wodurch man doch etwas ganz Anderes meinte, als was wir alle als nothwendige Lebensentwickelung auf dem gelegten Grunde mit Macht und Ernst fordern), das formulirt sich jetzt als eine stehende Klage über die Unangemessenheit derselben in vielen wesentlichen Punkten zur Lösung ihrer Aufgabe; ihr ökumenischer Charakter in der Entwickelung des Gottesreichs auf Erden wird gänzlich in Abrede gestellt; es muss eine neue Geschichte, und sollt's auch mit Blut seyn, geschrieben werden.

4. Irren würden wir aber, wenn wir die Baumgarten'sche Theologie (wie wir sie jetzt nennen werden, obwohl sie auf einen andern *status* des ganzen Systems hinweist), so viel Verwandtes sie auch, sei's mit den Grundtrieben, sei's mit den bestimmten Aussprachen über diese oder jene Lehrpunkte, aufweist, ohne weiteres auf eine dieser Erscheinungen zurückführen, denselben überhaupt als ein ergänzendes oder integrirendes Glied einreihen wollten. Sie steht mit einer gewissen Selbstständigkeit da; sie hat sich noch eine Kritik grade über diese Erscheinungen vorbehalten; sie nimmt auch mehr in den Umfang ihre Betrachtung auf, als die von jenen umschriebenen Kreise beschliessen; vielleicht ist sie auch bestimmt, eine noch energischere Krise auf dem Gebiet der Kirche wie des Staats hervorzurufen (denn ihre Grundsätze sind nicht blos politisch-gefärbte, sondern innerlich und wesentlich-politische). Die Aehnlichkeit mit den erwähnten Erscheinungen kann uns also hier bei weitem nicht allein leiten. Weder ist die Geltendmachung des „lebendigen Worts" und die Betrachtung des „Schriftworts" bei Baumgarten so angethan, dass sie mit der Grundtvig'schen, zur völligen Häresie gereiften [4], ohne die schreiendste Ungerech-

[4] Man vergleiche darüber die Abhandlung: „Die Grundtvigsche Theorie und die evangelisch-lutherische Kirche" (Zeitschrift für die

tigkeit zusammengestellt werden könnte. Noch ist die Anrufung „persönlicher Kräfte“ — obwohl man auch von Baumgarten'scher Seite lediglich mit unvermittelter Geistigkeit zu thun haben will und diese als das Schibboleth der Kirchenentwickelung in der Gegenwart aufstellt [5] — so gestaltet oder bestellt, dass dies System auf einzelnen bestimmten Punkten mit dem Irving'schen zusammenfiele; es ist zu keiner Aemter-Theorie fortgegangen; auch die Lehre von den Charismen ist keineswegs so scharf und präcis hier ausgebildet. Und von einer Umschreibung des Semitischen Offenbarungscharakters in ein schwärmerisch Japhetisches kann hier so wenig die Rede seyn, dass diese Theorie vielmehr eine Zurückführung auf Alttestamentliche Verhältnisse als den Gipfelpunkt und Schlussstein des Ganzen setzt. Was aber das Verhältniss zur Reformation betrifft, so will ja Baumgarten — abgesehen davon, dass er allerdings die Kritik derselben in vielen Hauptpunkten von sich weist und eine Missbildung in der Kirche behauptet, die auch die Reformation unvermögend war zu heben — wie er selbst angibt, höchstens die Missstände entfernen, die nicht sowohl aus der Reformation selbst, als aus einer Erstarrung derselben im Bewusstseyn entstanden, höchstens den Traum beseitigen (so stellt sich ihm nämlich die Sache), als ob die evangelische Kirche auf einem Entwickelungsgange in der Reformation ruhe, den Luther selbst nicht ohne vielfachen innern Kampf durchmachen musste.[6] Deshalb wären

Luther. Theologie 1857.), die nun allerdings schon in vieler Hinsicht einer Fortsetzung bedürftig ist. Denn wie die Secten überhaupt eine äusserst fruchtbare Propagationskraft in sich tragen, so kann das prolifike Princip innerhalb der einzelnen Secten nicht ruhen, bis dass es seinen Kreislauf durchgemacht hat. Neuerdings haben die Grundtvigianer Dr. Baumgarten ganz sich zu vindiciren versucht; nur das beklagen sie, dass er von Grundtvig nicht Unterricht empfangen, so wie, dass seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Wort und Schrift, Wort Gottes und heiliger Schrift bei weitem noch nicht radical genug sei. (S. Dänische Kirchenzeitung — das Grundtvig'sche Organ — 1858, Nr. 11. 12.).

[5] Dies reichlich ausgeführt, namentlich in der 2. und 3. Abtheilung der „Protestantischen Warnung.“

[6] In einer, zugleich durch einen grandiosen Druckfehler merkwürdigen Stelle der „Protestantischen Warnung“ (II, 57 f.) spottet D. Baumgarten derer, welche (wie es heissen soll) „den ältern Luther durch den jüngeren sich zu corrigiren vermessen;“ andern Orts hebt er namentlich aus, 'dass Luther auch in Beziehung auf die Fassung der Uebertragung des geistlichen Amts (nicht etwa der Grundkräfte desselben) in keinem lebendigen Entwickelungsrapport gestanden habe. Die Geschichte aber spottet dieser Behauptung; zu geschweigen des in Luther klar sich aufthuenden factischen Erweises solcher Entwickelung, so erkennt ja D. Baumg. mit uns, dass Luther in der That in sich die ganze voraufgehende säcularische

wir auch — wie sehr auch die Baumgarten'sche Richtung von dem Lehrfundamente wie von der entsprechenden Praxis unserer evangelischen Kirche abweicht — schlechterdings nicht berechtigt, das Wort des Apostels Johannes: „Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns" (1 Joh. 2, 19), hier sofort in Anwendung zu bringen; denn allerdings waren sie von uns, sind auch, wie wir zu Gott hoffen, noch von uns und würden es immer völliger wieder werden, wenn es uns gelänge, die Nebel, die vor ihrem Blick sich gelagert haben, zu zerstreuen; sie nehmen weiter die ganze Lutherische Kirchenentwickelung auf; sie wollen innerhalb der Lutherischen Kirche und für dieselbe reformiren. Sie werden mithin auch, als Männer von Geist und Gewissen, es ganz in des Geistes Ordnung finden, wenn die evangelische Kirche (und sei's auch in ihren geringsten Dienern), wo und wie sie sich verunglimpft oder ihre Interessen exponirt oder auf einen Weg angewiesen sieht, den sie unmöglich für den richtigen erkennt, wenn sie da freimüthig aufsteht und die Pflicht wahrnimmt, welche sie gleich sehr der Liebe und der Wahrheit schuldig ist. So und nicht anders ist bisher auch von Seiten der Kirche gegen einzelne Theile dieses Systems, namentlich aber gegen die Darstellung der Lehre von der Versöhnung (wiefern dieselbe, um der Schrift adäquat zu seyn, die stellvertretende Genugthuung festhalten muss, oder nicht) gestritten worden.[7]

5. Mit der Aufgabe einer Prüfung der Baumgarten'schen Theorie vom Standpunkte der evangelisch-lutherischen Kirche ist so zugleich die Art und Weise des hier hervortretenden Zeugnisses vorläufig bestimmt. Auf den näch-

Entwickelung recapitulirt habe; gerade der aber hatte einen solchen Kampf, wie den bezeichneten, zur nothwendigen Voraussetzung. Er ist der historische Gang, der so seine Ausprägung findet; selbst wo die Offenbarung sich ursprünglich in den Herzen pflanzte, lässt ja eine solche Succession die Klarheit (wie bei den Aposteln) nachweisen.

[7] Die Acten von der einen wie von der andern Seite liegen vor Augen und reden von selbst; auch ein reformirter Lehrer, Ebrard, hat für die *satisfactio vicaria* protestirt. Der grosse Theolog, der sich mit all seinem Gewicht auf die entgegengesetzte Seite stellt, hat doch zuletzt nur auf den vermeintlichen Mangel einer symbolischen Fixirung des betreffenden Lehrpunktes hingewiesen und denselben, wohl nicht mit Recht, mit Bengels Worten (in der Vorrede zum Gnomon): *Adhuc non ea Scripturae viguit experientia et intelligentia in ecclesia, quae in ipsa Scriptura offertur*, zu decken gesucht. So wäre die Frage eine offene und eine historische zugleich, was nach unserer Behauptung unmöglich ist eben wo es sich ums Mysterium des Kreuzes handelt. (S. Dr. J. C. K. v. Hofmanns Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren II (1857), S. 106).

sten Vorwurf der Baumgarten'schen Schriften meinen wir um so weniger eine eingehende Beziehung nehmen zu müssen, als „die Nachtgesichte Sacharjas", weit entfernt auf rein exegetischem Wege die Aufgabe zu vollenden, vielmehr das Exegetische überall als einen blossen Rahmen, als eine äusserliche Anhäkelung brauchen, um das, was in der Zeit sich kirchlich rührt und regt, zu würdigen (ein Sprechsaal gleichsam ist hier geöffnet für alles und jedes, was im Herzen und in der Lebensbetrachtung des Verf.'s sich bewegt), und die „protestantische Warnung" (in den vorliegenden drei Heften), obwohl sie allerdings seine Streitsache mit D. Kliefoth und einem grossen Theil der Meklenburgschen Geistlichkeit (über den Begriff der Kirchenordnung und was daran hängt) *in amplo* darreicht, doch wesentlich bestimmt ist, seine ganze theologische Ansicht zu schützen, und, wo möglich, ins Leben einzuführen[8]. — Bei der Beurtheilung der Baumgarten'schen Theologumenen sehen wir aber zuvörderst ab von der Persönlichkeit, die seine Aussprachen trägt (ohnehin hat er selbst im reichsten Masse dafür gesorgt, dass man sie nicht verkennen kann und kaum irre geht, wenn man ihn zu den Boanerges-Naturen rechnet, die gar zu leicht vergessen, wess Geistes Kinder sie sind); aber auch die Verwicklung dieser Schriften und der ganzen Lehrthätigkeit Baumgartens mit seiner Enthebung aus der Prüfungscommission und seiner Entfernung von der Universität können wir schlechterdings auch schon aus dem Grunde nicht berücksichtigen, weil selbst bei vorausgesetztem Mangel an kirchenordnungsmässigem Verfahren bei der Amtsenthebung (eine Voraussetzung, welche keineswegs durch frühere, wahrscheinlich antiquirte „Bestimmung"[9] als gegründet ange-

---

[8] Nur ausnahmsweise, bei Gelegenheit, haben wir uns auf andere Schriften D. Baumg.'s bezogen, weil die genannten nicht nur zuerst die ganze Bewegung in Strömung gesetzt, sondern auch wesentlich Alles umfassen, was die Theorie D. Baumg.'s constituirt.

[9] Die betreffende Bestimmung der Mecklenburgischen Kirchenordnung 1602 (1552) lautet so: „So ein Legent oder Professor in der Universität einen Artikel oder mehr anfechten und Spaltung machen wollte, soll er von der Universität erinnert werden, und so er nicht nachlässet, soll die Sache vor das Consistorium, und durch das Consistorium und Universität an die Landesherrschaft gelangen, die bedenken wird, ob eine Synodus zu halten sey, mit Erforderung der christlichen Prädicanten aus den Städten oder anderen Landen." Da indess die Synodalordnung, auch in der Form geistlicher Synoden, wohl längst nicht mehr in Activität steht, so muss die ständige kirchliche Behörde, welche zugleich die Spitze der Kirchenaufsicht bildet, an deren Stelle getreten zu seyn erachtet werden. Das Mecklenburgsche Landesconsistorium hat hier dasselbe gethan, was ein jedes an-

sehen werden mag) doch die Möglichkeit nicht in Abrede zu stellen ist, dass auch, wo jener Mangel wirklich sich herausstellte, die Amtsenthebung nach geschehener und dargelegter Consistorial-Untersuchung hinlänglich motivirt war. Wir müssen uns in dieser Beziehung um so mehr durchaus freien Raum vorbehalten, als wir (abgesehen davon, dass die Acten uns noch nicht vorgelegt sind) allerdings der, schon von anderer Seite her geäusserten [10], unvorgreiflichen Ansicht sind, dass wo Baumgarten (was ihm ja schwerlich entgehen konnte) die Incongruenz seiner Lehre mit vielen wichtigen symbolischen Bestimmungen in unserer Kirche wahrnahm, er einfach seiner Pflicht längst hätte Genüge thun sollen, auf das Amt, das eben auf jene Verpflichtung hin ihm übergeben war, freiwillig zu resigniren. — Wenn wir ferner (was man allerdings schon von vorn herein vermuthen konnte) zwar in der Gesammtheit der Baumgarten'schen Schriften eine Entwicklungsgeschichte auf theologischem Gebiet, aber zugleich ein grosses fortgehendes Krankheitssymptom, eine mit kräftigen Irrthümern verquickte Betrachtung sehen — so kann und darf dies uns jedoch im geringsten nicht abhalten, seinen theologischen Leistungen überhaupt, so wie seiner redlichen, offnen Gesinnung in jeder Beziehung gerecht zu werden. Wir haben uns herzlich über den Aufgang Baumgartens gefreut; sein grosses Talent für die Auslegung der heil. Schrift, die in seinen Arbeiten wallende Frische der Betrachtung, die oft überraschenden historischen Blicke (namentlich in der Auslegung der Apostelgeschichte) wurden vollständig von uns anerkannt. Und auch, wo wir, namentlich in seinen spätern Schriften, einer Betrachtung ihn unterliegen sahen, die ganz gewiss nimmermehr unsere evangelische Kirche bauen kann, war es zuvörderst der Schmerz über die verfehlte Richtung, welcher uns in Anspruch nahm. Auch jetzt aber, wo der Gegensatz gegen die Lehre unserer evangelischen Kirche, in der Fassung der Principien wie in wesentlichen Lehrstücken selbst, klar herausgetreten ist, werden wir zwar mit aller Entschiedenheit, aber zugleich mit der Bescheidenheit, die gewiss am allermeisten dem geziemt, der für die Sache der heiligen Kirche in die Schranken tritt, das Falsche wägen und das Rechte im Gegensatz dazu ins Licht setzen [11]. — Die Eintheilung unsrer Prüfung gibt die Sache

---

dere (wie z. B. das Sächsische) unter ähnlichen Verhältnissen gethan haben würde.

[10] Nämlich von Lic. Hollenberg in der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, März-Heft 1858."

[11] Eine Bescheidenheit, die von D. Baumgarten gegen seine Geg-

aber selbst an die Hand. Zuerst werden wir das Principielle erörtern, dann zu gewissen Hauptstücken der Lehre, soweit sie bis jetzt in Baumgarten's Schriften einen bestimmten Ausdruck gefunden haben, fortschreiten, und endlich das Praktische, den Weg überhaupt, welchen der Verf. bei seiner vermeintlichen Restitution der Kirche eingeschlagen, das Ziel zu welchem er theils gelangt ist, theils gelangen muss, zum Bewusstseyn bringen.

I. Die letzten Gründe der Gewissheit über göttliche und ewige Dinge. Grundbegriff der Offenbarung.

Ein jedes System, welches überhaupt mit den höchsten und ewigen Dingen umgeht, sei es, dass es sich dünkt, frei schwebend auf dem Gedanken allein ruhen zu können, oder dass es eine Schwerkraft annimmt, welche Gedanken und Thatsachen, die Gegenwart und die Zukunft trägt, muss sich über die letzten Gründe der Gewissheit aussprechen. Die Philosophie (abgesehen von der, welche sich selbst durchs Christenthum bindet) stehet bekanntlich auf jener Seite (auch der Realismus ist nur ein Streben nach Befreiung von dem *ἄπειρον* des Gedankens, obgleich er ja den rechten Weg dahin bezeichnet); mit der Religion (die nicht umsonst, einfallsweise, sondern im tiefsten christlichen, allein ausreichenden Sinne von Lactanz, von Augustin als die *„religatio ad Deum“* gefasst wird[12]) treten wir zu der letzteren Seite hinüber, die das höchste Thatsächliche (das Schöpferische und Erlösende) nicht nur als das Erste, sondern als das stets Sollicitirende und das in allen Fällen Bestimmende, Entscheidende setzt. Auch D. Baumgarten sah sich, zumal da er für eine von der früheren kirchlichen abweichenden Betrachtungsweise Aufmerksamkeit verlangt, genöthigt, seine Vorstellungen darüber zu präcisiren. Er thut es in einem feinen Vortrag (dem leider nur die Bündigkeit und Schlusskraft abgeht), wo er in den „Nachtgesichten Sacharjas“ zur Erörterung der Frage kommt, woher die absolute Gewissheit bei den Propheten stamme, dass sie des Herrn Wort redeten. Seine Grundgedanken darüber sind aber folgende.

---

ner (am allerwenigsten gegen D. Kliefoth und D. Krabbe) leider nicht stets inne gehalten worden ist.

[12] *Lactantii Institut. IV, 28: „Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero (de natura deor. II, 27) interpretatus est, a relegendo.“ Augustin. de quantitate animae, c. 36: „Est religio vera, qua se uni Deo anima, unde se peccato velut abruperat, religione religat.“* Es ist übrigens mit dem Worte *„religio“* gegangen wie mit dem anderen: *„symbolum“*; die tiefere Bedeutung derselben konnte das Christenthum erst aufschliessen.

„Worauf gründet es sich“, fragt D. Baumgarten, nachdem er die göttliche Gewissheit, welche die Reden der Propheten durchströmt, von dem heidnischen *afflatus numinis* als einer über den Kreis weltlicher Dinge sich nicht erhebenden Betrachtung zu unterscheiden sich bemüht hat,[13] „worauf gründet es sich, dass wir unzweifelhaft gewiss sind, es sei das Wort, welches uns aus der Gemeinschaft der Sünde und des Todes entnimmt und in die Gemeinschaft des göttlichen und ewigen Lebens hineinstellt, in der That und Wahrheit dessen Stimme, dem Sichtbares und Unsichtbares, Zeitliches und Ewiges gehören als dem alleinigen und unbeschränkten Herrn und Machthaber? Es müsste mit dieser Gewissheit in uns misslich stehen, wenn wir genöthigt wären, dieselbe von aussen, und wäre es auch durch noch so ehrwürdige und heilige Gründe, zu stützen und zu halten; denn wir würden dadurch nur verrathen, dass wir von dieser Gewissheit gar keine Ahnung hätten; wir würden bei den Uneingeweihten den weit genug verbreiteten Zweifel bestärken, mit einer solchen Gewissheit sei es überall nichts anders als Selbsttäuschung oder gar Betrug. Es muss uns zuerst die Voraussetzung feststehen, dass Gottes Selbstbezeugung ein unvertilgbarer Bestandtheil des menschlichen Denkens ist. (Ps. 14, 1.) So ist nun mit der dem menschlichen Denken fortwährend innehaftenden Gottesidee die Möglichkeit gegeben, dass wir, wann und wo Gott uns innerhalb der Zeit und der Welt begegnet, mit völliger Gewissheit erkennen können, dass er es ist und kein anderer. Diejenige Offenbarung nämlich werden wir mit unmittelbarer Zuversicht für eine Gottesoffenbarung zu halten haben, welcher die in uns ruhende Gottesidee als das genau entsprechende Echo antwortet. Indem wir so auf die ersten ursprünglichen Thatsachen des menschlichen Bewusstseyns geführt werden, so ist leicht zu erkennen, dass überall da, wo der ernstliche Wille ist, hierüber zur Klarheit und Gewissheit zu kommen, keine Fälschung und Täuschung obwalten könne. Wo nämlich durch diesen ernstlichen Willen eine solche Stille und Ruhe eingetreten ist, in welcher überall nur ein Selbstbewusstseyn, ein wirk-

[13] Nur leise werde hier darauf aufmerksam gemacht, dass diese Erklärungsweise höchst ungenügend ist. Nicht dass die Heiden sich über den Kreis der Betrachtung weltlicher Dinge nicht zu erheben vermochten, war der Grund der Missweisung ihrer sogenannten Propheten, sondern dass diese von dem Dämonischen im weitesten Sinne durchschwängert war — was bekanntlich die ältesten christlichen Apologeten oft und mit Recht geltend machten, und was von der Kirche festgehalten werden muss.

liches Beisichselberseyn des Menschen möglich ist, da wird auch mit untrüglicher Sicherheit erkannt werden können, ob das, was sich dem Menschen als göttlich darstellt, dieses ist oder nicht.“ (Nachtgesichte, I, 7. 9—10.)

D. Baumgarten spricht in dieser Gedankenentwickelung bald so, als ob vom ersten Strahl der Offenbarung, der in die Seele fällt, die Rede wäre, bald als ob es eigentlich von der Besiegelung dieser oder jener geoffenbarten Wahrheit sich handelte. So wie aber diese schiefen *lumina intellectus*, dieses unstete flüchtige Denken, unstreitig die Prüfung seiner Sätze erschwert, so müssen wir zuvörderst suchen, das, was einer jeden Sphäre gehört, aus einander zu legen. Es könnte sonst den Schein gewinnen, als ob wir Gottes Selbstbezeugung oder die uns innehaftende Gottesidee zu leugnen begehrten, während es im Gegentheil uns anliegen muss, jene in einem noch höheren Sinne als D. Baumg. zu affirmiren, und diese so anzuerkennen, wie die heil. Schrift selbst ihren Inhalt und Umfang beweist und feststellt. Denn so liegt nun die Sache nach der Lehre der heil. Schrift.

Dass die heil. Schrift des Alten und Neuen Testaments Alles, was von göttlichen und ewigen Wahrheiten sich auf das Heil der Sünder bezieht, nicht minder aber die darauf zielenden Veranstaltungen Gottes, seinen ganzen Reichsplan, Offenbarung (*ἀποκάλυψις*) im engsten Sinne nennt, ist ebenso klar und unwidersprechlich, als dass sie die Gesammtheit dieser Wahrheiten und Veranstaltungen der Fassungskraft des menschlichen Denkens entzieht, auf den ewigen Rathschluss Gottes zurückführt, unter welchem ja auch das ganze Leben des Menschen vom ersten Anfang desselben als eine Summe der unzählbaren göttlichen Gedanken befasst ist (Ps. 139, 14—18), so dass die Providenz selbst, namentlich aber das Vorherversehen und Herbeiführen des Heils, aus diesem ewigen Quell entspringt, in denselben mündet. Der constante Ausdruck dieses engsten Begriffs der Offenbarung ist ohne Zweifel das Alt- wie Neutestamentliche: „Gott redete, sprach“; das Unerforschbare dieser Gedanken und Rathschlüsse wird allein durchs Wort enthüllt; durch dasselbe wird allein „der ewige Bund“ („die gewissen Gnaden Davids“) fundirt, doch also, dass der sündige (auch in die Gnade aufgenommene) Mensch nie vergessen darf, dass Gottes Wege und Gedanken nicht unsere Wege und Gedanken, sondern so viel höher sind, als der Himmel ist über der Erde. (Jes. 55, 3. 8—9.) „Nachdem vor Zeiten“, heisst es in der Alles recapitulirenden Urkunde zu Anfang des Hebräerbriefes, „Gott manchmal und auf mancherlei Weise geredet

hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn" (Hebr. 1, 1. 2. Vgl. 2, 2: „ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος"). Unter diese Sphäre fallen also nicht blos die Selbstdarstellung Gottes (sei's auch durch Erscheinungen oder Gesichte, stets doch vom Worte, als dem Schlüssel aller Offenbarungen begleitet) an Mose und die Propheten, die Apostel und andere Freunde Gottes, so wie durch den Sohn und in dem Sohn (Joh. 14, 9), „dem Glanze seiner Herrlichkeit, dem Ebenbild seines Wesens, welcher alle Dinge trägt mit seinem kräftigen Wort" (Hebr. 1, 3), sondern alle Verheissungen betreffend das zukünftige Heil und die Epiphanie desselben in Christo (Tit. 3, 11. 1 Tim. 3, 16), nicht minder aber die *δικαιοκρισία Θεοῦ*, sofern sie auf „den Mann" gehet „in welchem er's beschlossen hat" (Ap.-Gesch. 17, 11), den von Gott verordneten Richter der Lebendigen und der Todten, welchem, als dem Sohne und dem Menschensohne, alles Gericht übergeben ist. (Ap.-Gesch. 10, 42. Joh. 5, 22. 27.) Dieses alles aber, weil es sich auf Gottes ewigen Rathschluss gründet, kann unmöglich der menschlichen Prüfung (in dem Sinne nämlich, als ob die Wesenheit, Wahrheit und Gotteswürdigkeit so feststände, oder nicht) unterliegen, sondern im Gegentheil die Offenbarung des Heils muss selbst eben durch göttliche Selbstbezeugung, die Bezeugung seines Geistes, in den Menschen eingehen. „Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde", spricht Jesus Christus, „dass du solches den Weisen und Klugen verborgen hast, und hast es den Unmündigen geoffenbaret." (Matth. 11, 25.) Und sein Apostel, der heil. Paulus: „Das kein Auge gesehen hat, und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben. Uns aber hat es Gott geoffenbaret durch seinen Geist." (1 Cor. 2, 9—10).[14] Die Heilsoffenbarung ist folglich, nach der Lehre der heil. Schrift, das ***principium πρώτως πρῶτον***, die ***ἀρχὴ ἀρχιτωτάτη***, die ***mensura sui et aliorum.***

Andererseits ist es ebenso klar und unzweifelhaft, dass die heil. Schrift den Umfang alles dessen, was der sündige Mensch überhaupt aus sich zu erkennen vermag (*τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ*, Röm. 1, 19. Bengel: ***notitudo Dei***), als Gegenstand des Offenbarens und Offenbarwerdens im weitern Sinne bezeichnet; ja sie nimmt so wenig Anstand, auch dieses als eine Selbstbezeugung Gottes zu charakterisiren, dass sie im Gegentheil dasselbe als eine göttliche Verkündigung und Rede charakterisirt. (Ps. 19, 2. 3.) Nur beschränkt sie dasselbe auf

[14] Das Citat aus Jes. 64, 3 geht, nach dem Contexte, beides auf das gegenwärtige und zukünftige Heil.

„Gottes ewige Macht und Gottheit“ (Röm. 1, 20), indem sie zugleich das Unentschuldbare des Menschen, wenn er den wahren Gott als Gott nicht erkennt, weil er des Dankes und Lobes Gottes vergisst und den eitlen Gedanken seines Herzens so wie seinem selbstsüchtigen Willen fröhnt, besonders accentuirt (Röm. 1, 21 ff.); weiterhin aber auf das Gewissen als das ethische Grundvermögen im Menschen (die Synteresis, wie einige Scholastiker nicht uneben dasselbe nannten), welches sie zugleich als ein in die Herzen eingeschriebenes Gesetz und als eine Stimme Gottes im Menschen (indem Gott der eigentliche *μάρτυς* ist, und die *συνείδησις* folglich eine *συμμαρτυρία* ist) betrachten lehrt. (Röm. 2, 14. 15.) Die „innehaftende Gottesidee“ wird mithin, sofern von ihrer Wirksamkeit, ihrer Kraft und dem darauf gegründeten Prüfungsrecht die Rede ist, auf diesem Gebiete ihren Platz behaupten; es ist grade dies, was der Apostel als ein *νοεῖν* bezeichnet, als ein Aufmerken und Innewerden des Geistes, der dieser göttlichen Offenbarung sich unterwirft, dieses Doppelzeugniss annimmt. Nach geschärftem Paulinischen Sprachgebrauch (damit wir auch dieses bemerken) wird die Offenbarung im erstern Sinne vorzugsweise als *ἀποκαλύπτειν, ἀποκάλυψις* bezeichnet[15], während letzteres als ein *φανεροῦν* gefasst wird.[16]

Das ist nun der Grundirrthum D. Baumgartens, dass er, eben durch die Annahme der Hinlänglichkeit der Gottesidee, die Heilsoffenbarung zu prüfen und zu besiegeln, diese beiden Gebiete schlechthin confundirt und folglich den eigenthümlichen Charakter der *medicinalis gratia* der Offenbarung im erstern Sinne verkennt oder doch bei Seite schiebt.

Weiterhin aber wird das in gleichem Grade Unschriftmässige und Unkirchliche der Baumgarten'schen Theorie sich aus Folgendem ergeben.

Wenn die heil. Schrift die Gottesidee, die potentielle Gotteserkenntniss (denn auch sie ist ja nicht vollständig gefriedigt im Menschen, wiewohl sie, gleich dem Gewissen, stets

---

[15] Ausser den obenangeführten Stellen vgl. 2 Thess. 2, 17. 1 Cor. 1, 7. Offenb. 1, 1 ff. Von der abgeleiteten Bedeutung, in welcher *ἀποκάλυψις* als Geistesgabe vorkommt (wie 1 Cor. 14, 30. 2 Cor. 12, 7), ist hier die Rede nicht.

[16] Obgleich *φανεροῦν* auch von der Offenbarung der persönlichen Gestalt, des persönlichen Wesens (Marc. 16, 12. 14. Joh. 21, 1. 14. Col. 3, 4), so wie von der Kundmachung der Offenbarungswahrheit (Joh. 17, 6. 2 Cor. 4, 2) gebraucht wird. Doch hat Bengel, und gewiss mit Recht, wo *φανεροῦν* und *ἀποκαλύπτειν* unterschieden werden, auf die grosse Akribie in der Wortgebung beim Apostel Paulus aufmerksam gemacht (*Gnomon* zu Röm. 2, 19: *„Magna proprietate hoc verbo usus est, ut supra ἀποκαλύπτω“*).

gegen ihn zeugen wird; sie zieht sich, wie Tertullian so schön sagt, auf die Gebiete der *„imperitia“*, der *„rudis, impolita, idiotica anima“* zurück)[17], auf das γνωστὸν τοῦ Θεοῦ und die dasselbe ausbreitende φανέρωσις beschränkt, so folgt mit Nothwendigkeit zuerst, dass die menschliche Susceptivität hinsichtlich der Heilsoffenbarung rein von der Macht und Herrlichkeit dieser Offenbarung selbst geweckt und gewirkt seyn muss. Nichts kann auch klarer in der heil. Schrift bezeugt seyn. Alle Propheten, alle Apostel (obwohl sie im Kreise der Offenbarung mit all ihrem Vermögen wurzelten) führen ihre Fähigkeit wie ihr Recht zum Reden in Gottes Namen auf die Offenbarung Gottes selbst zurück; es muss das Widerstrebende, das Unlautere, das Zweifelsvolle durch den mittelst göttlicher Offenbarung an sie kommenden bestimmten Beruf überwunden werden (Jes. 6, 1 ff. Jerem. 1, 4—10. 20, 7—9); der Herr muss ihren Blick öffnen für die Herrlichkeit des sich offenbarenden Gottes, des zukünftigen oder des erschienenen Heils. (Matth. 13, 17. Luc. 10, 23 f.) Nicht soll man aber denken, es beziehe sich dies blos auf die Uebermacht und Wucht des Offenbarungsstoffes, welcher den Propheten und Aposteln anvertraut ward. Die heil. Schrift ziehet das Susceptive im letzten Grunde auf den verborgenen Zug des Vaters zurück, ohne welchen Niemand zum Sohne kommen kann (Joh. 6, 44); das *θεοδίδακτον*, das schon in der Alttestamentlichen Weissagung als ein Gemeineigenthum der Gläubigen des Neuen Test.'s vindicirt wird, ist die erste Versiegelung desselben. (Joh. 6, 45. Jes. 54, 13. Jerem. 31, 33.) Die heil. Schrift eignet Gott dem heil. Geiste zu, die Herzen dem Glauben zu öffnen (Ap.-Gesch. 16, 14); sie setzt das Reden Gottes voraus, damit wir hören und unsre Seele lebe. (1 Sam. 3, 10. Jes. 55, 3). Sie kennt gar keine andere Zurüstung, als eben die, welche in der *gratia praeveniens* der Offenbarung liegt; am allerwenigsten kennt sie eine zu erwartende Congruenz mit den menschlichen Geistesvermögen. Alle, die zu Jesu in seines Fleisches Tagen kommen, kommen so und nicht anders; der Kampf, den sie, um zum Glauben zu gelangen, zu bestehen haben — und wenn es auch ein Kampf wie der der Cananäerin —, ist eben von jenem Zuge, von der Kraft des sich offenbarenden Gottes erfüllt; am allerwenigsten kann hier von einer Congruenz die Rede seyn, und grade da müsste man sie zunächst suchen. Sie kommen als hülfsbedürftige Sünder; das ist ihre ganze Kraft und Zurüstung. Ja, die heil. Schrift will keine Operation der mensch-

---

[17] *Tertullian. de testimonio animae, c. 1.*

lichen Geistesvermögen dieser Regel entzogen wissen; selbst ein Apostel bekennt: „Nicht dass wir tüchtig sind, von uns selber etwas zu denken als von uns selber, sondern dass wir tüchtig sind ist von Gott.“ (2 Cor 3, 5).[18] Auch die Susceptivität — das ist die Lehre der heil. Schrift — ist selbst im innersten Grunde gewirkt von dem Vater des Lichts, von welchem alle gute Gaben von oben herab kommen. „Es ist Gottes Werk“, spricht der Herr, „dass ihr glaubet an den, welchen er gesandt hat.“ (Joh. 6, 29.) Es ist nicht, wie D. Baumgarten meint, so, dass hier „ein Zusammenwirken der göttlichen Gnade und der menschlichen Empfänglichkeit“ zu setzen sei (Nachtges. I, 20); selbst die Möglichkeit der Synergie in irgend welchem rechten Sinne ist ein lauteres Gnadenwerk. Nie kann gebetsweise christlich gezeugt werden, als so wie Augustin bekennend zum Herrn flehte: „Es ruft dich mein Glaube an, Herr, den du mir selbst durch die Menschwerdung deines Sohnes, durch den Dienst des Predigtamts geschenkt hast. Sprich du zu meiner Seele: Ich bin deine Hülfe. (Ps. 35, 3); sprich es so, dass ich dich hören könne!“[19] So bleibt es wohl dabei, wie der Wandsbecker Bote in einem andern Gedankenzusammenhange die Sache ausdrückt: „Alle synthetischen Grundsätze fordern etwas Positives, einen Schlag an der Glocke, und wie dies in der Theologie von der Offenbarung herkommt, so kann es hier nur von der Erfahrung herkommen.“[20] Selbst das hergebrachte, von D. Baumgarten benutzte Gleichniss von der Mutterbrust (Nachtges. I, 12) spricht ja durchaus gegen seine Theorie und für die schriftmässige wie kirchliche Lehrdarstellung; denn der die Mutterbrust zur Mittheilung der Nahrung gebildet hat, derselbe Gott hat ja die Triebe des Säuglings erweckt. Nur unter dieser Voraussetzung kann auch das *Testimonium Spiritus Sancti*, auf welches D. Baumgarten weiterhin sich beruft (Nachtges. I, 16), seine Bedeutung erhalten und bewahren. Diese Mitzeugenschaft Gottes des Heiligen Geistes mit all ihrer Trostfülle, ihrem Friedenshauch, ihrer Kraft und Herrlichkeit kann nur da vernommen werden, wo die Offenbarung selbst als die alleinige Potenz gesetzt ist; Gott legitimirt sich hier als Gott; er selbst drückt seiner Of-

---

[18] Das *λογίζεσθαι* geht offenbar auf die Darstellung, die Beweise der geoffenbarten Wahrheit, welche eben des Lehrers wie des Apostels Tüchtigkeit ins Licht stellen.

[19] *Augustini Confessiones, I, 1. 5.*

[20] Brief M. Claudius' an F. H. Jacobi, zuerst mitgetheilt von W. Herbst in seiner von uns angezeigten Schrift: „M. Claudius, der Wandsbecker Bote“ (Gotha 1857), S. 300.

fenbarung das letzte, vollendende Siegel auf. Es ist die μονή des Vaters und des Sohnes bei den Gläubigen, gewirkt vom Heiligen Geiste, der bei uns ewiglich bleibet. (Joh. 14, 23. vgl. V. 16 ff. und 1 Joh. 3, 24.)

Allein gibt es denn überall kein inneres Verhältniss der Gläubigen zur Offenbarung, zumal da wir ja aufgefordert werden, mit erleuchteten Augen des Verständnisses zu erkennen, welches da sei die Hoffnung unseres Berufes (Eph. 1, 18.), ja nicht nur zu erkennen, was Gott uns dargeboten und geschenkt hat in seinem Sohne, sondern auch dasjenige zu prüfen, was innerhalb dieses Kreises mit dem Anspruch einer von Gott gewirkten Erleuchtung vor uns hintritt (1 Thess. 5, 21)? Ganz gewiss; aber dieses innere Verhältniss ist kein anderes, als das durch die Offenbarung gewirkte und durch den Glauben, wie er nach und nach zur *πληροφορία fidei* erwächst, bekräftigte, so dass wir verklärt werden in das Bild des Herrn von einer Klarheit zu der andern (2 Cor. 3, 18). Und der Weg dahin zu gelangen, die rechte Prüfung, „welches da sei der gute, der wohlgefällige und der vollkommene Gottes Wille“ (Röm. 12, 2), ist eben nur, wie der Apostel hier sagt, „die Erneuerung des Sinnes“, oder wie der Herr selbst es in den göttlich klaren Worten beschliesst: „So jemand will den Willen Dess thun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede.“ (Joh. 7, 17.) Wie das νοεῖν sich verhält zu den in einem gewissen Sinne redenden Werken der Schöpfung, so verhält sich diese geistliche νόησις im engsten Sinne zu der Offenbarung Gottes als einer *gratia medicinalis*.

Aber auch die Thatsache des Sündenfalls und der unvermeidlichen Folgen desselben, so wie der Charakter der Offenbarung überhaupt und namentlich die Signatur des Christenthums, wie es in die Welt trat und fort und fort in der Welt erhalten wird, bestätigt diese Betrachtung als die allein schriftmässige. Denn ist es nicht nur Kirchen- sondern Schriftlehre, dass „nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, d. h. dass sie alle von Mutterleibe an voller böser Lust und Neigung, und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können“ (Augsb. Conf. Art. 2), so versteht sich ja wohl von selbst, dass die wiederaufrichtende und wiedergebärende Gnade eben daran ihre Natur und ihr Wesen darlegen muss, dass die Offenbarung auf allen Stadien zusammt der Kraft derselben den Menschen zu erleuchten und zu einem Kinde Gottes zu machen lediglich Gottes Werk sei. Auf allen Stadien aber kündet sich die Offenbarung so

an, dass sie nicht auf menschlichen Gedanken besteht, oder die menschlichen Wege geht, sondern gerade in Widerspruch mit aller Menschen Gedanken Gottes Wege als des Königs der Ehren uns enthüllt: die Regel stehet geschrieben Jes. 55, 7. 8. Wir möchten dies (wenn man überhaupt hier eine bildliche Bezeichnung zulassen will) das permanente Kreuzeszeichen der Offenbarung nennen, das sich von dem Protevangelium an von des Weibes Samen, der der Schlange den Kopf zertreten sollte, bis zur Epiphanie Christi hin und zu seiner zweiten Parusie erstreckt. Was aber die ursprüngliche so wie die constante Signatur des Christenthums betrifft, so hat ja der Apostel Paulus uns selbst die alle Zeitläufte erhellende Fackel aufgesteckt, indem er spricht: „Wir aber predigen den gekreuzigten Christum, den Griechen eine Thorheit und den Juden ein Aergerniss“, und die „göttliche Thorheit und Schwachheit“ der Weisheit und Stärke der Menschen gegenüberstellt. (1 Cor. 1, 23—25.) Es ist aber beides klar, sowohl dass diese μωρία allen Lehren des Christenthums, einem unauslöschlichen Gepräge gleich, aufgedrückt ist (weshalb sie auch überall als „Geheimnisse“ uns entgegengetreten), als dass die Rechtfertigung der göttlichen Weisheit von ihren Kindern (Luc. 7, 35) eben darauf beruht, dass sie dieses Grundgepräge erkannt haben und demselben als dem rechten Leitsterne des Heils unverrückt folgen.

Wir stehen mit der so entwickelten Schriftlehre von den letzten Gründen der Gewissheit über göttliche und ewige Dinge, was die Aussprache der Kirche betrifft, grossentheils auf neutralem Boden. Zwar, wäre es unsere Aufgabe zu zeigen, wie diese Lehre und diese Betrachtung des Offenbarungsprincips in der Kirche sich ausgebildet und über abweichende Auffassungen den Sieg behalten hat, so würden wir nicht nur auf Manches, was bei den abgetrennten Kirchenparteien vorkommt und namentlich die Majestät des göttlichen Worts antastet[21], sondern vor allem auf die Zurüstungslehre der Griechischen Kirche (die jedoch, nach unserer Ueberzeugung, obwohl sie ein Moment hervorhebt, das sich schwerlich mit dem genuinen Offenbarungsprincip in vollkommenen Einklang bringen lässt, doch im Ganzen die Grundbegriffe der

[21] Hieher gehört, um auf ein naheliegendes Exempel hinzuweisen, die Art und Weise, wie in der Herrnhutischen Gemeinde die heil. Schrift als Offenbarungswort aufgefasst wird. Mit Recht hat Bengel den Brüdern vorgehalten, dass die Majestät des göttlichen Worts nicht etwa „ein taubes: „„Es ist mir so, meine Seele sagt mirs““ zulässt, sondern das feste Stehen auf dem Machtwort der Propheten: „„So spricht der Herr““ fordert.“ S. Bengels Abriss der Brüdergemeinde, S. 9. 25. 32 und ö.

Offenbarung nicht vitiirt hat und anderwärts Ersatz für die angedeutete Missweisung darbietet) unsere Aufmerksamkeit richten müssen. So aber wird es genügen, daran zu erinnern, was die evangelisch-lutherische Kirche ohne Abweichung hierüber gelehrt hat. Und wenn wir uns in dieser Beziehung auf einen der letzten grossen Lutherischen Dogmatiker gegen Ende des 17. Jahrhunderts allein berufen, so wird man uns nicht missverstehen, indem derselbe in der That mit so grosser Klarheit als Bündigkeit den Sinn und die constante Lehre unsrer Kirche über diesen Punkt ausgedrückt hat. Es ist Quenstedt, welcher in seiner „*Theologia didactico-polemica*“ in diesen Worten alles fest und rund zusammengefasst hat: „*Theologiae totiusque religionis Christianae μόνον καὶ οἰκεῖον, **unicum, proprium, adaequatum et ordinarium** cognoscendi principium est **divina revelatio**, sacris literis comprehensa; sive, quod idem est, **sola S. Scriptura canonica** est principium Theologiae incomplexum.*“ [22] Mit dieser Position steht und fällt unsere Kirchenlehre über diesen Punkt; die entsprechende Negativa ergibt sich von selbst.

Wenn wir mithin jene Baumgarten'sche, durch alle seine Schriften hindurch sich ziehende Auffassung als eine Folge schwerer principieller Missweisung bezeichnen, so haben wir gewiss das Allergeringste gesagt. In demselben Grade als die Susceptivität zu einem selbstständigen, lediglich auf der allgemeinen Gottesidee basirenden, Factor des Offenbarungsbegriffs gemacht wird, tritt die Offenbarung ihre Selbstständigkeit an dieselbe ab. Denn davon wird unstreitig die Lehre von der heil. Schrift als der Offenbarungsurkunde, ihrem Charakter und ihrer Wirksamkeit in letzter Instanz abhängen; die Werthgebung des Thatsächlichen der Offenbarung und der daraus resultirenden Lehre (des Objectiven) so wie des menschlichen Verhaltens dazu (des Subjectiven) wird davon sich bestimmen lassen müssen; das Schwergewicht wird überall auf die Persönlichkeit und Individualität fallen, während im andern Falle bei aller anerkannten Geltung derselben (welche ja durch das Ziel der geoffenbarten Wahrheiten, durch die seligmachende Kraft des Evangeliums, genugsam bewahrt und gesichert ist) das Gemeinschaftliche, das eben in der Universalität des Christenthums enthalten ist, zu seinem Rechte kommen muss; es wird aber auch die Christologie, die Lehre von der Person, dem Werke und dem Reich Christi ihre Färbung dadurch empfangen, und die Heilslehren überhaupt, nicht nur nach ihrem Zusammenhang, son-

---

[22] Quenstedt *Theologia didactico-polemica, Pars I, cap. 3, sect. 2.*

dern auch nach ihrem wirklichen Inhalt eine höchst bedenkliche Modification erleiden müssen. Das alles wird sich uns bei weiterer Entwickelung und Prüfung der Baumgartenschen Theorie ganz klar herausstellen.

II. Das Offenbarungs-Schema. Israel und die Völker. Die Christenheit.

1. Dass die Offenbarung ein bestimmtes Zeitschema, göttliche Perioden und Entwicklungszeiten hat, ist ebenso klar und festgegründet, als dass mit derselben die Ewigkeit in die Zeit herabgestiegen. So sind „die Zeiten" in Gottes Rathschluss befasset und gegründet. Das ist die Geschichte des Reiches Gottes, die Kundmachung der göttlichen Oekonomie im weitesten Sinne, die da reichet vom Morgen bis zum Abend und am Abende selbst das Gericht über die Ersten und die Letzten enthüllet. (Matth. 20, 11—16.) Wie bei der Schöpfung in sechs Tagen „die Zeiten" anheben und nach den Kategorien der Zahl und des Masses die Form aller Dinge sich bestimmt, so haben „die Zeiten" für die Geschichte der Offenbarung und die in derselben begriffene Heilsökonomie die grösste Bedeutung. „Gott", heisst es beim Propheten Daniel, „ändert Zeit und Stunde; er offenbart was tief und verborgen ist; er weiss, was in Finsterniss liegt; denn bei ihm ist eitel Licht." (Dan. 2, 21. 22). Das Licht aber, das Alles erleuchtet, ist das Wort der Offenbarung. Und zwar sind die göttlichen Ein- und Abschnitte der Zeiten, wo wir diesem Lichte folgen, ebenso erkennbar als das Ziel derselben; denn am Anfange wie am Ende derselben stehet der Sohn Gottes, das Wort, das im Anfange war, der Erwählte im eminenten, einzigen Sinne, Jesus Christus (Matth. 12, 18); derselbe, der die Zeiten gesetzt hat, ohne welchen nichts gemacht, was gemacht ist, der Erste und der Letzte, das A und das O, derselbe erkläret und erfüllet sie. Mit dem Begriff der Offenbarung geht der Begriff der Erwählung und der Fülle der Zeiten[23] auf; in-

[23] Dunkel ist und bleibt uns, was D. Baumgarten mit dem Einspruche gemeint hat, das *πλήρωμα τῶν καιρῶν* (Eph. 1, 10. *πλ. τοῦ χρόνου* Gal. 4, 4) sei nicht etwa blos „die Summe der Jahre, welche vorherbestimmt war zur Erscheinung Christi," sondern „der Inbegriff der dahinlaufenden Zeit." (Prot. Warn. III, 177.) Vielmehr hätte er sagen müssen, dieses *πλήρωμα τ. κ.* ist gesetzt, obgleich in einem verschiedenen Sinne und Umfange in der ersten wie in der zweiten Erscheinung Christi, der Offenbarung des Menschensohnes vom Himmel, und wie dort die erste *ἀνακεφαλαίωσυς τῶν πάντων ἐν Χριστῷ*, so ist hier die zweite Alles abschliessende gegeben (1 Cor. 15, 24 ff.), weshalb auch der Apostel den ganzen Neutestamentlichen

nerhalb derselben sind wie die Einzelnen so die Völker begriffen. Mit dem schärfsten, unauslöschlichen Gepräge sind so wie die vor- und nachsündfluthlichen Zeiten, so die Völkerstämme und Völker, deren Grenzen Gott selbst gesetzt hat, ausgeprägt. Allmählig aber scheint sich das Gebiet der Heilsoffenbarung zu verengern; wie vor der Sündfluth alles Fleisch seinen Weg verderbt hatte, so waren die Geschlechter der Menschen nach derselben in solchen Eigenwillen und solches Eigenthun versunken (1 Mos. 11), dass Gott der Herr nach seinem Rathschlusse aus allen Völkern ein Volk erwählete, das seine Offenbarung, die Offenbarung der Wahrheit und des Heils, bewahren und fortpflanzen sollte. Die Ursprünge „Israels und der Völker" im Verhältniss zum Heil und zur Heilsoffenbarung sind damit gegeben; zugleich aber empfangen „die Zeiten" eine neue Offenbarungs-Bestimmung, indem Alles von göttlichen Veranstaltungen sich zuvörderst auf jenen Mittelpunkt hinlenkt, der ganze Himmel der Offenbarung sich hier gleichsam niedersenkt, während Gott „die Völker, die Heiden alle" ihre eigenen Wege wandeln liess. (Ap.-Gesch. 14, 16.)

2. Hier, bei diesem Grundeinschnitte, bleibt nun auch D. Baumgarten sinnend stehen; er versucht zu zeigen, dass gerade in der bezeichneten Zeit „die letzte sichere Spur des Gedächtnisses der Gottesgemeinschaft, welche ursprünglich zwischen Gott und dem Menschengeschlecht in dem Stande der Unschuld gewesen war..; in dieser grossen Zeitwende der Menschheitsgeschichte hat Gott (heisst es weiter) einen Menschen besonders genommen und ihn aus der das ganze Menschengeschlecht umfassenden Verderbtheit herausgestellt, um aus diesem Auserwählten ein Volk zu schaffen und zu bereiten, welches nicht in der Weise der Heidenvölker sich von den Geistern und Göttern dieser Welt bestimmen liesse, sondern keinen andern Gott kennete und anbetete, als den Gott Himmels und der Erden." (Nachtges. I, 13.) Man kann gewisse Ausdrücke in dieser Darstellung der Erwählung Abrahams und (aus seinen Lenden) Israels beanstanden (namentlich würde ein besonnener Forscher kaum gesagt haben, dass „hier das Gebiet der ursprünglichen und unmittelbaren Offenbarung zu suchen sei", und ebenso wenig, dass „die göttliche Offenbarung, indem sie sich eines

---

Aeon als „τὰ τέλη τῶν αἰώνων" bezeichnet. (1 Cor. 10, 11.) Dass aber eine volle Zahl der Jahre gesetzt ist auch von der ersten bis zur zweiten Offenbarung Jesu Christi, hat ja vor allen der gotterleuchtete Seher des neuen Bundes gerade durch die Zeitumfassung aller Momente klar und unzweideutig ausgedrückt.

Volks und seiner gesammten Entwickelungsgeschichte bemächtigte, eben hierin ihre vollständige irdische und menschliche Verwirklichung gefunden;" Nachtges. 1, 14); dennoch aber müssen wir freudig zugestehen, dass der Grund selbst mit der heil. Schrift wohl gelegt ist, und dass es sich nun weiter nur darum handelt, was auf diesem wahren und richtigen Grunde gebaut wird; ja auch das müssen wir hinzufügen, dass grade die Liebe, womit D. Baumgarten in die Erwählung und die darauf beruhende Geschichte Israels eingegangen ist, ihn manche Blicke hat thun lassen, die voller Beachtung werth sich zeigen. In der That, die Dignität Israels in der Geschichte der göttlichen Oekonomie kann nicht zu hoch angeschlagen werden, wenn wir dem Massstabe und der Würdigung der heil. Schrift stracks folgen, und nicht menschlichen Träumereien oder selbstwilliger Auffassung, um irgend einem Lieblingsgedanken Raum zu schaffen, uns hingeben. Das Volk, von welchem des Herrn Mund selbst gesprochen, dass er dasselbe zum Volke des Eigenthums aus allen Völkern, die auf Erden sind, und zum Erbe erwählet (5 Mos. 7, 6. 14, 2. Ps. 33, 12. 47, 5. 135, 4. 144, 15); dass Gott ist in Juda bekannt, sein Name herrlich in Israel, zu Salem sein Gezelt und seine Wohnung zu Zion (Ps. 76, 2. 3); dass diese, welche so berufen und auserwählt sind, von Gott selbst im Leibe getragen werden, dass sie ihm in der Mutter liegen (Jes. 46, 1); dass der überflüssige Trost des Herrn eben darauf sich gründet, dass, die der Gerechtigkeit nachjagen, anschauen den Fels, davon sie gehauen, der Brunnen Gruft, daraus sie gegraben (Jes. 51, 1. 2) — das Volk in der That ist, wie die heil. Schrift auch spricht, das erstgeborne Volk der Erwählung. (2 Mos. 4, 22. Jerem. 31, 9.) Wer will hier weiter fragen? wer Gottes Wort nach menschlichem Verstande richten oder zu leugnen sich erkühnen? Allein die Erwählung Israels in diesem prominenten Sinne wird auch im Gegensatz zu den Völkern eben so scharf und präcis bezeichnet. „Er zeigt", heisst es, „Jakob sein Wort, Israel seine Sitten und Rechte; so thut er keinen Heiden und lässet sie wissen seine Rechte." (Ps. 147, 19. 20.) Und dass gleichsam Nichts fehlen sollte, so hat ja der Herr Christus, der Erfüller der Zeiten, den Fortgang des offenbarenden Lichts in diesem Volke bis zu seiner Epiphanie mit bezeichnend, selbst das vollendende göttliche Siegel aufgedrückt, indem er zum Samaritischen Weibe spricht: „Das Heil kommt von den Juden." (Joh. 4, 22.)

3. So weit werden gewiss alle evangelische Christen mit D. Baumgarten gehen können; und wie wünschten wir,

dass wir im Zeugniss wie im Kampf noch weiter mit ihm gehen könnten! Leider aber ist das, was er auf diesem Grunde gebaut, so wie die Art und Weise, wie er diese mit Gottes Wort versiegelten Haupt- und Grundsätze entwickelt, keineswegs dem Grunde angemessen, deckt sich nicht mit demselben. Eine nähere Prüfung wird zeigen, dass er eines Theils den Begriff der Erwählung ungebührlich verengt, und andererseits, eben als Folge davon, den Begriff der freien Gnade geschwächt und verdunkelt hat. Denn so liegt es nun mit dem Begriffe der Erwählung in diesem Sinne (welche wohl und scharf zu unterscheiden ist von der Erwählung zum ewigen Leben, dem *προορισμὸς*, Röm. 8, 30. Eph. 1, 5., der *praedestinatio et electio, quae ingreditur intuitum meriti Christi* — oder wie der Verfasser der Schrift „*de praedestinatione Dei*“ den Unterschied beider sehr treffend bezeichnet: die *praedestinatio alligationis* im Gegensatz zur *praedestinatio conditionis*[24]), dass allerdings auch diese Erwählung von Seiten Gottes eine absolute ist (denn „Gott bleibt treu, auch wo wir nicht glauben, er kann sich nicht leugnen“ 2 Tim. 2, 13., und „Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht reuen“, Röm. 11, 29), aber zugleich eine im höchsten Grad freie und in ihrer effectiven Gestalt bedingt durch den Gehorsam und die Frucht der Erwählten. Nichts kann auch klarer in der heil. Schrift bezeugt seyn. Nicht aufs Factische (die Verwerfung der Juden und die Annahme der Heiden) brauchen wir hier hinzuweisen, sondern in den engsten Alttestamentlichen Grenzen zuerst uns haltend, kann es ja Niemanden verborgen seyn, dass gerade wo die Erwählung Israels am energischsten betont wird, da stehet die potentielle Verwerfung daneben, wo sie nicht gehorchen, nicht bleiben in dem Bunde, den der Herr mit den Vätern aufgerichtet: Moses nimmt Himmel und Erde zu Zeugen über Israel, legt ihnen Segen und Fluch vor, damit sie das Leben erwähleten (5 Mos. 29, 20 ff. 30, 17 ff.); denn die Erwählung ist eben im Bunde Gottes gefasst und ausgedrückt. So stehet bei den Propheten der unfruchtbare Weinberg, der Heerlinge statt Trauben brachte, als ein Zeichen der bedingten Erwählung, welches der Herr selbst erfüllen wird. (Jes. 5, 1—7.) Und selbst der Trost der Propheten, wenn das Volk wieder von Herzen sich zum Herrn bekehret, kann sich nur realisiren als eine Wiedererwählung (Jes. 14, 1. Zach. 1, 17), die doch gleichfalls in dem so eben entwickelten Sinne

[24] *De praedestinatione Dei libellus ignoti autoris, c. 2; Augustini Opera X, 1677* (Neueste Benedictinerausg).

eine *bedingte* ist, damit die freie Gnade überall bleibe, und mit der Gerechtigkeit des Höchsten sich verherrliche.[25]

4. Auf dem Grunde dieser unzweifelhaften Lehre der heil. Schrift hat D. *Baumgarten* einen guten Theil von Holz, Heu und Stoppeln aufgeführt. Ihm ist Israel nicht blos das ersterwählte Volk, sondern die alleinige normale Nationalität auf heiligem Grunde (Nachtges. I, 285. Prot. Warn. III, 175), und damit Niemand den Sinn verfehle, wird ausdrücklich behauptet, Israel sei bestimmt „*das erlösende und heiligende Haupt für alle Völker* zu werden.“ (Nachtges. I, 171.)[26] Damit ist dem Volke Israels *als Volk eine heilsmittlerische Stellung* zugewiesen; es ist demselben aufgelegt, was es nicht tragen *kann* und nach Gottes Rath nicht tragen *soll*. Denn nur Einer, der gerechte Knecht Gottes, welcher unsere Sünde trug, nur er ist dieses erlösende und heiligende Haupt, und gerade da seine Seele arbeitete und er den letzten Kampf bestand, war keiner unter allen Völkern mit ihm; er trat die Kelter des Zornes Gottes allein. Mit jener Ansicht — es ist ja fort und fort der bewegende Grund seines Zeugnisses —, müssten wir sagen, hat D. *Baumgarten* der heil. Schrift ins Angesicht geschlagen, wenn wir nicht das als Entschuldigung wollen gelten lassen, dass die Liebe zu Israel sein Auge geblendet hat. Denn alle Prärogative, welche die heil. Schrift mit Paulus Munde — da, wo der Apostel in Traurigkeit und Schmerz über des Israelitischen Volks Verstockung wie aufgelöst ist — in *den* Worten befasst: dass „Israel gehöre die Kindschaft, und die Herrlichkeit, und der Bund, und das Gesetz, und der Gottesdienst, und die Verheissung“ (Röm. 9, 4 f.), müssen sich doch in dem *Einen* vollenden (und das ist gewiss „*τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου*“), „*ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ*“ (Röm. 3, 2); denn eben in diesem Betrautseyn mit den göttlichen Offenbarungen ist alle *δόξα* von der Väter Zeit, von des Glaubensvaters Abrahams Zeit an, beschlossen; die höchste Spitze derselben ist ja gewiss, dass „Gott geredet hat mit Mose, wie ein Mann mit seinem Freunde.“ (4 Mos. 12, 6—8.) Nicht um Israels willen, nicht dass es diesen oder jenen Vorzug hatte vor andern Völkern (die Vorzüge alle wur-

[25] Dass das Neue Test. dieses Grundverhältniss ebenso bestimmt, zeigt nicht nur das Zünglein auf der Wage Röm. 11, 21—24, sondern ebenso klar die Drohungen und Ermahnungen des Herrn in den Sendschreiben in der Apokalypse (2, 5. 10. 16—26. 3, 5. 12. 18 f.).

[26] Von den unendlichen Variationen, unter welchen diese Gedanken (wie auch andere) in D. Baumgartens Schriften, nach seiner äusserst prolixen und diffusen Redeweise, wiederkehren, werden wir mit Fug und Recht absehen können.

den ja erst geschaffen durch dieses Verhältniss des offenbarenden Gottes zum Volke und zu seinen Stammvätern, so wie sie nur durch Treue erhalten werden können), sondern um der göttlichen Veranstaltungen, um des Rathschlusses Gottes willen ward dieses Volk aus und vor den andern erwählet. Der Apostel kennt keine ausschliessliche Erwählung, noch stellt er der freien Gnade Gottes das Geringste in den Weg; auch wo wir zur Zeugenwolke in Israel aufzublicken ermahnt werden, und ihr Glaube gepriesen wird als der Sieg, welcher die Welt überwunden hat, ist es Jesus und kein Anderer, der der Anfänger und Vollender des Glaubens ist. (Hebr. 11. 12, 1. 2.) Der Apostel weiss, wo er die Heilsbeschaffung und Heilsvermittelung, die Erlösung und die Heiligung uns darlegt, keinen Unterschied unter den Völkern; Juden und Heiden sind vor seinem Blick allzumal Sünder (Röm. 3, 23); kein Mensch, kein Volk, kein Engel, nichts Gegenwärtiges und nichts Zukünftiges kommt hier in Betracht gegen die überschwengliche Liebe dess, der für uns gestorben und auferweckt ist, und uns bei Gott vertritt (Röm. 8, 34 ff.). Das alles sind freilich Katechismuslehren, aber sie sind voll Kraft und Leben und Salz, und es gilt, dass das Salz nicht dumm werde; denn wozu ist es sonst nütze? (Matth. 5, 13.) Ein Israelitischer Katholicismus (*sit venia verbo*) ist hier, auf dem Heilsgebiete im engsten Sinne, ebenso verwerflich wie der Römische, beide aus derselben faulen Wurzel (der Menschen- und Volksvergötterung) entsprungen.

5. Wie nun aber D. Baumgarten Israel zum erlösenden und heiligenden Haupt für die Völker hinaufgeschraubt hat (welches auch schlechterdings nicht in der von ihm angeführten Stelle 5 Mos. 28, 13 irgend einen Anhalt findet[27]), so musste die Geschichte Israels bei ihm in ein ganz anderes Licht gestellt werden, als wozu uns die Offenbarungsurkunde, die heil. Schrift, berechtigt. Er sieht hier einen vollständig gebahnten Weg vor sich, und doch ist es mehr als fraglich, ob die, welche ihm hier vorgeleuchtet, die Charakterismen billigen würden, die er zur Darstellung bringt. Man achte aber wohl darauf, welchen Weg D. Baumgarten hier einschlägt; denn das Unevangelische drängt sich hier fast noch energischer, als bei der Werthgebung des ersterwählten Volks,

[27] Zur Enervirung der Baumgartenschen Missdeutung (Prot. Warn. III, 175) wird es genug seyn die Stelle selbst anzusehen, die im letzten Gliede eben das Hypothetische klar ausdrückt, und dann die Entwickelung der von Gott gesetzten Bedingtheit, die Sammlung der Flüche bis zur Sterbedrüse und zum ehernen Himmel herab (5 Mos. 28, 15 ff.), sich zu vergegenwärtigen.

hervor. Zuvörderst also lehrt er, dass Israel, wenn seine Bestimmung erreicht werden sollte, so wie der Herr in die völlige Gleichheit mit menschlichem Stand und Wesen eingegangen, gleichermassen den Heidenvölkern habe gleichgemacht werden müssen in Allem, nur dass es (durch die Wiederaufrichtung und Sammlung nach dem Exile) eine Auferstehung aus dem Grabe feierte, „wodurch die ersterbenden, begrabenen Nationen einen göttlichen Hoffnungsgrund für ihre eigene Befreiung von den Banden des Todes und der Naturverderbtheit finden könnten." (Nachtges. I, 271 f. 282.) Er lehrt ferner, dass, „weil die Geschichte Israels angelegt sei auf die Herbeiführung einer centralen Stellung eines Individuums zum Menschengeschlechte", so sei (grade durch den Ablauf und die Entwickelung der Geschichte des Israelitischen Volks) „diese organische Zusammenfassung angebahnt"; es stelle die Israelitische Geschichte eigentlich eine Reihe von Versuchen dar, um das dreifache Amt Christi in einer Person herauszustellen; es ergebe sich aber ebenso klar, dass „im ganzen Bereich dieser Geschichte das Ereigniss nicht zu finden sei, durch welches der ersten Menschen Fall wiederhergestellt werden könnte"; denn „die vornehmsten Träger der Amtsfunctionen (die Propheten wie die Könige und Hohenpriester Israels) haben sich gegen die Ordnung des Amts selber vergangen." (Nachtges. I, 273 f.) D. Baumgarten lehrt (unter diesen Voraussetzungen gewiss nur consequent), dass „es einen zweifachen Abschluss der Geschichte Israels gebe, nach der Aussenseite in der Alttestamentlichen Zeit und nach der Innenseite in der Neutestamentlichen Zeit" (Nachtges. I, 288); in dem Neuen Test. wiederhole sich folglich ebenso ein Kreislauf wie im Alten Test. (Nachtges. I, 275); überall sei anzuerkennen, dass das Neue im Neuen Test. wesentlich nur die geistige Recapitulation der Alttestamentlichen Geschichte sei, wohin nicht nur die Zwölfzahl der Apostel, als „der zwölf Patriarchen des neuen Israels", sondern überhaupt die hervorspringenden Neutestamentlichen Geschichtsverhältnisse zu zählen seien. (Protest. Warn. II, 7 ff. Nachtges. I, 283.)[28]

[28] In dieselbe Gedankenreihe gehört auch die excentrische Behauptung hinein, dass „der Apostel Paulus das ganze Volk Israel in seine Persönlichkeit aufgenommen und dadurch in den Stand gesetzt worden sei, die Geschichte Israels in Neutestamentlichem Sinne nicht blos fortzuführen, sondern auch zum Abschluss zu bringen" (Nachtges. I, 285) — welche Behauptung, als blosses Corollar, füglich von uns unberücksichtigt bleibt. Der Schimmer des Genialen ohne einen soliden Grund substantieller Gedanken, die im Worte Gottes münden, ist überhaupt eine gefährliche Sache.

— Wer, vom Lichte des Evangeliums beleuchtet, sieht aber nicht hier beim ersten Blick, dass damit eigentlich Nichts gethan ist, als die ganzen Neutestamentlichen Grundverhältnisse und zugleich die Grundthatsachen des Neuen Test.'s ins Alte Test. hineinzulegen, damit diesem der universale, grundnormirende Charakter zugesprochen, jenes aber zu einem zwischeneingeschobenen Gliede in der göttlichen Oekonomie, mithin zu einer blossen Fortsetzung der Geschichte Israels herabgesetzt werde, obwohl Israel selbst klar und unzweideutig „den neuen Bund Gottes mit seinem Volke“ (Jerem. 31, 31. Jes. 43, 19) wahrlich nicht blos als eine Fortsetzung des alten bezeichnet, obwohl der an der Spitze stehet, der nicht nur zuletzt Alles neu machen wird (Offenb. 21, 5), sondern der in der That durch seine erste Erscheinung ein Neues auf Erden schuf — wie ja der Apostel mit zusammenfassender Bündigkeit, hauptsächlich zwar in Beziehung auf das neue Leben, die neue Creatur, aber gewiss zugleich mit Rücksicht auf die ewige Wurzel desselben, es ausspricht: „Das Alte ist vergangen, es ist alles neu worden“ (2 Cor. 5, 17), und der Verfasser des Hebräerbriefs, jeden Einspruch verlegend, den Gegensatz kategorisch aufdeckt mit den Worten: „Indem er (Jerem. 31, 34) sagt: „ein Neues“, macht er das Erste alt.“ (Hebr. 8, 13.) Der Hoffnungsgrund aber für die Völker wie für alle Menschen ist wahrlich nicht „die Auferstehung Israels von den Todten“ — wie wunderbar und herrlich sie auch seyn möge, wie denn der Prophet sie vergleicht mit dem Thau des grünen Grases (Jes. 26, 19) —, sondern die Auferstehung Jesu Christi, des hochgelobeten Sohnes Gottes von den Todten, durch welche „wir wiedergeboren sind zu einer lebendigen Hoffnung.“ (1 Petr. 1, 3.) Unerträglich ferner — auch abgesehen davon, dass das Königthum in Israel ja ein inadäquates Verhältniss zu der theokratischen Grundverfassung desselben und ein Hinüberschwanken auf die Seite der Völker, der Heiden, in sich schliesst (5 Mos. 17, 14 f. 1 Sam. 8, 7. 10. 20), und dass, was von prophetischem und hohenpriesterlichem Amte in Israel sich herausstellt, nicht berechnet ist auf einen Versuch, den Eingebornen darzustellen, sondern darauf, die selige Vorherverkündigung desselben ins Licht zu stellen —, wird gewiss jeder evangelische Christ sagen, ist das Figment von einer Vorconstruction der Aemter Christi und einem Experimentiren mit denselben, welche der Herr allein durch sein Wort, durch sein Blut, durch seine δόξα herausstellen konnte und herausgestellt hat. Der Traum aber von einer blossen Fortsetzung der Israelitischen Geschichte als dem Substan-

tiellen des Neuen Test.'s richtet sich schon dadurch, dass hier der Bund Gottes uns gegeben ist mit allen Völkern, mit allen Stämmen, Geschlechtern und Zungen (Offenb. 7, 9. 14, 6), so dass hier kein Jude noch Grieche, kein Knecht noch Freier, kein Mann noch Weib, sondern allzumal Einer in Christo (Gal. 3, 28): wo die Umfassung, die Gottes Rathschluss offenbart, eine andere ist, da wird auch die Geschichtsentwickelung eine andere seyn; die gegentheilige Annahme ist eine unwürdige Spielerei[29]. Uebrigens ist und bleibt ja die wahre Dignität und die grosse, unermessliche Bedeutung der Geschichte Israels nach Neutestamentlichem Standpunkt auf doppelte Weise bewahrt, einmal durch die volle Anerkennung des Substantiellen, worauf die Offenbarung Gottes zu den Vätern beruht (das da bleiben muss, wie der Herr spricht, mit jedem kleinsten Buchstaben und Titel vom Gesetze, bis dass Himmel und Erde zergehe; Matth. 5, 18), dann aber durch die Erleuchtung der ethischen Momente in der Geschichte Israels, welche durch die Betrachtung der Typen und Vorbilder nach Apostolischer Darstellung gegeben ist; wobei wiederum festzuhalten, dass Alles, was auf die Berufung, Sammlung und Leitung des ersterwählten Volks sich bezieht, durch jene exemplarische Anwendung nicht aufgehoben, sondern in eine höhere Ordnung aufgenommen ist für uns, „auf welche das Ende der Welt gekommen ist." (1 Cor. 10, 1—11.) Die wahre Typik nach Apostolischer Anweisung und Lehre ist schon eine hinlängliche Auflösung der Baumgarten'schen Betrachtung. Von einem solchen Eingefleischtseyn des Logos in die Geschichte Israels, wie Baumgarten lehrt, weiss die heil. Schrift nichts; es ist kein Laut davon in derselben; die πνευματικὴ πέτρα, welche ist Christus (1 Cor. 10, 4), ist eben ein geistiger Fels.

6. Wie nun aber D. Baumgarten das *Theatrum aeternae providentiae* in Israel so aufgefasst hat, dass die freie Gnade dadurch verkürzt wird, so musste eine dem ganz entsprechende Betrachtung der Heidenvölker und ihres Verhältnisses zum Jüdischen Volk in der Reihe seiner Schriften sich aufthun. Es ist ihm die Heidenkirche (wenn wir einmal das so gestempelte Wort gebrauchen) ein Unrecht gegen Israel; er

[29] Wo der Apostel Paulus von „Juden" als einer fortgesetzten *propago* spricht, da bezeichnet er den Neutestamentlichen Grundcharakter mit Hinblick zugleich auf die Glaubensväter in Israel, wie Röm. 2, 29: ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος. Wohl mochte daher Luther sagen: „Die heilige Christenheit, und wir auch, und alle, die dem Wort der Apostel glauben und ihre Jünger sind, heissen Israel." Vorrede über das 38—39. Cap. Ezechiels; Werke VI, 1410.

murret, wie der ältere Sohn im Evangelio gegen die Güte des Vaters, weil dieser sich des jüngern verlornen Sohns erbarmete. Von dem Uebersehen, und zwar dem göttlichen Uebersehen, der Zeiten der Unwissenheit (Ap.-Gesch. 17, 30) — welche zugleich eine *restitutio in integrum* — weiss er so gut wie nichts; d. h. es kommt in seiner Geschichtsconstruction bei weitem nicht zur gehörigen Anerkennung. Was er nämlich an der Heidenkirche desiderirt, ist der Mangel einer geheiligten Nationalität, welche allein Israel zustehe; denn (und gerade in diesem Worte gipfelt vielleicht seine Betrachtung dieses Verhältnisses) „in der Heidenwelt ist keine Gott wohlgefällige Gestalt nationalen Lebens vorhanden; vielmehr fallen innerhalb dieses Gebietes Gemeinde- und Staatswesen mit dem Götzendienst, Volksthum und Heidenthum zusammen.“ (Nachtsges. I, 421 f.) Das ist aber im tiefsten Sinn ein Mangel der Erwählung, obgleich D. Baumgarten diesen präcisen Ausdruck allerdings vermieden hat. Es kann nun auch die Existenz der Heidenkirche wesentlich nur als ein Retardirendes, Beengendes gelten; die Frommen in derselben sind gedrückt und gepeinigt durch ihre Berührung mit dem heidnischen Wesen in den Volks- und Staatsordnungen. (Nachtges. I, 268.)[30] Nicht dabei aber kann es bleiben, dass hier ein Minus vorwaltet, es gewinnt dasselbe auch einen positiven Ausdruck, indem D. Baumgarten schliesslich die Behauptung hinzufügt: „die Heidenvölker haben sich an die Stelle der wiederhergestellten Nationalität Israels gesetzt und für dieses gar keinen Raum mehr in der Welt übrig gelassen“; es „habe sich die Heidenkirche so der Selbstklugheit, der Ueberhebung, des Hochmuths im höchsten Grade schuldig gemacht.“ (Nachtges. I, 124.) So werden nun alle die Momente, unter welchen die heil. Schrift die Berufung und Erwählung der Heiden zusammenfasst, bei Seite geschoben, oder kommen wenigstens schlechterdings nicht zu ihrem Rechte, werden in ein ungünstiges, zweifelhaftes Licht gestellt. Und doch, wie gewaltig und klar accentuirt die heil. Schrift diese Momente, fasst sie alle zusammen! Schon im A. Test. sind ja „die Völker“ eine unabtrennbare Appertinenz des Messias (1 Mos. 49, 10); es ist sein eigenster Beruf, „viele Heiden zu besprengen“ (Jes. 52, 15), „das Recht unter die Heiden

---

[30] Die Worte hier lauten so: „Dessen dürfen wir gewiss seyn, dass die Kirche sich nicht vor falschen und wie wir wissen höchst gefährlichen Verbindungen ihres Bereiches mit der natürlichen und verderbten Basis der heidnischen Nationalitäten und Territorien bewahren kann und wird... Darin erfährt die Kirche eben ihre stärksten und verderblichsten Hemmungen in jedem Augenblick.“

zu bringen" (Jes. 42, 1); „vom Aufgange zum Niedergange soll sein Name heilig werden unter den Heiden" (Mal. 1, 11.). Es ist vor Gott ein Geringes, dass der Messias „sein Knecht sei, die Stämme Jakobs aufzurichten und das Verwahrlosete in Israel wieder zu bringen," im Vergleich mit dem andern Theile seines Berufes, wodurch er „zum Licht der Heiden gemacht, dass er sei das Heil Gottes bis an der Welt Ende." (Jes. 49, 6.) Das Licht der Weissagung kann sich ohne die Aufnahme der Heiden ins Reich Gottes nicht vollenden. Sie sind des gläubigen Israels Schmuck und herrlichster Erwerb (Ps. 86, 9. Jes. 60. 3—5.). Allmählig bildet sich, im Gegensatz zu dem ersterwählten Volke, der Grund einer zweiten Erwählung, der Erwählung der Völker aus. „Ich will das mein Volk heissen," spricht der Herr beim Propheten, „das nicht mein Volk war, und das meine Liebe, die nicht meine Liebe war" (Hos. 9, 23. Röm. 9, 25); es ist gleichsam das Volk im Volk, „das Volk, das geboren werden soll." (Ps. 22, 32. 102, 19.)[31] Der prophetischen Hoffnung, der Weissagung in Israel, entspricht vollkommen die Lehre des Neuen Test.'s von diesem Verhältniss; die prophetischen Stellen selbst werden hier ins Licht der Erfüllung gestellt (z. B. Matth. 13, 14. 15.); überall ist nur die Rede von einer vollkommenen, wahren Erwählung an Israels Statt, das das Mass der Sünden der Väter voll machte, das auch die letzte lockende Friedensstimme des Erlösers nicht hören wollte (Matth. 23, 37), das den Herrn der Herrlichkeit kreuzigte; das Reich Gottes ward von Israel genommen und den Heiden gegeben, die seine Früchte bringen. (Matth. 21, 43.) Deshalb werden auch alle Prädikate, die Israel als Gottes ersterwähltem Volk eigneten, nach göttlicher Vollmacht auf die Christenheit (aus Heiden und Juden) übertragen. Jene sind „das Volk des Eigenthums"; diese sind „berufen zum herrlichen Eigenthum unsers Herrn Jesu Christi" (2 Thess. 2, 14). Denn der Herr „reinigte sich selbst ein Volk zum Eigenthum, das fleissig wäre zu guten Werken." (Tit. 2, 14.) Jene sind ein durch Gottes Gnade erwähltes Volk; diese sind „das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das Volk des Eigenthums." (1 Petr. 2, 9.) Jenen wird das Erbe zugesprochen; diese sollen als „Miterben und miteingeleibet" anerkannt seyn. (Eph. 3, 6.) Wie die Erwählung Israels von Gottes Seite eine ewige ist, in seinem ewigen Rathschlusse befasset, so nicht minder die Erwählung der Christenheit aus Juden und Heiden. (Eph. 1, 4. 2 Thess. 2,

[31] Es ist einfach das Volk des Neuen Testaments, auf welches der Psalmist hier hinzeigt, wie schon das vollendet Messianische beider angeführten Psalmen ausser Zweifel stellt.

13). Wenn D. Baumgarten behauptet, es sei unter den Heiden, die sich zum Herrn bekehren, keine geheiligte Nationalität, so spricht hingegen das Neue Test.: sie sind alle geheiliget durch die Wurzel, welche eben die Wurzel Davids ist (Offenb. 5, 5. Röm. 15, 12), sie sind „alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christo Jesu.“ (Gal. 3, 26.) Wenn weiter Dr. Baumgarten die Sache so darstellt, als ob eine Scheidewand dennoch bestände, so lehrt die heilige Schrift hingegen, dass „die Heiden, die früher ohne Christus, ausser der Bürgerschaft Israels und fremd von den Testamenten der Verheissung, ja ohne Gott in der Welt waren, nun nahe geworden sind durch das Blut Christi; denn er ist unser Friede, der aus Beiden Eins gemacht und hat abgebrochen den Zaun, der dazwischen war.“ (Eph. 2, 12—14.) Von einem Minus auf der Seite der Heidenkirche kann um so weniger die Rede seyn, als Christus uns ja vor Gott zu Allem gemacht ist, was zum seligen Leben gehört, nämlich zur Weisheit und zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung (1 Cor. 1, 30); wir müssten sonst in die Grube fahren ohne Licht von Gottes Angesicht, ohne das Licht, das in die Gräber hineinleuchtet; denn das ist ja unsere Aufgabe, dass wir unsern Beruf und unsere Erwählung fest machen. (2 Petr. 1, 10.)

Dass Dr. Baumgarten dieser Schriftkritik über seine Ansicht zuletzt Recht geben wird, können wir nicht bezweifeln; einstweilen aber muss es uns feststehen, dass seine Darstellung der Oekonomie Gottes mit den Völkern einerseits eine excessive Ueberspannung und andererseits eine Herabsetzung und Deteriorirung des von Gott aus freier Gnade Geschenkten an den Tag legt, gegen welche die heil. Schrift den ernsthaftesten Protest einlegt. Uebrigens kann ja die ganze Baumgarten'sche hier entwickelte Ansicht (die zuvörderst eine massgebende Bedeutung für die Christologie haben muss) erst bei der Darstellung der Eschatologie sich vollenden; wir werden da die vollkommene Frucht derselben sehen und damit eben die Prüfung derselben abschliessen.

III. Die Offenbarungsvehikel. Gottes Wort. Die heilige Schrift.

1. D. Baumgarten hebt seine Rede über die Offenbarungs-Vehikel (wir nehmen hier das allgemeinste, centrale, welches die übrigen umkleidet, erleuchtet, durchdringt, zuerst vor unsere Betrachtung) mit einer begeisterten Lobrede auf die heil. Schrift an; mit ebenso tief gefühlten, als in entsprechende Form gekleideten Ausdrücken spricht er sich über ihre hohe Bedeutung für Vergangenheit, Gegenwart

und Zukunft aus. Die heil. Schrift gilt ihm als „das Denkmal, welches Gott zur Bekundung des thatsächlichen Zusammenhangs des neuen Lebens im Menschen mit dem ganzen Lebensgebiete, in welchem er seine Offenbarung ursprünglich und unmittelbar gewirkt, gestiftet hat.“ (Nachtges. I, 16.) Es ist dieselbe — so äussert er sich ferner — zwar „ein unscheinbares Heiligthum, dennoch ist es unter allen Heiligthümern, die Gott auf Erden geschaffen hat, das einzig übriggebliebene; das geringe verachtete Buch ist in der That der heilige Gral, auf welchen die Mystik der altdeutschen Sage gedeutet hat.“ [32] Man erkennt dies auch an der Wirksamkeit der Worte der heil. Schrift; „eine niederbeugende göttliche Fülle und Majestät“ ist hier ausgebreitet; „das Schriftwort, je mehr man es prüft und durchforscht, desto herrlicher und gewisser weist es sich als das reine unverfälschte Gepräge des heiligen und ewigen Gottesgeistes aus; die Seele fühlt sich dadurch selig getröstet, göttlich angehaucht.“ (Nachtges. I, 17. 18.) — Aber auch im Fortgange der Betrachtung, wo solche Elemente mit Macht sich hervordrängen, bei welchen unmöglich jener Standpunkt seine Integrität bewahren kann, bleibt dem Dr. Baumgarten doch ein Stachel im Gewissen, den er nicht ganz abschütteln kann; er erinnert sich gleichsam selbst an dasjenige, wobei er hätte stehen und bleiben sollen. Nicht nur betont er noch das Schriftprincip als „unbestritten protestantisch“ (Prot. Warn. III, 1); nicht nur liegt ihm viel daran, „mit Nachdruck auf das Schriftprincip unserer Concordienformel aufmerksam zu machen“ (Prot. Warn. I, 22), nicht nur spricht er der Schrift „Untrüglichkeit“ zu und bezeichnet sie als „die letzte, einzig entscheidende Autorität“ (Prot. Warn. I, 32. 37), sondern auch ihre Wirkungen erkennt er vollständig an („nur durch dieselbe“, heisst es, „werden wir säulenhaft, indem wir mit ihr eins werden und zusammenwachsen“; Prot. Warn. II, 144); noch zuletzt nennt er das Neue Test. „ein unvergleichliches Wunderwerk des heil. Geistes.“ (Prot. Warn. III, 195.) Ja, es ist gewiss, nirgends bei D. Baumgarten hat die erste Liebe so

[32] Sofern mit diesem Wort auf die wirkliche Bedeutung der altdeutschen Sage vom heiligen Gral hingewiesen werden sollte, wäre ja zu bevorworten, dass jene vielmehr in dem Geheimniss des Sacraments (als worauf ja schon die reale Symbolik des Gefässes uns führt) und der lebenschaffenden, lebensverjüngenden Kraft desselben zu suchen ist — was vom trefflichen C. F. Göschel in seiner Schrift: „Die Sage von Parzival und vom Gral nach Wolfram von Eschenbach (1855)“ überzeugend, mit reicher Gelehrsamkeit dargethan ist. Vgl. den Artikel Gral in „Herzogs Real-Encyclopädie, V“ von derselben Hand.

nachgehalten; und doch sind auch hier von Anfang an die auflösenden Kräfte, wie wir sie haben kennen lernen, der Betrachtung eingeimpft und eingeleibt; doch gilt ihm wesentlich alle Wirksamkeit der heil. Schrift nur als ein „Wiedererkennen desjenigen, was sich als der Geist unsers eignen höhern Lebens bezeugt“ (Nachtges. I, 16); doch ist ihm bei aller prädicirten Kraft der Schrift dieselbe hauptsächlich nur ein *μνημόσυνον*; was sie ja freilich auch ist, doch im Sinne des göttlichen Erinnerns, der Stiftung eines Denkmals der Wunder Gottes. Doch sieht er sich gleichsam gezwungen, sein eignes freudiges Ja in ein ebenso kategorisches Nein umzustellen; was ihm früher als ein Weltärgerniss galt (wie die ganze Gestalt der heil. Schrift), das wird ihm nun ein Aergerniss, das er selbst nimmt; er zerpflückt thatsächlich die Kränze und wirft sie in den Staub hin, meinend, er habe sie nur befruchtet und wieder lebendig gemacht, da sie welk waren. Er will beides, die eine und die andere Betrachtung, krampfhaft festhalten und vermag es nicht. Wie leicht wird hier die Selbsttäuschung, als ob man noch stehe auf dem Grunde, den man verlassen hat, und wie leicht kann diese Selbsttäuschung eine geflissentliche werden! Dieses zu zeigen wird unsere Aufgabe in dem gegenwärtigen Abschnitte seyn, wobei wir zugleich eine grosse historische Complication vor uns haben, auf welche Dr. Baumgarten auch eingegangen ist. Wir werden dieselbe recht zu entwirren suchen, damit unsre Aufmerksamkeit auch so wach erhalten und unsere Prüfung sicher geleitet werde.

2. Zuvörderst war es ja unvermeidlich, dass die Betrachtung der heil. Schrift afficirt werden musste durch die hier hervortretende Werthgebung Israels und der daran geknüpften Geschichte desselben. Israel ist ja D. Baumgarten nicht nur das ersterwählte, heilige, sondern das heilvermittelnde Volk: für eine Neutestamentliche Schrift ist folglich in dieser Theorie ebenso wenig Platz als für ein Neutestamentliches Volk. Die heil. Schrift in ihrer Gesammtumfassung wird weithin „Schrift Israels“, als „das Denkmal der vollendeten Vergangenheit Israels“; es wird derselben „eine sacramentliche Bedeutung für die Heidenvölker“ zugesprochen; sie fasst sich als „die Selbstmittheilung des heiligen Gottesvolkes an die Heidenkirche für ihren Entwickelungsgang durch die Zeiten und Reiche der Welt“; „Israel theilt hier seine Geschichte und Gewordenheit immerdar in äusserlicher und sichtbarer Weise mit, um die Welt für seine (Israels) zukünftige Herrlichkeit und Offenbarung empfänglich zu machen und zu bereiten.“ (Nacht-

ges. I, 269. 288.) Man könnte meinen, es sei dies eine katachrestische Formel, es lassen sich auch so die Offenbarungsmomente in ihrer Integrität erhalten — allein so wie der Herr Christus den neuen vollendenden Offenbarungs-Aeon herausstellt, so auch das Neutestamentliche Zeugniss, es sei mündlich oder schriftlich, als ein für sich integrirendes und selbst die Fülle für Israel herbeiführendes, nach welcher D. Baumgartens Herz sich streckt und sehnt. War Jesus, wie schon die Propheten des Alten Test.'s so klar bezeuget, zum „Licht der Heiden" gesetzt, so musste dieses Licht eben auch im gesammten Zeugenthum durchbrechen, wie ja der Apostel Paulus den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium nach der Amtsseite hin als das Verhältniss zwischen einer „überschwenglichen" und „vergehenden Klarheit" fasst, und hierin den Grundbegriff des Neutestamentlichen Amtes uns erkennen lässt. (2 Cor. 3, 7 ff.) Mit andern Worten: Die Neutestamentliche Oekonomie bedingt den Charakter der Neutestamentlichen Schrift. Jenes Verwischen des Neutestamentlichen Charakters für die Neutestamentliche Schrift alterirt wenigstens *per consequentiam* in vielen Hauptstücken den Inhalt der letztern; auch das für Israel und die Heidenkirche Gemeinsame kommt so nicht zu seinem Recht; denn grade von der letztern, dem Neutestamentlichen Volk, in dessen Herzen Gott sein Gesetz schreibt, soll das erstere es empfangen. Die Erfüllung müsste sich, wenn D. Baumgartens Annahme gelten sollte, wesentlich auf Israel beschränken, während das Neue Test. mit einer Weissagung endigt, die beides, Israel und die Heiden, umfasst. — Allein D. Baumgarten kann auch hiebei nicht stehen bleiben; je mehr es den Anschein gewinnen könnte, als ob eben in diesem Glanze die Schrift selbst als Schrift weit über die Grenzen eines Denkmals der Wege Gottes erhoben werden möchte, und je mehr dieses doch dem zuletzt treibenden Principe bei D. Baumgarten, der unvermittelten Geistigkeit widerstrebt, desto mehr musste er darauf bedacht seyn, in die Entstehung der heil. Schrift als solcher bewegende Momente hineinzulegen, die den Schein des unmittelbaren Verhältnisses zwischen Schrift und Gottes Wort zerstörten. Er thut dies in einer teleologischen Betrachtung, worin er die bedingte Nothwendigkeit des Niederschreibens der Offenbarung darzulegen sich bestrebt. Und — merkwürdig genug — fällt hier das motivirende Licht auf eine solche Weise auf Israel hinein, die den Charakter desselben als Trägers der Offenbarung, wenn es sich wirklich so verhielte, in Schatten stellen müsste. Nachdem nämlich D. Baumgar-

ten erinnert hat, dass „alle Culturvölker die Summe der Gedanken, welche sich in einem Volksgebiete ausgewirkt haben, der Schrift anvertraut, und diese für die Zukunft der Menschheit bestimmten Denkmäler ihres Geistes und ihrer Geschichte mit dem Stempel der Verehrung anerkannt" (Nachtges. I, 288)[33], wird jene Nothwendigkeit zuerst, was Israel betrifft, in „dem Selbstbewusstseyn von der Unmacht gesucht, die grossen Worte Gottes in sich aufzunehmen, wie es sich gebührt, und demnächst fortzupflanzen und auszuwirken bis an die Enden der Erde." (Nachtges. I, 289.) Auf der Seite des Neuen Test's wird dann weiter — nach der Bevorwortung, deren Falschheit wir schon erkannten, „es sei dieses nur für die in der neueren Zeit vollendete Geschichte Israels anzuerkennen" — jene Nothwendigkeit mit eben so leichter Mühe construirt. „Es habe zwar", heisst es, „das Schriftthum mit Christo ein Ende[34]; es sei an die Stelle des-

[33] Abgesehen davon, dass auch durch diesen Ausspruch der Grundstandpunkt D. Baumg.'s hindurchleuchtet, wonach das Volksthum an und für sich als das zuerst und zuletzt Bewegende sich kundgibt, so ist gegen obige Fassung noch ein Anderes geltend zu machen. Denn ein weit Ursprünglicheres, als das Streben der Völker sich zu verewigen, liegt hier zu Grunde: ein näheres Anschliessen — wenn wir so sagen dürfen — an die, freilich dunkle und verwirrte, Erinnerung der primitiven Offenbarung. Deshalb begegnen uns bei allen Culturvölkern grade die Göttersagen und die entsprechenden Hymnen als die ältesten Aus- nnd Ansprachen, die selbst die Nachbildungen derselben in Schrift aus späterer Zeit uns als das Ursprüngliche erkennen lassen. Erst im heroischen Zeitalter tritt jenes Motiv als das weit überwiegende hervor, während das erstere zwar nicht ganz zurücktritt, aber doch mehr und mehr der schaltenden Willkühr der Phantasie überlassen bleibt. Deshalb suchten nun auch die letzten Versuche der Restitution des Heidenthums, nachdem es schon längst als Weltmacht gefallen war, jenen primitiven Charakter wieder hervorzuzaubern. Doch, es ist dieses Orts nicht, diese Gedanken weiter zu verfolgen.

[34] Wie „das Schriftthum mit Christo ein Ende haben sollte," ist nicht abzusehen. Diese kecke, geisterische Behauptung verschwindet in Rauch und Nebel, wenn man zuerst bedenkt, dass der Herr ja selbst ein Verfahren eingeschlagen, das grade zur entgegengesetzten Annahme führen musste. Denn überall betont, accentuirt er ja, was in der Schrift von ihm geschrieben, will eben daran als der Messias erkannt seyn, will auch die einzelnen zeitlichen, örtlichen Züge im Alten Test. als einen Strahlenkranz um sein Haupt gesammelt wissen, tadelt nicht andre Juden, dass sie in der Schrift suchten, sondern dass sie den in der Schrift nicht erkannten, von welchem die Schrift zeuget (Joh. 5, 39). Auch war die Apostolische Praxis keine andre; alles legten sie dar und erwiesen es *„κατὰ τὰς γραφάς"* (1 Cor. 15, 3 ff.); auch haben sie genugsam dafür gesorgt, dass bei der regsten Thätigkeit des Geistes, wie sie in der ersten Gemeinde vorhanden, kein Präjudiz irgend einer Art gegen das göttliche Ansehen und die göttliche Zuverlässigkeit der Schrift sich fest-

selben die Gegenwart des Geistes und das lebendige Wort getreten; aber auch so habe die heilige Hausgenossenschaft Jesu keine bleibende Macht gewonnen; deshalb habe auch die christliche Geschichte Israels sich in Schrift niederlegen müssen.“ (Nachtges. I, 290.) Allein, wo stehet nun zuerst eine Sylbe davon im Neuen Testament? Ist denn das Neue Test. blos zur Belehrung und Bekehrung Israels geschrieben, oder nicht vielmehr zugleich für alle Christen aus den Heiden wie aus den Juden, „auf dass ein Mensch Gottes sei vollkommen zu allem guten Werke geschickt“ (2 Tim. 3, 17)? Oder gilt es weniger von dem Neuen Test. als von dem Alten, dass „was zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, auf dass wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben“ (Röm. 15, 4)?[35] Ganz einfach, wie es zu Tage liegt, was auch Niemand, meines Wissens, bisher geleugnet hat, liegt die Nothwendigkeit des Niederschreibens der geoffenbarten Wahrheit in der Natur der Fortpflanzung des mündlichen Worts, das nimmer so gesichert ist, dass nicht Vergesslichkeit, Untreue dasselbe alteriren könnte, und in der Veranstaltung Gottes, sein Wort rein zu bewahren von menschlichen Zusätzen und Abkürzungen, damit es allewege ein göttliches Zeugniss seyn und bleiben könnte auch wider diejenigen, welche mit der Offenbarung, sei es des Alten oder Neuen Test.'s, betraut waren. Die heil. Schrift des Alten Test.'s fasst daher überall diese Teleologie als göttlichen Befehl zu schreiben, und die That des Niederschreibens des Worts durch die Apostel, welchen die höchste *μαρτυρία* zugesprochen war (Joh. 15, 27), so wie ihre

stellte. — Alles soll jetzt „Geist“ werden. Aber der Geist verschmähet die Mittel nicht, weder das mündliche noch das geschriebene Wort; weshalb Luther auch mit Recht als Regel aufstellt: dass „der Geist könne bei uns nicht anders seyn, denn in leiblichen Dingen, als im Worte, Wasser, Christus Leib“ (Dass die Worte noch feststehen; Werke, XX, 1048). Hat Gott das Schriftthum als Vehikel der Offenbarung im Alten Test. nicht verachtet, so wird er es auch im Neuen Testam. nicht verachten; denn es ist ja die Offenbarung desselben Gottes, der geredet hat mit den Vätern durch die Propheten und am letzten zu uns durch den Sohn (Hebr. 1, 1. 2).

[35] Die Tragweite dieser Apostolischen Stellen wird zuverlässig falsch beurtheilt, wenn man sich lediglich darauf beschränkt (was übrigens ganz richtig ist) zu bemerken, dass hier zunächst von den Schriften des Alten Test.'s die Rede sei; denn was von diesen gilt, wird ja gewiss in nicht geringerem Umfange von den Schriften eben gelten müssen, welche der Herr selbst zu seinen erstgebornen Zeugen bestellt hatte, so wie nicht minder vom Gesammtumfange des Neuen Test.'s, dessen Entstehen wie Erhaltung ja ganz gewiss providentiell vermittelt war — worauf auch das Verhältniss der Kirche zur prophetisch-apostolischen Schrift allein seine sichre Grundlage hat.

Gehülfen, ist, wenn wir auch nicht Zeugnisse hätten, wie Joh. 20,31. Offenb. 1, 11., vollkommen genug: Das Neue Test. bewegt sich als Offenbarungsurkunde in dieser Hinsicht auf Alttestamentlichem Boden fort. Dass dabei mancher scheinbare Bruchtheil vorkommt, liegt in dem Charakter des Offenbarungsmässigen überhaupt; dieses zu erkennen im Licht der Offenbarung und des Worts ist eine Aufgabe zunächst für die gläubigen Forscher. — Nicht also dass die Juden so oder so waren unter dem Alten oder dem Neuen Test., sondern dass ein Volk Gottes und ein Wort Gottes da sei, an welches jenes sich in unzweifelhafter Gewissheit halten könnte, war der Grund jener göttlichen Veranstaltung. Das letzte Motiv aber zu der Baumgarten'schen Darstellung ist offenbar das, den Begriff des göttlichen Gebotes zum Niederschreiben bei Seite zu schaffen, und dem abstracten Gegensatz zwischen dem mündlichen und schriftlichen Worte auf dem Offenbarungsgebiete eine scheinbare Basis zu verschaffen — was sich späterhin mit völliger Evidenz herausstellen wird.

3. Sind diese Positionen nun auch mehr als Aussenwerke zu betrachten, so wird doch durch das Unsicher-, Schwankendmachen derselben die Burg selbst angetastet. Diese edle, feste, herrliche Burg auf dem Lehrgebiete von der Offenbarung Gottes ist die kirchliche Lehre von der Inspiration. Bekanntlich war (damit wir an das historisch Orientirende erinnern) die alte Kirche in der Behauptung derselben — wie gross auch sonst die Verschiedenheit seyn mochte hinsichtlich der hermeneutischen Strömung — grundeinig sowohl in dem, worauf die Inspiration sich erstrecken müsse, als wie sie zu gründen sei. Kein rechtgläubiger Lehrer der alten Kirche hat in der Theopneustie Andres gesehen als eine göttliche Veranstaltung im engsten Sinne, mithin keine blosse Direction oder Assistenz, sondern eine wirkliche Eingebung; dahin zielen nicht nur die Ausdrücke, die davon gebraucht, die biblisch ausgeprägten Worte, die zur Bezeichnung des Einzelnen verwendet werden, sondern auch die Schlüsse und Folgerungen, die daran geknüpft werden. „Die Schriften", sagt Irenäus, „sind vollkommen, weil sie von Gottes Wort und seinem Geiste geredet sind"[36]; „sie sind", heisst es bei Origenes, „durchweht von des Geistes Fülle; es ist Nichts weder in den Propheten, noch in dem Gesetze, noch in den Evangelien, noch im Apostolos, was nicht von der Fülle der göttlichen Majestät hergekommen wäre"[37].

[36] *Irenaeus adversus haereses. lib. II, c.* 47.
[37] *Origenis Homilia II. in Jeremiam, c.* 50.

Und gewiss ist diese Anerkennung der göttlichen Causalität in Beziehung auf die heil. Schrift keine otiöse; die ganze „*demonstratio*, *probatio ex Scripturis*", wie der erstgenannte grosse Kirchenlehrer sie ebenso treffend bezeichnet, als mächtig gegen die Gnostiker in Bewegung setzt, ist darauf gegründet[38]. So stehet diese Lehre, wie auch der vorwiegende semipelagianische Charakter der Römischen Kirche, geschweige andere verderbliche praktische Einflüsse daran gerüttelt haben, wesentlich noch in ihrer Integrität da beim Anbruche der Reformation; Luther und Melanchthon und die übrigen Säulen derselben haben ein Recht, die Einigkeit darüber mit der katholischen Christenheit vorauszusetzen[39]; es fiel im Anfange keinem der Römischen Gegner ein, die Praxis formell in Anspruch zu nehmen[40]. Erst später öffnete sich der Widerspruch von Seiten der Römischen Kirche, während diese früher mit der Reformation über die formelle Anerkennung des Begriffs der Inspiration durchaus einverstanden war, und nur beklagte, dass die organische Durchführung des richtig erkannten Princips sehr Vieles vermissen lasse. Als unwidersprechlich, so lange man dem Lichte der Geschichte folgen will, darf wohl auch gelten, dass so wie die evangelisch-lutherische Kirche in dieser Glaubensburg sich festsetzte und den Sinn der alten Kirche unverrückt festhielt, so auch in derselben bis zur Grenze des achtzehnten Jahrhunderts hin die mächtigste Entwickelung dieses Dogmas sich aufthat — lauter Pfeile im Köcher des

38 Auch die Realität dieses Begriffes (was sich freilich von selbst versteht) hat D. Baumgarten angetastet. Er bekennt von sich selbst: dass „alle theologische Vermittelung und ebenso auch alle Schriftbeweisung nicht etwas Selbstständiges, nicht eine für sich bestehende (?) logische und grammatische Operation sei, sondern dass diese ganze Thätigkeit ihm nie und nirgends anders eine theologische Ueberzeugung gewähre, als insofern dieselbe durch das Zeugniss des heil. Geistes ihm versiegelt werde." (Protest. Warn. I, 59).

39 Dieses und zugleich der apologetische Grundcharakter der Augsburgschen Confession erklärt hinlänglich, dass diese Lehre in der ersten symbolischen Fixirung zu keiner Darstellung und Aussprache kam; man begnügte sich daran, mit dem Principe, worüber Einverständniss obwaltete, zu schlagen, zu erweisen, das Falsche vom Wahren auszuscheiden. Es wird dieses später, bei einer irrthümlichen Behauptung D. Baumg.'s, wiederum zur Sprache gebracht werden müssen.

40 Erst später, beim Tridentinischen Concil, erinnerte Albert Pighi sich, dass man Römischer Seits einen grossen Fehler begangen habe, den protestantischen Gegnern so viel einzuräumen; denn „die heil. Schrift sei ja viel mehr Streitstoff, als Richterstimme." *Alb. Pighii de ecclesiast. hierarchia, lib. I, c. 3. Mart. Chemnitii Examen Concilii Tridentini, P. I, p. 6.*

Starken, weil man unabbringlich und ohne sich etwas abdingen zu lassen auf dem Grunde des göttlichen Worts beharrte[41].

4. Nach diesen historischen Vorbemerkungen wird es leicht seyn, die Darstellung des Inspirationsbegriffs, wie er bei D. Baumgarten klar genug angedeutet ist, zu würdigen. Es ist diese Darstellung theils, wenn man die nothwendigen Consequenzen dazu nimmt, die D. Baumgarten selbst mit Fleiss ausführt, eine Sammlung der von der gesunden Lehre der Reformation abweichenden, derselben zum Theil bis zu den Positionen der Enthusiasterei und Schwärmerei diametral entgegengesetzten Annahmen, theils eine Operation mit eigenen Werkstücken, insofern das ganze Streben darauf ausgeht, den schon entwickelten und später mehr und mehr in ihren Kreis hineinziehenden Axiomen zur Geltung zu verhelfen. In letzterer Beziehung musste D. Baumgarten vorläufig Alles daran liegen, seinen Begriff der Susceptivität aufs neue zu stützen und dann Israels Propheten (von welchen hauptsächlich die Rede ist) in einem solchen Licht erscheinen zu lassen, dass sein Begriff der Nationalität hier wiederum sich Raum verschaffte. So wie es deshalb überhaupt bei ihm heisst: „dass in der prophetischen Rede Göttliches und Menschliches sich in einander weben und wirken" (Nachtges. I, 23) — was ganz gewiss gelten mag, wenn vom Leidentlichen und Freithätigen in der Inspiration die Rede ist; denn da wird ja wohl eine solche Synergie, die eben im Leidentlichen sich gründet, durch die Entfesselung und Erhöhung der menschlichen Kräfte entstehen müssen[42] —, so stellt er, indem er an die Bestimmung Israels anknüpft, Folgendes von der Inspiration der Propheten fest. „Es liegt", sagt er, „in der Natur der Sache, dass der Geist Gottes sich nur solche Persönlichkeiten in diesem Volke zu Trägern und Vertretern seiner ursprünglichen Kundgebungen erwählt, welche nach ihrer ganzen natürlichen Anlage und Bildungsstufe einen offenen

---

[41] Versucht haben wir, die historische Entwickelung des Inspirationsdogmas nach allen Seiten hin ausführlicher, als hier geschehen konnte, zu begründen. S. die Abhandlung über die Lehre der Inspiration; *Zeitschrift für Luther. Theologie*, *1840*, *I. II.*

[42] Auch dafür macht D. Baumgarten die alte Instanz geltend: *„θεῖα πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα"*, die aber hier nichts verfängt, weil sie offenbar in einem ganz andern Sinne gesprochen ist. Das versteht sich nämlich von selbst, dass die ganze Offenbarung aus Herablassung der Majestät Gottes menschenähnlich und grade so ein Schauplatz seiner Liebe und Erbarmung, seiner Weisheit und Erkenntniss wird. Aber daraus folgt keinesweges, dass Gott nicht eine solche Einwirkung auf die Seele und den Geist der heiligen Männer Gottes sich vorbehalten habe, welche eine volle göttliche Causalität herbeiführt.

Blick und Sinn hatten für die grossen und allgemeinen Bezüge, die in dem Volke Israel in seiner Vergangenheit und jedesmaligen Gegenwart von der göttlichen Vorsehung angelegt waren." (Nachtges. I, 20.) Und ferner: „Wenn wir uns also als Schreibende diejenigen Männer zu denken haben, in denen der Volksgeist Israels besonders mächtig ist, so müssen wir uns die Momente des Schreibens als die erhöhtesten und geweihtesten im Leben dieser Männer vorstellen. Es ist dies eben nichts Anderes, als was die Kirche unter der Inspiration des Alten Testamentes meint; denn der Geist Israels ist eben der Geist Jehovas, und die erhöhten und geweihten Momente der wahren Israeliten sind eben die Zustände in dem heiligen Geiste." (Nachtges. I, 289 f.) Als Corollar hiezu, zugleich als Probe der richtigen Auffassung, tritt uns wiederholt das Hervorheben der Zeitangaben bei den Propheten entgegen, namentlich derer, welche sie an die Spitze ihrer Bücher gestellt haben; „denn diese Zeitbestimmungen wollen uns in den ganzen zeitgeschichtlichen Stand der Propheten hineinführen und dadurch nicht blos die Möglichkeit eröffnen, über Entstehung der prophetischen Reden und Aussichten die heilige Freude des Verständnisses zu gewinnen, sondern zugleich auch an die Hand geben, wie das Prophetenwort sich immer aufs neue wieder lebendig und wirksam erzeigen könne und solle." (Nachtges. I, 22 f.) — Allein die so angedeutete Theorie ist keineswegs die der Kirche, sondern führt uns vielmehr auf die Auffassung der Jüdischen Lehrer des Mittelalters zurück[43], oder weist, um die nächste Quelle anzugeben, auf Schleiermacher[44] (der ohne Zweifel hier wie überall benutzt ist) hin: Genialität, politischer Sinn und politische Bildung, Geschärftheit des Blicks und Geisteskraft sollen uns die Worte der Propheten und die prophetischen Zustände zugleich auseinanderlegen. In den so aufgestellten Momenten aber vermögen wir nicht die Propheten Israels, nicht den Geist des Herrn, der sie zum Schreiben antrieb und ihnen die Worte wie die Sachen eingab, wieder zu erkennen. Ganz einfach, unbildlich, berufen sich die Propheten überall darauf, dass das Wort des Herrn, und zwar gerade dieses Wort, zu ihnen geschah; die Prophetie selbst entspringt aus diesem ewigen Quell der Offenbarung; denn „der Herr thut Nichts, er offenbare denn sein Geheimniss den Propheten, seinen Knechten; der Herr Herr redet — wer sollte nicht weissagen?" (Amos 3,

[43] Vgl. die Abhandlung: „Die Lehre von der Inspiration der heil. Schrift;" *Zeitschrift für Luther. Theologie 1840, I, 53 ff.*
[44] Schleiermacher, Der christliche Glaube, I, 114 ff.

7. 8.) Der Herr selbst, der die Propheten, „ehe sie im Mutterleibe bereitet wurden, kannte und aussonderte, rühret ihren Mund an und legt seine Worte in ihren Mund.“ (Jerem. 1, 5. 9.) Das Menschliche tritt hier, was die Causalität betrifft, zurück; das geoffenbarte Wort ist Gottes Wort im strengsten Sinne (Form und Inhalt können hier nicht geschieden werden); der Herr eignet es sich ganz zu, als „ein Feuer“, als „einen Hammer, der die Felsen zerschmeisst“ (Jerem. 23, 28. 29), weshalb es zugleich ein richtendes Wort ist beides über die Propheten und das Volk. Jene Seher Israels, auch wo ihnen der erhabene Stuhl des Herrn im Gesichte sich offenbart, wissen doch wohl, ihr menschliches, schuldbelecktes Bewusstseyn von dem Worte des Höchsten und der Vollkommenheit dieses Worts zu unterscheiden; sie rufen Wehe über sich selbst, weil sie unreiner Lippen und wohnen unter einem Volk von unreinen Lippen; mit der glühenden Kohle vom Altar müssen ihre Lippen berührt werden, dass ihre Sünde von ihnen genommen werde. (Jes. 6, 5. 7.) Das Menschliche wird gerichtet, verzehrt wie von der Opferflamme; wohl sind die Propheten ihres Widerstrebens sich bewusst; aber es wird in ihren Herzen wie ein brennendes Feuer, in ihren Gebeinen verschlossen, dass sie es nicht leiden können. (Jerem. 20, 9.) — So kann auch der „Volksgeist Israels“ (wenn wir uns anders dabei denken müssen, was dieses Volks innerstes Wesen an den Tag legte, was die Summe seines Charakters war im Guten wie im Bösen, in Stärke wie in Schwäche) nicht so ohne weiteres mit dem „Geiste Jehovahs“ identificirt werden; sondern dieser Geist hat sich eine Stätte vorbehalten, wo Moses selbst, vor dem Herrn stehend, die Schuhe ausziehen muss; denn es ist ein heiliger Boden (2 Mos. 3, 5), und wo der um die Ehre des Herrn eifernde Prophet sein Antlitz mit seinem Mantel verhüllen muss. (1 Kön. 19, 13.) Auch wo der Geist Jehovas in den Herzen herrschet, bleibt er doch Gott, und der Prophet, der höchsten Gesichte gewürdigt, bleibt doch (wie Ezechiel) „ein Menschenkind“. Was aber „die höchsten, geweihtesten Momente“ betrifft, so werden wir freilich diese nicht in Abrede stellen, wo der Blick gerichtet wird auf das Tragen und Heben des Geistes; nur gedenken wir dabei, dass gerade die tiefste Trauer, die äussere Verfallenheit des Propheten oft solche Zustände begleitete. (Dan. 10, 8. 3, 27.) Was vor Menschenaugen gering und unwürdig, das machte Gott durch seine Berufung zur Waffe des Heiligthums, setzte dasselbe über Völker und Königreiche, dass es zerbrechen und verstören und wiederum bauen und pflanzen sollte (Jerem. 1, 10), doch allein durch das Wort der

Predigt. Das Politische mithin (man verzeihe uns das Wort hier) ist nicht etwa ein auf der Vorbildung der Propheten Beruhendes, sondern ein vom Munde des Herrn Hingenommenes. Ein Aehnliches gilt auch von den festen Zeitangaben, die ohnehin aus der Bedeutung der „Zeiten“ in der Offenbarung sich von selbst erklären, ohne dass wir darin einen Index der politischen Betriebsamkeit der Propheten sehen möchten; sie waren und blieben Gottes Knechte, während die Beschreibung derselben, wie D. Baumgarten sie gibt, leicht so gefasst werden könnte, als ob das Urbild von Volksleitern in unserer Zeit hergenommen wäre, die das Prophetische als einen Raub hinnehmen. Wir sollten meinen, dies Alles verstände sich von selbst; ein Beweis aus dem Einzelnen würde ja erfordern, dass wir die Propheten vom Anfang bis zu Ende ausschrieben.[45] — Doch D. Baumgarten bleibt hiebei nicht stehen. Als den stärksten Mauerbrecher gegen die kirchliche Theorie führt er den von ihm eingeführten Gegensatz zwischen Dogma und Geschichte (der Offenbarung) auf. Ueberall gilt ihm „das Dogmatisiren“ (welches im wahren Sinne doch wohl nur die Aufstellung der Lehre nach der heil. Schrift und die damit verbundene Operation bezeichnen kann) als etwas höchst Verwerfliches; zuletzt erbietet er sich, das, was die Dogmatik unter „göttlicher Inspiration“ versteht, anerkennen zu wollen, doch „nur unter der Voraussetzung, dass uns diese Ueberzeugung von der göttlichen Urheberschaft dieses Schriftthums nicht auf dem Wege der Glaubenssatzung, sondern auf dem Wege der geschichtlichen Erkenntniss entsteht.“ (Prot. Warn. III, 156.) Wir können leider dieses Erbieten im Namen der Kirche nicht annehmen, weil wir keinen solchen trennenden Gegensatz zwischen Lehre und Geschichte anzuerkennen vermögen; denn die Offenbarungsgeschichte selbst und ihre Darstellung mittelst Eingebung führt mit Nothwendigkeit die Fassung in Lehre herbei, und das Dogma, weit entfernt, etwas zu zerstreuen, sammelt eben die Radien alle im Brennpunkt der

[45] Als eine Ausnahme von dem von D. Baumgarten aufgestellten Inspirationsbegriff würde dasjenige gelten müssen, was er von der Inspiration des Apostels Paulus prädicirt („die Geistesmacht seines schreibenden Griffels,“ heisst es, „habe nur universale Kraft und Bedeutung gehabt;“ Protest. Warn. III, 211), wenn man überhaupt die Worte als ohne allen Vorbehalt hingestellt betrachten dürfte; es würde sich dies als eine glückliche Inconsequenz herausstellen. So aber (verglichen mit andern Aussprüchen von der Inspiration der übrigen Apostel und Propheten) kann das Ganze nur eben als angefangene Selbstkritik gelten, die aber leider nicht zur Ausführung gekommen ist.

Erkenntniss, während das Geschichtliche in jenem Sinne nur eine Hülle für die dichtende Willkühr ist. — Was hat denn aber, fragen wir weiter, die dogmatische Operation (wir reden vom Standpunkt der Lutherischen Kirche aus) in Bezug auf die Fixirung des Begriffes der Eingebung der heil. Schrift verwirkt? Alle Elemente des Inspirationsdogmas liegen ja so ausgebreitet in der heil. Schrift, dass ohne dieselben die Eingebung als eine göttliche Realität nicht denkbar wäre. Gesichert ist der *impulsus ad scribendum* durch den zu Tage liegenden göttlichen Befehl an Mose und die Propheten, welcher eben ein solches φέρεσθαι in sich schliesst (2 Petr. 1, 21), so wie durch die Apostolische μαρτυρία und die Zweckbeziehung derselben auch auf das Schreiben (Joh. 20, 31) — es wäre ja eine Zerstörung der „göttlichen Urheberschaft", wenn man anders annähme. Gesichert, unerschütterlich stehet die *suggestio rerum et verborum* da; eins lässt sich von dem andern nicht trennen, wo es überhaupt feststehen soll, dass „Gott geredet hat zu den Vätern durch die Propheten und am letzten zu uns durch den Sohn." (Hebr. 1, 1. 2.) Ebenso unumstösslich ist ja die Annahme eines Zuständlichen in der Inspiration, einer *postspiratio*, die ja gleichfalls oft einen Ausdruck bei den heil. Schriftstellern gewinnt[46]. Gesichert ist kurzum alles so durch Confrontation mit der heil. Schrift selbst dogmatisch Bestimmte, wo man anders mit dem Begriff der Inspiration nicht scherzen oder Kurzweil treiben will[47].

5. Während so die kirchliche Lehre von der Inspiration der heil. Schrift als eine Mauer und feste Wehr unerschüttert

[46] Und wollte man ja mit Dannhauer von einer *respiratio* reden als dem Fortwirken der Inspiration in der Kirche, zwar nicht durch Offenbarung, aber durch die Thätigkeit des Geistes überhaupt vermittelt, so würde ja auch kein Schatten der Verwirrung entstehen, wo diese gefasst würde als Nachwirkung der ursprünglichen Gottesthat für alle Gläubigen, so oft sie die heilige Schrift mit wahrhaft frommer Betrachtung hören, handeln, lesen. S. *Zeitschrift für Luther. Theologie, 1840, II,* 25.

[47] Letzteres ist in der That geschehen bei der vermeintlichen Kritik „sogenannter Messianischen Weissagungen, welche gewisse Thatsachen, die in der evangelischen Geschichte vorliegen, im voraus angekündigt haben," deren Auslegung ganz ungewiss und deren Gewinn in nichts anderem bestehe, als was Niemand in Abrede stellen könne, dass nämlich das Zukünftige in Gottes Vorherwissen beschlossen sei. (Nachtges. 1, 29.) Diese schnöde Abweisung eines der stärksten Beweise der göttlichen Wahrheit des Christenthums — den der Herr selbst zuerst, und zwar mit directer Auszeichnung der einzelnen Weissagungen, geführt — ist gewiss eine eclatante Anzeige, was es mit der fälschlich sogenannten „geschichtlichen Erkenntniss" auf sich hat. Mit allem Scharfsinn haben diese Kritiker, in so mancher Beziehung treffliche Männer, sich blind gesehen.

dasteht, löst in D. Baumgartens Theorie sich Alles auf: die corrosiven Kräfte, einmal losgelassen, verfehlen ihr Ziel nicht. Das Auflösende macht sich zuerst als eine Scheidung innerhalb der Schrift zwischen Leib und Geist derselben kund; es gehet fort zu einer ebenso bestimmten Scheidung zwischen Wort Gottes und heiliger Schrift, zwischen dem mündlichen und schriftlichen Wort, wodurch denn zuletzt das Schriftprincip, mit wie lauter Acclamation es auch empfangen wurde, von selbst hinfallen muss. Schriftdeutung, Kritik, Geschichte werden in Anspruch genommen, um die erstgenannte Scheidung zu vollziehen. Wo D. Baumgarten nämlich die Gebundenheit der Predigt an den Text nicht nur beklagt („wir lassen", heisst es u. a., „so den ursprünglichen Lebensstrom des göttlichen Worts in den Sand unserer weltlichen Leere und Dürre verrinnen"), sondern mit aller Macht dagegen ankämpft (er, der Lutheraner, während Luther vor allen zuerst und zuletzt ein *Textualis* seyn wollte[48], und die ganze Lutherische Kirche in diesem Sinne eine *textualis* ist) — da folgert er nun weiter, indem er zugleich Baco's grosses Wort: „die Predigt sei ein Ausfluss der Schrift", beseitigt: „die innige Vermählung des Geistes und Worts mit der Gemeinde werde durch das Dazwischentreten irgend eines, es sei dieses so heilig und göttlich wie es wolle, gestört und gehemmt"; ja nicht nur das, sondern „es werde damit zugleich eine Förderung der Herrschaft des Buchstabens gesetzt, welcher tödtet; das und nichts anderes sei der Sinn des Apostolischen Ausspruchs 2 Cor. 3, 6, welche Stelle recht eigentlich vom heiligen und göttlichen Buchstaben gelte; überhaupt müsse letzterer, der nur für den Gläubigen eine Bedeutung habe, eine Geistesgestalt im Innern des Menschen besitzen, welche sich zu dem Buchstaben verhalte wie die Seele zum entsprechenden Leibe." (Nachtges. II, 173 — 179.) Dieses soll nun weiter nicht blos mit der „schönen Legend von einem Lehrer der heil. Schrift und einem Laien", durch welche der grosse Dominicaner Joh. Tauler (1340) die Initiation seiner wahren Bekehrung zu Gott beschreibt, erwiesen werden, sondern auch D. Martin Luther soll ganz in dieselben Fusstapfen gegangen seyn; „nicht auf dem Wege des Buchstabens", heisst es, „sondern durch das Mittel des lebendigen Worts sei Luther in seiner Finsterniss erleuchtet worden, habe gelernt, dass der Buchstabe, und zwar nicht blos der Alttestamentliche, sondern auch der Neutesta-

[48] Luthers Tischreden, ed. Förstemann, I, S. 7 ff.

mentliche tödte" (Protest. Warn. II, 70—72); so habe mithin Luther den Sinn D. Baumgartens, sowie dieser hinwiederum Luthers Sinn ausgedrückt. — Ueber Zweideutigkeit dieser *dictamina* wird gewiss Niemand klagen; nur leider ist Alles von Anfang bis zu Ende falsch, gleich kirchen- und schriftfeindlich. Unmöglich kann der Buchstabe der heil. Schrift ein Dazwischentretendes, Hineingedrängtes, Trennendes seyn, da derselbe ja ganz gewiss, als eingehauchtes und eingegeistetes Wort, an und durch sich und nicht erst durch den Glauben des Menschen bedingt, als die principale zeugende und gebährende Kraft des Offenbarungsglaubens zu betrachten ist; es bleibet ewiglich wahr, so lange die Kirche Gottes auf Erden besteht, dass die Glieder derselben, vom ersten bis zum letzten, „wiedergeboren sind aus unvergänglichem Samen, nämlich aus dem lebendigen Worte Gottes, das da ewiglich bleibet." (1 Petr. 1, 23.) Alle so durch das Wort der Wahrheit nach Gottes Willen Gezeugte (Jac. 1, 18) erkennen in demuthsvollem Vertrauen in der durch göttliche Veranstaltung entstandenen und bewahrten Schrift nicht einen tödtenden Buchstaben, sondern das lebendige Wort des lebendigen Gottes an; es wäre auch kein Zeugniss auf Erden möglich, ohne dass wir an dieses principielle Zeugniss der Offenbarung gewiesen und gebunden wären, welches eben dadurch, unter des heil. Geistes begleitender Wirksamkeit (die ja dem Worte Gottes nimmer entstehen kann), quellhaft und höchste Regel wird. „Die Schrift", sagt Luther (denn er mag nun das Hauptwort führen, zumal da sein Name hier so schnöde gemissbraucht ist), „ist Gottes Zeugniss von ihm selbst; es ist Gottes Wort und Gottes Schrift, die kein Mensch drehen noch deuten soll"[49]. Er kennt nichts und wir kennen nichts von jener abstracten Scheidung zwischen Buchstabe und Geist; denn das ist ja eben zugleich das Werk der Inspiration, dass sie die Uebertragung des Worts, das durch Gottes Mund gegangen ist, in Schrift, ohne irgendwelche Alteration, gewaltiglich behauptet. Aber jene Scheidung ist ebensowenig des Apostels Sinn, gewiss nicht in jener Stelle: „*τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ*" (2 Cor. 3, 6) enthalten. Heller, sonnenklarer kann Nichts seyn, als dass der Apostel hier mit keinem Worte redet vom Buchstaben und Geiste der heil. Schrift, sondern (wie er es auch selbst durch alle Gedankenglieder hindurchführt) vom Alttestamentlichen Amte und dem Amte des Neuen Test.'s. Dieses, sagt er, ist nicht das

[49] Luther, Die drei Symbole des christlichen Glaubens; Werke, X, 1229 f.

Amt des Buchstabens, sondern des Geistes; denn der Buchstabe tödtet, der Geist aber machet lebendig[50]. Der tödtende Buchstabe (nicht der Schrift, sondern des Gesetzes) tödtet aber eben, weil er „in die Steine gebildet“ (V. 7) und nicht in fleischerne Herzen geschrieben; das Gesetz konnte nicht durch sich lebendig machen, sondern nur die Sünde offenbaren; eben dadurch aber legt es seine tödtende Kraft dar. Es ist die Rede von der *διακονία τοῦ πνεύματος* und der *διακονία τοῦ γράμματος*, von der überschwenglichen Klarheit jenes im Gegensatz zu einer Klarheit, die aus dem Gesetz als Gottes Wort hervorleuchtet (denn das Gesetz ist ja heilig und recht und gut, Röm. 7, 12; seine tödtende Kraft ist eine von Gott gewollte, damit das Sünderherz zermalmet werde), die doch nicht eine bleibende, so wenig wie Mosis glanzumleuchtetes Angesicht auf Sinai. (V. 8—11.) — Erinnern wir uns dabei an die Auslegung dieser Apostolischen Stelle in der Kirche, so müssen wir sagen, dass Luthers Römisch-katholische Gegner in der Behandlung dieser Worte unendlich bescheidener waren, als D. Baumgarten; jene folgerten nur, dass nicht der buchstäbliche Sinn der heil. Schrift entscheidend seyn könne, sondern allein oder doch vorzugsweise der geistliche Sinn. Dennoch schlägt Luther sie, gewiss in seinem und des Evangeliums Recht, mit seinem gewaltigen Hammer nieder, indem er in der Meisterschrift wider Hieron. Emser nicht nur die wahre Auslegung (wie gleichfalls ausführlich in der epistolischen Kirchenpostille in der Predigt über diesen Text 12. Sonnt. nach Trin.) unwiderleglich darstellt, sondern als Regel aufstellt (was in jedem Falle, am allermeisten aber gegen D. Baumgartens gleich über- und ungeistliche, in der That todte Abstraction, gelten muss): „Ein solches Spalten des Buchstabens und Geistes leidet die heil. Schrift nicht“[51]; so wie er in der trefflichen Auslegung des 22. Psalms mit Fleiss ausführt, dass auch jene Römische „Spaltung des wörtlichen und geistlichen Sinnes ein Zertheilen und Zerreissen der heil. Schrift“ sei, indem sie den Buchstaben „den Verstand der Historien“, den Geist aber „den heimlichen Verstand“ nennen[52]. — So wenig ferner wie an der Schrift, hat D. Baumgarten hier einen Anhalt an der Geschichte. Da soll nun die „Legend“ von Nicolaus

[50] Bengel, *Gnomon ad 2 Cor. 3, 6: „Paulus etiam dum haec scripsit, non literae, sed spiritus ministrum egit. Moses in proprio suo officio, etiam cum haud scripsit, tamen in litera versatus est.“*

[51] Luthers Antwort auf das überchristlich Buch des Bocks Hieron. Emser.; Werke XVIII, 1604.

[52] Luther, Auslegung des 22. Psalms; Werke, IV, 1758 ff.

von Basel und Johannes Tauler herhalten; und D. Baumgarten sieht nicht, dass hier schlechterdings nicht die Rede ist von einer Trennung des Geistes und Buchstabens in der heil. Schrift, sondern davon, dass einer ein grosser, hocherleuchteter Lehrer, und dennoch das Evangelium ihm ein tödtender Buchstabe seyn kann, sintemal Niemand hiezu tüchtig ist (2 Cor. 2, 16), wenn ers anders als aus der Gnade schaffen will — was ja auch mit grossen Buchstaben in der „Legend" selbst zu lesen steht; denn „derselbige Buchstab", sagt der Laie, „der euch jetzt getödtet hat, wird euch lebendig machen, wenn ihr nur wollt"[53]. — Ein ähnliches Verhältniss stellt sich, bei Prüfung dess, was von D. Luther und seinem Lebensgange angeführt wird, heraus. Ganz gewiss hat der alte Klosterbruder, von welchem Joh. Mathesius erzählt, Luthern in seiner Betrübniss und Traurigkeit herzlich und herrlich getröstet, indem er ihn hinwies auf die gnädige Vergebung der Sünden nach dem *Symbolo Apostolorum* und auf S. Bernhards Predigt, „dass ihm der barmherzige Gott und Vater durch das einige Opfer und Blut seines gehorsamen Sohnes Vergebung aller Sünden erworben"[54] —; aber da war kein Gedanke an eine Trennung zwischen dem gepredigten und geschriebenen Wort, sondern in dem an diesem wie an jenem Bekleiben lag aller Trost, aller Friede beschlossen. Nicht anders hat auch Joh. Staupitz Luther angeführt, gesetzt auch, dass er mit den Deutschen Mystikèrn überhaupt leicht „die Innerlichkeit" zu überspannen geneigt gewesen wäre; war er es doch, der, wie D. Baumgarten selbst anführt (Prot. Warn. II, 70), recht alles Ernstes in die Schrift hineinwies, „damit man lerne, wie misslich und gefährlich es sei, sich auf eigene Kräfte zu verlassen"[55], und (wie Mathesius erzählt) der von Amtswegen verordnet, „die heil. Biblia, statt der Kirchenväter, in allen seinen Klöstern zu lesen"[56]. Und so soll Luther von Staupitz gelernt haben, „dass der Buchstabe tödtet, nicht blos der Alttestamentliche, sondern auch der Neutestamentliche"? In der That, ist diese Art und Weise, wie D. Baumgarten die klarsten Zeugnisse der Geschichte umgeht oder verdeutet, nicht eine Geschichtschreibung zum Weinen? Er liest heraus, was er

[53] S. den Auszug aus dieser „Legend" in der von mir herausgegebenen „Christlichen Biographie, I, 217 ff.

[54] Joh. Mathesius, Von Dr. Luthers Anfang, Lehre, Leben; fol. 5 b.

[55] Luthers ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater; Werke, VIII, 1786.

[56] Joh. Mathesius, Von Dr. Luthers Anfang, Lehre, Leben; fol. 8 a.

denkt und gesetzt hat, und lässt übrigens Geschichte Geschichte seyn. — Luther kannte (damit wir endlich resumiren), so viel die kirchliche Lehre und den kirchlichen Standpunkt betrifft, jene Trennung gar nicht; denn er war ja durchaus mit den Gegnern, ja mit der ganzen Christenheit einverstanden: „dass die Schrift nicht kann gebrochen werden (οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, Joh. 10, 35), und ihre Gewalt, Macht und Ansehen muss unverrückt seyn, da man auch nicht darf widersprechen“;[57] wohl aber wusste er um jene seuchtige Abstraction im Lager der Schwarmgeister, Zeichler und Deutler, und richtete mit des Geistes Schwert die ungeistliche Trennung[58].

6. Die erste Trennung bedingt und führt die zweite herbei. Wo ein trennender Gegensatz zwischen Geist und Buchstaben innerhalb der heil. Schrift gesetzt ist, da kann die heil. Schrift nimmermehr für Gottes Wort gelten. D. Baumgarten schlägt deshalb auch gleich von Anfang einen groben Strich über dieses Identitätsverhältniss. Es gilt ihm nämlich dieses nur als „ein allgemein üblicher Sprachgebrauch, nach welchem man unter Wort Gottes ohne weiteres die heil. Schrift zu verstehen pflegt; was aber in der Anschauungs- und Denkweise, welche jenem Sprachgebrauch zu Grunde liegt, übersehen wird, ist der Umstand, dass, so wie des natürlichen Worts, auch des geistlichen und ewigen Worts eigentliche und ursprüngliche Daseynssphäre nicht der feste und starre Buchstabe ist, sondern der Lebensodem des menschlichen Geschlechts.“ (Nachtges. II, 172 f.) Zwar sucht D. Baumgarten späterhin diesen groben Strich (der uns ganz Carlstadt, Schwenkfeld, Valentin Weigel vergegenwärtigt)[59] zu einem feineren zu machen, aber

---

[57] Luthers Auslegung des 22. Psalms; Werke, IV, 1763.

[58] Wir erinnern an die confessorische Stelle in Luthers Schrift: „An die Bürgermeister und Rathsherrn allerlei Städte in Deutschen Landen“ (Werke, X, 553 f.) — so wie wir später oft genug daran erinnert werden: „Es soll uns auch nicht irren, dass etliche sich des Geistes rühmen und die Schrift geringe achten. Lieber Freund, Geist hin, Geist her, ich bin auch im Geist gewesen und habe auch Geister gesehen (wenns ja gelten soll von eignem Fleisch rühmen), vielleicht mehr denn eben dieselbigen noch im Jahr sehen werden.. Das weiss ich aber wohl, wie fast der Geist Alles alleine thut. Wär ich doch allen Büschen zu fern gewesen, wo mir nicht die Sprachen geholfen und mich der Schrift sicher und gewiss gemacht hätten.. Der Teufel achtet meinen Geist nicht so fast als meine Sprache und Feder in der Schrift. Denn mein Geist nimmt ihm Nichts, denn mich allein, aber die heil. Schrift und Sprachen machen ihm die Welt zu eng, und thut ihm Schaden in seinem Reich.“

[59] Von den beiden letztern eine kleine Sylloge von Stellen in

am Ende kommt ein noch gröberer heraus. Indem er sich nämlich in eingehender Weise über das Verhältniss von Schrift und Wort [60] — von welchem uns zuerst eine ganz Wolfisch angethane Definition begegnet, wo es heisst: „in der Schrift werde das Wort aus der unmittelbaren Sphäre der Hörbarkeit in die Sphäre der Sichtbarkeit versetzt, und das geschehe dadurch, dass man zur Aeusserung des Wortes anstatt der Luft, des oberen und freieren Elements, sich der untern festen und dichten Elemente der Welt bedient.“ (Nachtges. I, 288) — ausspricht, gelangt er zuletzt zu dem Resultate: „die Schrift sei zwar eine gesteigerte Energie nach Inhalt und Form; doch bleibe sie eine inadäquate Darstellung“ (Protest. Warn. III, 72) — was nun der Sache nach nicht minder gelten müsse von der heiligen Schrift wie von Schrift überhaupt; „denn das Verhältniss der Schrift zu Gottes Wort habe am Verhältnis von Schrift und Wort auf menschlichem Gebiete sein bestimmendes Vorbild“ (Prot. Warn. III, 147); weshalb „so heilig und göttlich die Schrift immerhin seyn möge, sei und bleibe sie doch eine Aeusserlichkeit, ein Ding wie alle übrigen Dinge dieser Welt.“ (Protest. Warn. III, 152.) Die Selbstmarterung, die hier geübt wird, eine rein natürliche Betrachtung auf das „unvergleichliche Wunderwerk des Geistes“ (so nennt ja D. Baumgarten selbst das Neue Test.) anzulegen, zeigt uns ja zwar das Unauflösliche und Unzerbrechliche des kirchlichen Begriffs der Inspiration, führt uns aber keinen Schritt weiter, als dass wir überall D. Baumgarten im Fliehen von der zuerst erkannten Wahrheit erblicken, doch so dass diese Flucht zuletzt einen bestimmten Ausdruck gewinnt. Alle zunächst folgenden Bestimmungen sind nämlich eben nur ein Ausdruck des von uns aufgezeigten Selbstwiderspruchs — sowohl wenn es heisst: „das Alte Test. sei zwar gewirkt durch den Geist Jehovas, demnach das Wort Gottes, jedoch in der Gestalt der Unlebendigkeit, Starrheit und Aeusserlichkeit“ (Protest. Warn. III, 183), als wenn einerseits „ein Seynsverhältniss zwischen Jesu und der Schrift“ angenommen wird („der Herr,“ wird gesagt, „nehme die Schrift als Aeusserlichkeit in die Innerlichkeit seines göttlichen Bewusstseyns auf, mache aber diese Aeusserlichkeit zu einer Innerlichkeit“; Prot.

---

der Abhandlung: „Die Lehre von der Inspiration der heil. Schrift“; *Zeitschrift für Luther. Theol. 1840, II; S. 43. 44.*

[60] In einer ausführlichen Diatribe über das Verhältniss von „Wort und Schrift, Leben und Buchstaben“ Protest. Warnung III, 35—84 hat D. Baumgarten übrigens aus seinen Collectaneen manches historisch Interessante beigebracht.

Warn. III, 184), und andererseits wiederum „ein wesentliches Seynsverhältniss zwischen der Schrift und der Gemeinde, welche doch auf irgend etwas Anderen nicht ruhen dürfe, als auf dem Geiste, aus welchem sie entstanden ist, und die ihr neues Wesen trägt“ (Prot. Warn. III, 188), prädicirt wird. Zur Ruhe gelangt D. Baumgarten erst, und wir mit ihm (denn es ward uns in der That sauer, durch die Winkelzüge, dieses Meer von Selbstwidersprüchen, diese *nugae canorae*, wodurch mit der Wahrheit nur Ball gespielt wird, uns hindurch zu arbeiten), wo er endlich seine eigne Doctrin, die Summe seiner ganzen Betrachtung, in folgende Worte fasst, zuerst negativ: „die Meinung von einer ausserhalb der Subjectivität ruhenden Objectivität des Worts, so verbreitet sie auch in unsern Tagen, und mit so hohem Anspruch auf Kirchlichkeit und Christlichkeit sie auch auftreten möge, sei nichts als ein Wahn, den die Fleischlichkeit erzeugt habe und fortwährend nähre, um sich vor dem Gericht des Geistes zu schützen und sich in Bequemlichkeit und Trägheit zu erhalten“ (Prot. Warn. III, 278), dann aber positiv: „Innerhalb des Gebiets der Persönlichkeit ist das göttliche Wort; hier ruhet seine Kraft und Wirkung; hier hat aber auch das alles seinen Ort, was das Wort dämpft und hemmt.“ (Protest. Warn. III, 279.) Hier haben wir also einen festen Punkt, unverblümte, offne Rede, keine *captatio benevolentiae* mehr, wie sie uns sonst so oft, nur blauen Dunst machend, entgegentritt; und da mag nun Luther wieder einmal das Hauptwort führen; denn in der That stehen wir, die wir an die Objectivität des Worts Gottes, unabhängig von aller Menschen Gedanken, von aller, selbst der erleuchtetsten Subjectivität, glauben, und diesen Glauben so wenig wie das Herz aus dem Leibe uns wollen reissen lassen — wir stehen, sage ich, D. Baumgarten gegenüber, gerade da, wo Luther, sonderlich vom Jahre 1525 an und in den folgenden Jahren, Carlstadt und zum Theil den Vertretern der Reformirten Kirche wie auch den Papistischen Widersachern gegenüber stand. „Wie wohl sie es kein Wort haben wollen“, spricht er, „so ist's dennoch gleichwohl am Tage und offenbar, dass beide, Papisten und Wiedertäufer, dieser Zeit einmüthig und einträchtig wider die heilige Christenheit Gottes zusammenhalten, und dieses ihre Meinung, dass Gottes Wort alle seine Kraft von der Person, nachdem dieselbe geschickt oder ungeschickt, haben soll ... Diese Füchse sind mit den Schwänzen zusammen verknüpft, obwohl sie mit den Köpfen nicht alle zugleich einen Weg, son-

dern ihr einer hier, der andere dort hinauswollen"[61]. „Die Bibel", sagt er ferner und führt es trefflich aus, „ist Gottes Wort, voll göttlicher Gaben und Tugenden. Ich habe aus dem Text und mit dem Fundamente der heiligen Schrift alle meine Widersacher übertäubet und erleget, und das ist mein bester, christlichster Rath, dass man aus dem Bronn oder Quell Wasser schöpfe. Die Schwärmer alle verstehen nicht die Kraft des Worts Gottes; sie definiren und achten das Wort Gottes nicht nach Gott, der es redet, sondern nach dem Menschen, der es annimmt und empfähet. Sie lehren, dass das äusserliche Wort sei gleich als ein Objectum und Bild, so etwas erkläret, anzeiget und deutet, wollen nicht, dass das Wort Gottes ein Instrument oder Werkzeug sei, dadurch der heil. Geist wirket und sein Werk ausrichtet... Gott redet selber mit uns in der heil. Schrift. Man soll zum ersten und für allen Dingen einen gewissen Unterschied machen zwischen Gottes Wort und der Menschen Wort. Eines Menschen Wort ist ein geringer Schall, so in die Luft dahin fährt, aber Gottes Wort ist grösser denn Himmel und Erden, denn Tod und Hölle; denn es ist eine Kraft Gottes und währet ewiglich"[62]. „Dieser Teufel", sagt Luther endlich (die äusserste Grenze der Schwärmerei bezeichnend), „gehet frei daher ohne Larven und lehrt uns öffentlich die heil. Schrift nicht ansehen, gleichwie der Münzer und Carlstadt auch thäten, welche hatten auch ihre Kunst aus dem Zeugniss ihrer Inwendigkeit, und dürften der heil. Schrift nicht für sich selbst, sondern für die andern zu lehren, als ein äusserlich Zeugniss des Zeugnisses in ihrer Inwendigkeit"[63]. — Doch wozu brauchen wir weiter Anführungen? Ist ja doch in diesen Worten Luthers, die sich leicht mit hunderten und tausenden vermehren liessen, eine vollständige Prosopographie des Wesens der Baumgarten'schen Theorie von der heil. Schrift enthalten; denn was die Formgebung betrifft, die freilich eine andere im neunzehnten als im sechszehnten Jahrhunderte ist, darauf kann uns ja nichts ankommen.

7. Zuletzt tritt bei D. Baumgarten „das mündliche oder lebendige Wort" als „das unmittelbarste, ursprüngliche Organ der geistigen Persönlichkeit, mithin auch die allein angemessene Form der Erkenntniss" auf

---

[61] Luthers Vorrede zur ausführlichen Erklärung der Episteln und Gebete; Werke, VIII, 1533 f.

[62] Luthers Tischreden *ed.* Förstemann; I, 3 f. 31 ff. 41—43.

[63] Luthers grosses Bekenntniss vom Abendmahle; Werke, XX, 1281 ff.

(Prot. Warn. III, 65); denn es sei (so heisst es) „eine Fortsetzung des fleischgewordenen." (Prot. Warn. III, 207.) Wir könnten diese unlautere, trübe Mystik (die Menschliches und Göttliches in ihrer specifischen Unterschiedenheit nicht mehr anerkennt und als Consequenz Gott die Veranstaltung eines unangemessenen Verfahrens beilegt) gern D. Baumgarten gönnen — zumal da der lebendige Begriff der Inspiration und die Thatsache, dass Christus der Herr sich zu der Schrift des Alten Test.'s als einem ῥῆμα Θεοῦ bekannt hat, unmöglich sich beseitigen lassen —, wenn nicht die schon nachgewiesenen bedenklichen Folgerungen, die in der That den ganzen Organismus der heil. Schrift zerstören, eben in dieser irrigen Ansicht zuletzt eine Stütze suchten. Und zwar soll für diese Ansicht D. Luther selbst mit seinem Zeugniss gewonnen werden. Wir erlauben uns, da D. Baumgarten eine Stelle zu diesem Behufe aus seinen Schriften hervorruft (Protest. Warn. III, 23), grade mit Beziehung auf diese Stelle Folgendes zu bemerken. Dass Luther als Meister der Rede so wie als Nachfolger der Apostolischen Praxis, nach welcher „der Glaube kommt aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes" (Röm. 10, 17), das mündliche, „äusserliche" Wort hochhielt, versteht sich von selbst, und dass er mit dieser Werthgebung vor Augen (unter der Voraussetzung, dass das Normalverhältniss die Identität der Predigt des Glaubens und des Worts Gottes ist) dasselbe bezeichnen konnte als „den rechten Stern, das neue Licht, die Predigt des Evangeliums mündlich und öffentlich gepredigt," lässt sich sowohl aus seinem Sprachgebrauch in dieser Hinsicht[64], wie aus seiner siegreichen Praxis vollkommen erklären. Nur ist dabei Zweierlei zu bemerken, einmal, dass von einer solchen Trennung, wie der von D. Baumgarten beliebten, bei Luther die Rede nicht ist, noch seyn kann — er sieht beides das geschriebene und das mündliche Wort als „zwei Zeugnisse der Geburt und des Regiments Christi" an; er fasst die Apostolische Predigt nicht anders denn so, „dass die Apostel die Schrift hervorgebracht und darauf gebauet haben" —, und dann dass eine solche Stelle wie die angezogne, die zur „heimlichen Deutung dieses Evangelii" gehört[65], schwerlich als genügende Beweisstelle gebraucht werden darf, was wenigstens

[64] Denn nicht blos die Predigt nennt Luther „das mündliche, äusserliche Wort," sondern ein jedes Wort, das durch den Mund Gottes gegangen, durch seinen heil. Geist versiegelt ist — eine Bemerkung, die hier um so mehr zu beachten seyn möchte, da sie, wenigstens meines Wissens, früher nicht recht betont worden ist.

[65] Die angezogene Stelle findet sich in Luthers Kirchenpostille, Predigt am Tage der heil. drei Könige; Werke, VIII, 478—480.

eine gesunde Kritik vermeiden wird. — Luther stand in dieser ganzen Frage (wie schon oben bemerkt wurde) durchaus auf dem Standpunkte der ältesten Kirche, welche überall von der Identität des ursprünglichen Zeugnisses und der in Schrift niedergelegten Offenbarung ausging. Das wäre nun auch im Allgemeinen zu den von D. Baumgarten offenbar zusammengebettelten Stellen aus Irenäus und Hilarius (Protest. Warn. II, 56 ff.) zu erinnern; ein genaueres Eingehen auf das Einzelne in dieser Beziehung verstattet der beschränkte Raum nicht. Würde aber auf eine historische Beweisführung dieses Standpunktes der alten Kirche bis tief ins vierte Jahrhundert hinein provocirt, so würde man uns auf dem Platze finden.

Vom Schriftprincipe wenigstens in dem Sinne, wie unsere evangelische Kirche dasselbe aufgestellt und geübt hat, kann folglich bei D. Baumgarten nicht die Rede seyn; denn es beruhet in seiner Wahrheit und Wesenheit auf allem Vorhergehenden, was die Baumgarten'sche Theorie aufgelöst hat: auf der Anerkennung, dass die heil. Schrift wesentlich der adäquate Spiegel der göttlichen Heilsoffenbarung ist; dass diese nach Gottes Willen selbst in Schrift gefasst ist; dass die heiligen Schriftsteller geredet und geschrieben haben, getrieben vom heil. Geiste; dass die Trennung des Geistes und Buchstaben innerhalb der heiligen Schrift durchaus unzulässig ist, und dass gerade dieses auch durch die Lehre von der Inspiration ausgedrückt ist. Nicht also blos die dogmatische Modalität, wodurch man „die Lehre vom Schriftprincip obenanstellte", und also „den göttlichen Buchstaben zum Ausgangspunkt machte", muss D. Baumgarten als „unprotestantisch" verwerfen, sondern der ganze Inhalt der hierauf bezüglichen dogmatischen Bestimmungen gilt ihm als „eine doctrinäre Verzerrung der Theorie des Schriftprincips", als „ein scholastischer Sauerteig, der wiederum in die protestantische Dogmatik Eingang fand, und dadurch die Lauterkeit der evangelischen Wahrheit mit dem alten Wesen bereits überwundener Verkehrtheit mannichfach versetzte und verkehrte" (Prot. Warn. III, 24—27.). Nun müssen sofort auch nicht blos die Versuche Rathmanns und Ge. Calixts, dem Verhältniss des Worts Gottes und der heil. Schrift, so wie dem der letztern und des kirchlichen Bekenntnisses eine angeblich gesichertere Grundlage zu verschaffen, im Ganzen und Einzelnen als vollkommen berechtigte Opposition gelten, sondern alles, was seit Lessings Velitation und experimentirendem Streit gegen Joh. Melch. Göze[66] bis zu Schleiermacher

[66] So bezeichnet nämlich Lessing selbst den Streit. Sein „Anti-Göze, I—XII" ist die Summa seiner freilich unvollendeten Studien

(dessen „frommes Bewusstseyn“ — *incredibile dictu* — als „die allseitige und systematische Gestaltung und Ausbildung der Lessing'schen Entdeckung“ gilt) gegen die Integrität der Offenbarungsurkunde ins Feld geführt ward, wird als ein unverkennbarer Gewinn dargestellt; denn hier „musste die Kirche vor ihren Augen erleben, dass die so angeschaute und verwendete Schrift, dieses ihr unterstes Bollwerk fort und fort zertrümmert wurde, weil sie die heil. Schrift mehr logisch-verstandesmässig, als pneumatisch-geistesmässig anzuschauen und zu behandeln sich gewöhnt hatte.“ (Prot. Warn. III, 26—29.) Dass alle diese Consequenzen mit Nothwendigkeit aus der Baumgartenschen Theorie hervorgehen, mag nicht geleugnet werden, und in diesem Sinne acceptiren wir sie: als ein redendes Selbstzeugniss der Verwerflichkeit dieser Theorie, als ein *αὐτοκατάκριτον*.

Doch musste D. Baumgarten suchen, einen wenn auch nur scheinbaren Anhalt an das Ursprüngliche in unserer evangelischen Kirche sich zu verschaffen; und zwar meint er diesen darin gefunden zu haben; „dass die“ (von ihm sonst so oft mehr als unglimpflich behandelte) „Reformation, oder wenigstens ihr Anfang, keine Lehre über die heil. Schrift aufgestellt habe“ — was ihr als „ein Zeichen der Gesundheit und Kraft des Geisteslebens“ (wenn auch nur zögernd) zum Ruhme angerechnet wird (Protest. Warn. III, 22.). Zuerst ist, um diese Behauptung zu würdigen, daran zu erinnern, dass die Reformation keineswegs das Schriftprincip als urkritische Macht und Entscheidung ins Leben gerufen habe; in welchem Sinne wir wohl auch Luthers Wort uns zueignen dürfen, welchem es ein Greuel war, das Geringste von dem, was die Kirche von Anfang einträchtiglich und einmüthig gehalten, anzutasten oder zu verleugnen [67]. Nein, jenes Princip war lebendig und thätig, um zunächst an die Vorläufer der Reformation uns zu halten, bei allen Glaubenszeugen im Mittelalter; mit demselben schnitten sie den faulen, polymorphischen Traditionsbegriff sammt den mannichfachen Missbräuchen, welche den Charakter des Evangeliums verdunkelten oder verwischten, bei der Wurzel ab. Gewiss hat also Luther dies voraussetzen

---

über die Anschauung der alten Kirche vom Verhältnisse der Glaubensregel und der Schrift, dadurch unstreitig beachtenswerth, dass er immer ins Einzelnste und Eigenthümliche hineinzudringen strebt, während D. Baumgarten mit dem, was er davon sich angeeignet hat, durchaus als mit einem *en bloc* Aufgenommenen handelt; und doch war nirgends das eigne Auge und Forschen nothwendiger. Denn die eine Seite des ganzen Verhältnisses wird bei Lessing vollkommen in Schatten gestellt.

[67] Luther, Wider Hans Wurst; Werke, XVII, 1656 ff.

dürfen, so wie er dieses thätige Prinzip zugleich in die gewaltigste Strömung setzte, demselben den ausgedehnten Gebrauch sicherte, so wie die Begrenzung desselben feststellte. Hätten wir nur die zwei Worte von ihm: „An einem einigen Wort der heil. Schrift liegt mehr denn an Himmel und Erden", und das andere: „Ein jedes Wort der heil. Schrift macht uns die Welt zu enge"[68] — so hätten wir genug (denn an der göttlichen Wirksamkeit wird ja wohl die göttliche Urheberschaft erkannt werden); nun aber ist es männiglich bekannt (man bedarf dazu nicht etwa einer vertrauten Bekanntschaft mit Luthers Schriften), dass er der heil. Schrift als Gottes Wort, als Regel des Glaubens, das lauteste, hellste Zeugniss gab, so wie er auch die redende Kirche nur als eine Tochter des Worts anerkennen will[69], und ihr nur insofern, als sie darin bekleibet, das volle Recht des Zeugnisses vindicirt; so dass wir wohl sagen mögen, Luther habe damit eben das in der Concordienformel dargestellte Schriftprincip wesentlich ausgedrückt. Dann aber ist daran zu erinnern, so Jemand es vergessen sollte (und vergesslich sind ja die Leute, wie man auch an D. Baumgarten sieht[70]), dass unsere ursprüngliche *Confessio* eigentlich und zunächst eine *Apologia* war. Sie entstand nicht, wie die Reformirten Bekenntnissschriften zumal, als eine Darlegung des ganzen Inhalts der Lehre und Verkündigung, sondern mitten aus dem Leben heraus, Punkt für Punkt über den vorliegenden Streitstoff sich erklärend und herrschende Missbräuche abwehrend, so wie die Hand zum Frieden bietend, wo man nur das Evangelium erhalten könnte. Es konnte also wohl genug seyn, das Princip, das da lebte, und über welches in der allgemeinen Bedeutung desselben kein bis dahin offener Widerspruch vorlag, zur Ausübung zu bringen, in seiner Wirksamkeit darzulegen. Das haben denn auch unsere Bekenner mannhaft gethan; sie haben, wie wir anderswo gezeigt[71], auch in der Augsburgischen Confession das Schriftprincip als zeugendes, organisches und kritisches Princip gebraucht. Zu geschwei-

---

[68] Luther, Dass die Worte noch feststehen: Das ist mein Leib, Werke XX, 980.

[69] Luthers Tischreden; Werke, XXII, 930.

[70] Denn wie D. Baumg.'s Erinnerung an das Schriftprincip der Concordienformel als sehr wichtig (s. o.) sich mit jener Behauptung reimt, ist freilich nicht abzusehen; auch werden wir wenigstens (und wir glauben kein Lutherischer Theolog) es nicht auf uns nehmen, das Widerspruchsvolle überhaupt in der Reihe der Baumgartenschen Schriften zu conciliiren.

[71] Historisch-kritische Einleitung in die Augsb. Confession (1841); 5. Cap., S. 53—62.

gen, dass die folgenden Symbola fleissig daran erinnern, in welchem Sinne man „Gottes Wort" und damit zugleich die Inspiration und das Schriftprincip anerkannte[72], so ist dasselbe mit aller Präcision, obgleich in schlichtester Weise, in der Concordienformel auseinandergesetzt; denn es ist aus dem Fleisch und Blut unserer Reformation: die Dogmatiker unserer Kirche haben dasselbe zwar mit Fleiss ausgebildet, aber mit nichten einen von der Reformation abschüssigen, doctrinären Weg betreten.

Nicht ohne Wehmuth können wir hier, nach dem ziemlich langen Gange mit D. Baumgarten, auf dasjenige zurückblicken, wovon er ausgegangen, auf seine kirchliche Erziehung, worauf er sich so oft mit gerührtem Herzen beruft (z. B. Protest. Warn. II, 185 ff.), und damit den Stand vergleichen, den er jetzt einnimmt. Es gemahnt uns an ein bekanntes Wort Luthers: „dass ein einziger Tropfen Gift den ganzen Wein verderbe"; und wahrlich hier ist mehr als ein Gifttropfen. Aber ebenso müssen wir mit aller Entschiedenheit bezeugen, dass D. Baumgarten die Lehre unserer Kirche von der heil. Schrift nicht nur nicht dargestellt, sondern dieselbe aufs äusserste verunstaltet, mit den dürftigsten Elementen schlechter Römisch-katholischer und schwärmerischer Satzungen versetzt hat. Dagegen können die Concessionen hie und da an das Schriftprincip und die Eingebung nichts verschlagen; denn die operativen Kräfte bei D. Baumgarten sind nicht diese Concessionen, die vielmehr als müssige Prachtstücke dastehen. Es muss mit der That gezeugt werden; die That muss den Ernst bewähren.

[72] Der Stern und Kern bleibt immer der Ausspruch der Schmalkaldischen Artikel: *„Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne Angelus quidem"* (*p. 308*).

[Die Fortsetzung folgt.]

Georg Nitsch im Kampfe mit der staatskirchlichen Orthodoxie in Gotha 1715—1717.

Nach den Acten.

Von **K. A. F. Bonsack,**
Pfarrer in Holzhausen im Gothaischen.

Durch Dr. Besser ist das Andenken Georgs Nitsch, des 17. in der Reihe der Generalsuperintendenten Gothas, erneuert

worden. Nitschs theologische Sendschreiben, von Besser unter dem Titel: „Uebung in der Heiligung“ nun schon in dritter Auflage erschienen, haben diesen hochbegabten Zeugen der Wahrheit der Gegenwart wieder nahe gebracht. B. spricht in der Vorrede zur zweiten Auflage es aus, dass die erste Auflage in 2000 Exemplaren verbreitet sei. Wie viel mehr mögen nun verbreitet seyn! Ob aber in dem Lande, wo Nitsch die letzte Periode seines Lebens von 1709—1725 wirkte, im Herzogthum Gotha, auch viele vom christlichen Volke die Stimme dieses Hirten gehört haben, muss Verf. dieses bezweifeln. Ist doch „die Uebung in der Heiligung“ selbst den meisten Geistlichen unserer Kirche nicht einmal literar-historisch bekannt. Gebe Gott, dass der Wächterruf dieses alten Protephorus unserer Kirche — denn ein solcher ist „die Uebung in der Heiligung“ so wie fast jede von N. Schriften — auch zu unserer Kirche, zu Hirten und Gemeinden dringe! Verf. dieses hat sich schon länger mit der Specialkirchengeschichte seines engeren Vaterlandes beschäftigt, zu der in Bröckners Kirchen- und Schulenstaat des Herzogthums ein reiches Material gesammelt ist. In diesem Werke, das bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts sich erstreckt, ist doch über Nitsch keine Notiz von irgend einem historischen Belange zu finden. Ich glaube nicht irre zu gehen, wenn ich dieses Schweigen dadurch erkläre, dass die Streitigkeiten, welche zwischen Nitsch einerseits und den Vertretern der staatskirchlichen Orthodoxie andererseits (unter denen E. S. Cyprian, Vicepräsident des Oberconsistoriums und Kirchenrath, der hervorragendste war) statt gefunden hatten, noch zu frisch im Gedächtniss waren und manche der Theilnehmer an diesem Kampfe noch lebten. Von diesen Kämpfen selbst finde ich nirgends (selbst im breiten Galletti nicht) eine genügende Erwähnung. Der Verfasser der kurzen Lebensbeschreibung von Nitsch, die in dem Braunschweigschen Kirchen- u. Schulblatt steht und welche vorn bei Besser abgedruckt ist, scheint auch in seinen Quellen nichts von dieser Lebensperiode Nitschs, aus welcher wir auch für die kirchlichen Fragen der Gegenwart manche gute Lehren empfangen können, gefunden zu haben. Mir hat dazu ein umfangreiches Actenstück aus dem H. Oberconsistorialarchiv zu Gotha, bezeichnet mit: *Acta* betr. den Generalsuperintendenten Herrn *Nitschium Ab anno* 1715 (die Aufschrift des Actenstückes, sowie manche andere Bemerkungen im Innern desselben sind von der mir bekannten und sehr leicht erkennbaren Hand E. S. Cyprians), über diese Lebensperiode N., vielleicht die wichtigste seiner ganzen Amtsführung, erst Licht gegeben. Vielleicht dient es dem Leserkreise dieser Zeitschrift

auch, sich das Charakterbild Nitschs zu vervollständigen, die damalige von den sogenannten pietistischen Bewegungen mannichfach zerspaltene Kirche in Concretem vor das Auge der Betrachtung zu führen und aus der Vergangenheit für die Gegenwart zu lernen. Es umfasst nur einen Zeitraum von wenigen Jahren: das erste Actenstück fängt mit dem 3. Januar 1715 an und das letzte schliesst mit dem 22. Juni 1719; aber die bedeutendsten Personen der Landeskirche, der Herzog Friedrich II., Nitsch, B. von Echt, der Oberhofprediger Ludwig, der Diaconus Erdmann (der Hauptkämpfer der Pietisten in Gotha) und vor Allen E. S. Cyprian, finden sich in bestimmten Aeusserungen über die brennenden Fragen der damaligen Zeit vertreten, so dass man wohl, zumal wenn wir hinzunehmen, dass Gotha damals durch seinen Herzog als Vorort der lutherischen Kirche galt, sagen kann: diese drei Jahre sind ein Stück lutherischer Kirchengeschichte. Unsere Landeskirche war an einem Wendepunkt angekommen, von dem aus die Gefahr starrer Verknöcherung in todter Orthodoxie und landeskirchlichem Formenwesen immer grösser über sie kam. Erklärlich ist es aber auch, dass eine so geistig erstarrte Kirche der in den Zeiten der Aufklärung selbst von Oben, von den höchsten geistlichen Stellen vertretenen Reaction gegen die Orthodoxie (Koppe wurde schon 1784 als Generalsuperintendent nach Gotha berufen; ihm folgte der Bekämpfer der christlichen und lutherischen Versöhnungslehre J. Löffler 1788—1816; ihm endlich Bretschneider, der bei seinem Amtsantritt in Gotha noch auf dem Standpunkte des Reinhardischen Supernaturalismus stand, in seinem Alter, wie eine nach seinem Tode herausgegebne Schrift bezeugt, alle Dogmen der lutherischen, ja der christlichen Kirche verwarf) kaum irgend eine lebenskräftige Opposition entgegen setzen konnte*.

Georg Nitsch kam im Jahre 1709 von Wolfenbüttel nach Gotha. Wer seine Berufung vermittelt, lässt sich aus den mir bekannten Acten nicht ersehen. Nur dass ihm von orthodoxer Seite schon einiges Misstrauen entgegen gekommen, lässt

* Der Oberhofprediger Schäfer nebst einem Anonymus legten nach dem Tode Löfflers 1816 öffentlich Zeugniss wider die neologischen Ansichten ab: es fehlte dem erstern aber doch bei aller persönlichen Frömmigkeit die Mannhaftigkeit, der heilige Muth eines Vorkämpfers, und der Anonymus, welcher mit ihm für die Wahrheit gekämpft, ist, bin ich recht berichtet, ein zwar begabter junger Geistlicher in Gotha gewesen, aber ein anrüchiger, sittlich bankrutter Mensch, der nach Russland auswandern musste. Gotha hat damals Aehnliches durchgemacht, wie Berlin, Breslau, Magdeburg in neuerer Zeit.

sich aus einem Gratulationsschreiben aus Gotha vom 7. Sept. 1709, unterzeichnet J. (vielleicht Hofr. Jäger), schliessen, worin es unter Anderm heisst: „Sonderlich, weil allhier bei einem und andern ein vorgefasstes Sentiment hat einschleichen wollen, als ob mein hochgeehrtester Herr mit Hrn. Dr. Petersen correspondirt, und in seinem *tractat* ..... 323 des Arnolds Ketzerhistorie beifällig allegirt, folglich den Satz eines Sectirers, sogenannten Pietisten, angenommen hätte; so wünsche ich, dass auch *Prudentia theologica* dessen Worte und Werke allenthalben dirigire, damit der Lästerer keine Gelegenheit finde, denen *praeconceptis* einige *probabilität* beizulegen.“ Nitsch in seiner Antwort auf diesen Brief, datirt Wolfenbüttel am 13. Sept. 1709, äussert sich: „Das *Prognosticon* von den Feinden wird wohl mehr denn zu gewiss eintreffen. Aber viele Feinde, viele Vaterunser. Ich hatte wohl gemeint, Gott würde mir meinen Kirchhof in Wolfenbüttel gegeben haben; aber wie es scheint, so hat er anders beschlossen. Nu, der mich nach Gotha sendet, wird mir die Wolfenbüttelsche Gnade nicht abstecken; sondern wie Er hier bei mir gewesen, so wird er auch dort bei mir seyn. Und ist er mein Schutz, was können mir Menschen thun? Mit des Hrn. Dr. Petersen *hypothesibus domesticis* habe nichts zu schaffen, so kenne ich auch weder Ihn noch seine Liebste von Persohn, kann auch versichern, dass mein Lebtag weder an Ihn einen Brief geschrieben, noch einen Brief von ihm empfangen. Dess Hrn. Arnolds Geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers habe ein und andermahl citirt, wonach aber nicht kann inferiret werden, dass des Hrn. Arnolds Privatmeinungen auch meine seien. Wie vieles wird nicht aus den Rabbinen, Socinianern, Papisten, Reformirten etc. approbative angeführt?“ In dem Dankschreiben Nitschs an Herzog Friedrich II. erklärte er sich also: „Verspreche noch anbey, dass allen denen, so ich werde fürgesetzt werden, nicht nur mit einer gesunden Lehre, so wie sie in den Schriften altes und neuen Testaments und in unsern *libris symbolicis* enthalten, sondern auch mit einem vor Menschen untadelichen und unsträflichen Leben wolle fürleuchten.....“ Jedenfalls lässt sich aus diesen Anführungen erkennen, dass ihm in Gotha von Seite der strengen Orthodoxen gleich anfangs nicht volles Vertrauen entgegenkam und auf der pietistischen Seite, an deren Spitze der Rector Vockerodt* stand, von ihm Förderung und Schutz erwartet wurde. Jedenfalls benutzten seine Gegner sein Versprechen im Briefe an den Herzog, dass er nach den sym-

* Vergl. Schulze, Gesch. des Gymnasiums zu Gotha. S. 193 ff.

bolischen Büchern lehren wollte, späterhin gegen ihn, uud meinten, er habe nicht gehalten, „wessen er sich erboten, ehe er ins Land kommen.“

Er wurde im October 1709 durch den Oberhofprediger Ludwig eingeführt. Aus dem Eingangsgebet seiner Antrittspredigt ist besonders folgende Stelle bezeichnend für den Gebetsgeist N.: „Leite mich, dass ich leiten könne, führe mich, dass ich führen könne und weide mich, dass ich weiden könne. Bestätige du im Himmel den Beruf, welchen mir Menschen auf Erden um deinetwegen zugeschickt. Lass mich einfältig werden ohne Schwulstigkeit, klug seyn ohne Arglistigkeit, fromm einhergehen ohne Scheinheiligkeit und vernünftig handeln ohne Eitelkeit. Begleite meine Ermahnungen mit Ernst, meine Bestrafungen mit Liebe und meine Tröstungen mit Nachdruck. Ach segne, was ich thu, ja rede und gedenke, durch deines Geistes Kraft, es also führ' und lenke, dass alles nur gescheh zu deines Namens Ruhm und dass ich unverrückt verbleib dein Eigenthum.“ — Im Schlussgebet heisst es: „Du hast mich aus einem Kahn in ein Schiff gesetzt, ach so verhüte es doch in Gnaden, dass ich zu keiner Zeit vergesse, dass ich auf der See. Ich weiss, dass kein Schaf, kein Fell, kein Tropfen Milch, keine Locke Wolle, davon ich nicht künftig deinem Richterstuhl werde Rede und Antwort geben müssen; so lass mich denn sorgfältig einhergehen und allemahl über meine Heerde eine fleissige Wache halten.“ Die ersten Jahre seiner Amtsführung scheinen ruhig gewesen zu seyn. Im Jahre 1709 waren schon Klagen der Landstände wider die Gymnasiallehrer Vockerodt und Kessler wegen Pietismus beim Herzog eingelaufen, Nitsch wird dabei nicht genannt. 1710 war auf Befehl des Herzogs ein Gutachten der theologischen Facultät zu Leipzig eingeholt worden*, in Folge dessen die Klagen der Landstände wider V. und K. zurückgewiesen wurden. Der Vorgänger Nitschs, Fergen, war ihnen günstig, und Nitsch selbst hatte damals wohl noch so viel Einfluss auf den Herzog und bei Hofe, dass gegen ihn unmittelbar nichts angebracht werden konnte. Das Feuer der Zwietracht glimmte aber fort: die Orthodoxen, an ihrer Spitze der Diakonus Erdmann, dessen Hauslehrer M. Huhn, der Oberhofprediger Ludwig, gewannen nach und nach mehr Terrain. Das erste Zeichen, dass Nitsch mit den Pietisten beigezählt und er als ihre Hauptstütze angesehen wurde, finde ich in einer Geheimerathssitzung vom 3. Januar 1715, zu welcher N. geladen, indem ihm eröffnet wurde: „welchergestalt Sr.

* Es ist dieses sehr besonnene Gutachten abgedruckt in *Rudolphi Goth. Diplom.*

Hochfürstlichen Durchlaucht die Missverstände, welche sich unter der Geistlichkeit *circa dogmatica* bisher hervorgethan und in denen Predigten gerügt, auch von den Landschaftsdeputirten zu wiederholten mahlen erinnert worden, sehr zu Gemüthe gestiegen und daher höchst angelegen wären, dieselbe nach geschehner Untersuchung gänzlich zu removiren." Am 3. Jan. 1715 selbst, wenige Wochen darauf, wurden dann auch Vockerodt und der Conrector Kessler in die Geheimerathsstube beschieden und ihnen ihr Verhalten verwiesen*. Nitsch wird also mit diesen anerkannten Pietisten als eine Partei behandelt. Auch haben der Oberhofprediger Ludwig, sowie der Consistorialrath Cyprian „die von der Landschaft angebrachte anstössige Rede- und Schreibweise in gewisse Punkte zusammengefasst;" seine Gegner geniessen also jetzt das fürstliche Vertrauen. Die Punkte selbst, nebst den Antworten, da sie auch für unsere Zeit manches beherzigungswerthe und lehrreiche Wort enthalten, mögen hier nach den Acten im Auszuge mitgetheilt werden.

1. Dass er dem Worte Gottes zu wenig Kraft bei störrigen Sündern beilegte. Was hiervon seine Rechtfertigung und Lehre sei. Bekanntlich hatte N. mit einem Superintendenten Knoblach einen öffentlichen Streit über die Frage: ob die h. Schrift Gott selber sei? Nitsch hatte gezeigt, dass einige diese Meinung hätten, für sich selbst verneinte er sie. Es wurde in diesem Streite mit einer in das kleinste Detail der Begriffsbestimmungen eingehenden Dialektik gestritten, und es ist, wie in P. Gerhard in seinen Rechtfertigungsschriften an den Kurfürsten der scharfe Logiker, der feine Dogmatiker hervortritt, so auch in N. der scharf spaltende Verstand, der, als wohlerfahren in der *theologia polemica*, die Blössen des Gegners erkennt, die Consequenzen aus seinen Behauptungen mit Klarheit entwickelt, sich und seine Behauptung nach allen Seiten hin vertheidigt, zu bewundern. Im Allgemeinen war dieser Streit schon ein Streit zwischen der streng-othodox-wittenbergischen Schule und zwischen der laxern, damals hauptsächlich in Helmstädt vertretenen. Die Rostocker Universität erklärte sich gegen Nitsch, die Giessener für ihn**. Cyprian und Ludwig, welchen die Abfassung der Fragen an Nitsch aufgegeben, sind jedenfalls den Wittenbergern und Rostockern bei diesem Streite mehr geneigt gewesen, als den Giessenern. Nitsch

---

* Vergl. Schulze a. a. O. S. 206.

** Vergl. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evangel.-Luth. Kirche. Theil III, S. 145. W. geht aber nicht genauer ein und es kommen in der „Erörterung der Erörterung" sehr interessante theologische Probleme zur Sprache. Die Darstellung dieses Streits würde hier zu weit führen.

gab laut Protocoll v. 3. Jan. 1715 zur Antwort: Es fiel manchem bei wenigem Nachdenken die Objection bei, woher es doch komme, dass nicht alle Leute durch das Wort Gottes bekehret werden. Diese Objection habe er sich vorgenommen hier zu beantworten. Das Wort Gottes habe freilich allerdings die Kraft .... selig zu machen einen, wie den andern. Wo aber die Menschen *perseveranter* und *pertinacissime* widerständen, und die Kraft des Wortes durchaus nicht wirken lassen wollten, so wäre ja, gleichwie der Wille Gottes zur Menschen Seligkeit Busse und Glauben erforderte, also auch sein Wort dazu anzunehmen. — Dass man ihn beschuldigen wollte, er statuirte, das Wort Gottes hätte seine Kraft in *peccato connato* allein, nicht aber in *actualibus* thun können, solches wäre ihm nicht zu Sinn, noch im Traum vorgekommen.

Der zweite Puukt, über den er sich verantworten musste, war: von dem Beichtstuhl, und ob ein Beichtvater der Sünden Vergebung ankündigen, nicht aber wirklich conferiren könne.

Nitsch antwortete: Sobald der Mensch seine Sünden erkennte, beweinte, Gott abbäte und sich durch Glauben an Christi Verdienst halte, sobald würden sie vor Gott vergeben. Wenn er nun zum Beichtstuhl käme, so confirmirt und obsignirt der Prediger solche Vergebung. Viele Theologen unserer Kirchen und unter denselben Dr. Müller, Gesenius, Arnd, Tillis etc. lehrten so. Er brauchte in seinen Absolutionen auch wohl das Wort vergeben. Dem Predigeramt geschehe hierdurch kein Eintrag, gestalt demselben Ehre genug wäre, dass sie Boten Gottes und die Gnade des Höchsten versicherten.

3. Von dem Evangelio Luc. 21 und dessen Erklärung.

Wenn er seine Meinung sagen sollte, so müsste er antworten nach seiner Erkenntniss und wie solches Evangelium von den meisten lutherischen Predigern in Niedersachsen erklärt würde; inzwischen wolle er der in hiesiger Kirche und der Weimarischen Bibel angenommenen Erklärung nicht widersprechen, auch in Zukunft *pacis studio* von seiner Meinung auf der Canzel abstrahiren.

4. Das Andenken seiner seligen Frau. (Nitsch hatte an ihrem Grabe sie angeredet und ihr nachgerufen.)

Er erwiderte: Er hätte so viel *contra invocationem mortuorum* unter andern in seinem *Tractat* von dem wackelnden Lutheraner *contra Pontificios* geschrieben, als wohl seine *Adversarii* nicht gethan hätten; eine *prosopopoeïa* wäre ja wohl noch erlaubt, und wüsste er wohl, dass ein Verstorbner solches nicht hören könne; es wäre eine *apostrophe rethorica*, wobei man auf *animum proferentis* zu sehen und nach der Liebe alles zum Besten zu kehren hätte.

5. Die *Theologia Polemica* werde verworfen.

Nitsch erklärte: Er rede nur vom lüderlichen, unnützen und zänkischen Disputiren. Zank gehöre unter die Werke des Fleisches.

6. Der Sinn der heiligen Schrift sei bei den Gottlosen nicht *affectual*, sondern nur *notional.*

Nitsch's Erklärung auf diesen Punkt lautet: Den rechten Verstand des Wortes Gottes könne er ihnen einräumen, es mangele ihnen aber, so lange sie gottlos und Verächter sind, an der Liebe und Glauben.

7. Die harte Expression vom Bibellesen. (Nitsch hatte in der von ihm herausgegebnen Bibel in der Vorrede gesagt: „Den Buchstaben und grammaticalischen Verstand kann auch ein natürlicher Mensch erreichen. Allein diese Erkenntniss schwimmt nur blos im Gehirn und berührt nicht die Gegend des Herzens. Sie ist nur notional und nicht affectual. Wer von oben herab einen lebendigen Odem empfangen, wie der erste Adam, und dessen Seele mit allen ihren Kräften, Neigungen und Bewegungen von dem vorigen Sündenstand ab und zu einem tugendhaften und himmlischen Leben gebracht, der höret mit Fleiss und williger Aufnahme des Herzens Gottes Wort Joh. 8, 4. 7").

Nitsch provocirte auf die Worte seiner Vorrede, woraus diese Inculpation genommen. Lutherus sagte selbst, wer die Bibel lese und suche Christum nicht darinnen, der thäte besser, er lese den Eulenspiegel oder Marcolfum. Dadurch aber folgte nicht, dass einem Gottlosen die Bibel zu lesen verboten wäre, oder dass dieser Gelegenheit bekäme, dieselbe zu verachten.

8. Von zeitlichen Gütern.

Nitsch erklärte mit Bezug auf seine angefochtne Predigt: Wer reich in den Kisten und nicht reich im Herzen, der lebe in grosser Gefahr. Schätze — Netze. *Opes sunt irritamenta malorum.*

9. Die übermässige Erhebung der reformirten Lehre.

Nitsch erwiderte: Diese Beimessung würde daher genommen seyn, dass er einstmals in seinen Schriften Baxtern selig gepriesen. Wenn man aber auch bei einem widrigen Religionsverwandten etwas Gutes, unserer Religion Conformes finde, so wäre dieses nicht zu verachten, sondern vielmehr zur Bestärkung unseres Glaubens zur Ehre Gottes zu allegiren. *Wittebergenses* thäten es selber. Dr. Löscher hätte in seiner *Theologia polemica* auf einer Seite wohl 6 Reformirte allegirt.

Es wurden ausser diesen von Cyprian und Ludwig aufgesetzten Punkten noch einige von den Landschaftsdeputirten aufs neue übergebne Punkte von dem Geheimrathsdirector vorgelegt. Aus diesen hebe ich nur diejenigen vor, welche nicht schon im Vorigen enthalten sind. Zuerst wurde er angeklagt, die Vorrede zu seiner Bibel ohne Censur und Vorwissen der Obern gedruckt zu haben. Nitsch erwiderte: Es sei ihm solches nicht zu verargen, weil vor ihm keinem Generalsuperintendenten der-

gleichen zu thun angesonnen worden. — Ferner wurde ihm vorgeworfen: er habe *Lutherum* einer Gottmacherei beschuldigt. Nitsch entgegnete, dieses sei falsch. Ihm thäte wohl vom Herzen wehe, dass er von einigen der Landschaft aus blosser Muthmassung und gezwungner Auslegung seiner Worte also hart wollte angeschuldigt werden. Auch die Beschuldigung, dass er nicht gemäss den *LL. Symbolicis* lehre, und ähnliche wies er von sich und erklärte: er hätte ja darauf geschworen und glaubte er noch mehr, als darinnen stände. An den *Libbr. symbolicis .... credendorum* habe er nichts auszusetzen, er hielte dieselben als ein *normatum Scripturae sacrae*, und wenn eins oder das andere drinnen dunkel wäre, müsste es nach der H. Schrift, als der *norma*, explicirt oder conciliirt werden. — Endlich wurde er von dem Geheimrathsdirector erinnert, dass er in seiner Catechisation bei dem gothaischen Catechismus bleiben und die Fragen daraus nehmen möchte. Nitsch erklärte: der Catechismus wäre sein Regulativ und Fundament; weil aber die Information zu dem Ende angestellt würde, dass die Gemeinde in Erkenntniss wachsen möge, so formirte er freilich zu desto mehrerer Erklärung aus dem Catechismo neue Fragen.

Es ist aus dem Jahre 1719 über eine in Bischleben gehaltene Generalvisitation Nitschs ein Actenstück vorhanden, das offenbar von einem argen Feinde Nitschs herrührt. Es wird darin seiner Visitation I. Unordnung, II. Unerbaulichkeit vorgeworfen. Doch ist der Verfasser ein mit den landesherrlichen und kirchenordnungsmässigen Erlassen hinsichtlich der Generalvisitationen sehr genau bekannter Mann, da jedesmal bei einer Rüge (z. B. der zweiten: es sei keine Catechismusfrage und Text zum Grunde erfordert, auch nicht angenommen, daher gar nicht erforscht, wie jede Classe in denen verordneten Lectionen bestünden) auf Instruction nach §. und Pag. hingewiesen wird und die Schrift unmittelbar an den Herzog gerichtet ist. Vorausgesetzt selbst, dass manche Unwahrheit in dem Bericht mit unterlaufen ist, so lässt sich doch nicht leugnen: N. hat sich in seiner Lebendigkeit zu sehr von den einfachen Catechismuswahrheiten entfernt und Fragen aufgeworfen, welche der Berichterstatter mit Recht seltsam, theils unerforderlich, theils unbeantwortlich nennt. So z. B. Wo die Seele ihren Sitz habe? Warum die Teufel nicht erlöset würden? Wo die Sünde sässe? Ob sie auch im Leibe sässe? Ob man im h. Abendmahle auch die Seele Christi empfahe? u. s. w. Es schliesst der Berichterstatter mit den Worten: „Sollte dieser (nämlich der Mitvisitator Nitschs, der Consistorialassessor Pfaff) abgehen und nicht bald ein *alter* ordentlicher und gewissenhafter Mann demselben succediren, würde es in kurzer Zeit um die Hochfürstlichen Ernestinischen Hoch-

löblichen Verordnungen gethan seyn. Gott woll erhalten für und für die reine Catechismus-Lehr! welchem sei Ehre in Ewigkeit! Amen." Wir können also jenen letzten Vorwurf nicht für so ganz unbegründet erkennen. — Noch sei zur Charakteristik der scharfen Censur, mit der N.'s Vorträge und Aeusserungen angesehen wurden, auch das angeführt, dass man ihm aus der nicht mit den Erfordernissen damaliger Orthodoxie übereinstimmenden Anführung des 9. Verses aus dem Lied: Wo soll ich fliehen hin; wo es heisst: Dein Blut, der edle Saft, hat solche Stärk' und Kraft, dass auch ein Tröpflein kleine die ganze Welt kann reine, ja gar aus Teufels Rachen frei, los und ledig machen — einen Vorwurf machte. N. provocirte auf die gesammte niedersächsische Lutherische Kirche und gedruckten Gesangbücher. Er halte den niedersächsischen Druck nach h. Schrift für deutlicher und gewisser. Jedoch könnte er sich dieses Verses auf der Kanzel enthalten, wenn es befohlen würde.

Am 15. Jan. d. J. 1715 wurden ihm im Wesentlichen noch einmal dieselben Fragen vorgelegt. Bemerkenswerth ist, dass N. auch hier wieder von einer in den niedersächsischen Kirchen usualen Meinung spricht, von der er hiesigen Orts *docendo* oder sonst abstrahiren wolle. Am 20. Febr. 1715 wurde ein unter E. S. Cyprians Einfluss entstandenes, wenn nicht gar von ihm verfasstes Edikt bekannt gemacht, in welchem allen Lehrern bei ernster Strafe geboten wurde, nichts gegen die symbolischen Bücher zu reden und zu schreiben, sich aller Neuerungen in Religionssachen gänzlich zu enthalten; auch sollen diejenigen, welche im Fache der Theologie, Moral und Historie etwas ausser Landes drucken lassen wollen, solches zuvor den Collegien, wohin es gehört, vorlegen; die heimlichen Conventikeln sollen wegen ihres unausbleiblichen Missbrauchs durchaus eingestellt, doch die Hausväter nicht gehindert, sondern vielmehr ermuntert werden, mit ihren Kindern und Dienstboten täglich Privatgottesdienst zu halten. Dass dieses Edikt ihn tief verletzt habe, geht aus einem Briefe N. an den Oberhofprediger Ludwig hervor. „Das letzte Edikt, heisst es darin, ist blos wider meine Person gerichtet, und damit auch andere erfahren möchten, was ich vor einer, so ward es dem Druck übergeben und allenthalben herumgeschickt. Um meinetwillen ward der selige Herr ..... (wahrscheinlich Conrektor, der Name ist ausgertrichen) 2 Monathe suspendirt, der Herr ..... mit 50 Rthlr. gestraft und der Herr ..... musste 8 Rthlr. (welch ein Exempel man wohl nicht wird wissen, so lange Gotha gestanden) dessentwegen geben, dass er einen widerspenstigen Schüler mit einem Stecken etwas derb ge-

troffen." Auch dass an Höchster Stelle N. nicht mehr gut angeschrieben stand, geht aus einer Klage in demselben Briefe hervor. „Man hat mir, so schreibt er, 1. die Kanzel am Hofe verboten, nicht anders, als wenn ich ein Erzketzer wäre, oder noch so eine harte Missethat begangen hätte. 2. Ins Gemach unsres Durchlauchtigsten Herrn habe ich auch nicht kommen dürfen, auch alsdann nicht einmal, wenn ich zum Neuen-Jahre unterthänigst gratuliren wollen. 3. Von den Sechswochenpredigten unserer Durchlauchtigen Herzogin bin ich als ein Gebranntmahlter wiederum ausgeschlossen. 4. Wenn die Herren Landstände zusammengekommen, so ist es wider Keinen so schlecht gegangen, als wider mich." Der Gegensatz wurde immer mehr auch in den Gliedern des Stadtministeriums kund. Erdmann, Diakonus und Haupt der Orthodoxen, und Nitsch griffen sich selbst gegenseitig in Predigten an und die Gemeinde wurde selbst dadurch mit diesen Streitigkeiten bekannt. N. sagt, dass von Herrn Erdmann selten, selten eine Predigt gethan, darin er nicht auf ihn gestichelt; auch stets das Auditorium gewarnt, dass es sich doch für falscher und irriger Lehre möge hüten. Er selbst soll nach der brieflichen Darstellung eines seiner Gegner am Sonntag Judika 1716 gesagt haben: Kindern Gottes drehte man die Worte in dem Munde um, er warnete hiermit das Auditorium vor solchen Lästerern und Verführern, die immerzu von diesem Hölzchen, wie bisher geschehen, die Zuhörer warneten und nenneten solche und ihre Lehre nicht. Er hielte denjenigen öffentlich für keinen rechtschaffenen Lehrer, der immer, NB. auf diesem Hölzchen, wie bisher vielmal geschehen, die Zuhörer warnte, und drohte, dass solchen gewisslich bald Gottes Gericht treffen würde, wo er nicht bald Busse thäte. Der Schreiber dieses Briefs, wahrscheinlich der Oberhofprediger Ludwig, setzt hinzu: „Ach Allerliebster, wie werden die armen Zuhörer über Sie, die ich sonst vor liebreich und sanftmüthig halte, erschrocken seyn! Welchen Anstoss wegen vergessner theologischer *moderation* werden sie gefunden haben! wie wird *rev. ministerium* mit dem h. Stuhl (der Kanzel, die N. ein Hölzchen genannt hatte) prostituiret." Nachdem er noch beiläufig gesagt, dass die Meinung von der *Conversio Judaeorum solemnissima per consequentias* die *Articulos fundamentales destruiret*, und er halte dafür, dass sie die Seligkeit *asserentis periclitire*, schliesst er mit folgender Apostrophe, die charakteristisch ist und den Worten nach auf wirkliches Wohlmeinen und christliche Liebe schliessen lässt: „Hochwürdiger und hochgeliebter Herr, Lass nicht Zank unter uns seyn! Wir predigen und bringen den Frieden mit Gott, soll

das Schwert ohne Unterlass fressen? Mein Herr Generalsuperintendent seien versichert, dass ich zwar bis in den Tod unsern Glauben nach der Schrift und Unsern *libb. symbb.* lehren, mich aber alles verantwortlichen Temperaments alle Zeit bedienen, und Gebet, Liebe, Dienste und Vermögen ist es die Noth Ihnen erweisen werde, in Hoffnung, Sie sind mit mir gleiches Sinnes, gestellt *per vulnera Jesu*, *nostram et nostrorum Salutem*, darum bitten und allezeit seyn werde u. s. w." Nitsch selbst berichtet anders über den Eindruck der obigen Predigt gegen Erdmann. „Dass ich die theologische Moderation in Anführung dieses sollte bei Seite gesetzt haben, wolle mein Herr (Oberhofprediger) nicht glauben. Es haben mir Hohe und Niedrige deswegen von Herzen gedankt und dabey gesagt: nun müsse ja die Katze mahl zum Loche heraus! weiss der Herr Erdmann Irrthümer an mir, ich will ihm antworten. Ich *penetrire* aber nicht, warum mein Herr Collega *plus simplici vice*, das Wort Hölzchen repetirt und es allemahl mit einem NB. bezeichnet? Dies Wort habe ich zu dem Ende gebraucht, damit der Herr Erdmann recht verstehen könnte, wohin ich zielte. Dass aber sonst unsere Kanzel von purem Holz gemacht, wie *Esrae* hölzerner Stuhl, solches ist mit Augen zu sehen und mit Händen zu fühlen. Glaube auch nicht, dass jemand seyn werde, der ihr eine *inhaerentem* oder *intrinsecam sanctitatem attribuire* und beilege." — Auch über die zwischen der orthodoxen und pietistischen Richtung fast überall gleichen Fragen, über die sie sich in Meinungskampf theilten, wurde in Gotha weiter gestritten. Schon oben wurden einige solcher Fragen berührt. In den Briefen, die zwischen Ludwig und Nitsch gewechselt wurden, wird z. B. von Ludwig die Absolution als eine wirkliche *actio immanens* vertheidigt; er macht die gute Bemerkung: Werden nicht auf solche Art alle *Sacramenta* und Geheimnisse bloss Zeichen? während N. meint: wie der Prediger bindet, so löset er auch. *Atqui* er bindet nur *declarative*, denn er macht ja den Sünder nicht zum Kinde des Zorns, sondern das ist er schon, und daraus folgte, die Absolution sei auch nur declarativ. Ferner werden die *Adiaphora* berührt. L. sagt: ich will nicht hoffen, dass mein Herr College eine vergönnte, in der Furcht des Herrn gemässigte weltliche Vergnügung für eine verdammliche Sünde ausgeben werde. N. entgegnet: Dass auch Weltkinder Vieles, das wahrhaftig und offenbarlich Sünde, vor Mitteldinge halten, ist bekannt, z. E. einen Rausch; daher sie vom christlichem Rausch zu sagen wissen. (!) Und wer wills gestehen, dass es unrecht, wenn man die Zeit unnütz und liederlich zubringet? Ach hierwider können wir Prediger wohl nicht allzuscharf seyn, absonderlich bei denen, die in weichen Kleidern gehen. Christen

können sich wohl über etwas freuen, *quod est praeter Deum*; es muss aber alle Zeit geschehen *propter Deum*. N. hatte gesagt: Die *praxis* sei das Beste, die Wissenschaft sei zum Glauben nicht noth. L. erinnert: Kein rechtschaffener Lehrer kann *emendationem voluntatis post illuminationem intellectus*, an welcher das meiste gelegen, Joh. XVII, 3, einzuschärfen unterlassen; es gehöret sonst allerdings zu seliger Erleuchtung viel Zeit. — L. schreibt an N., als er gepredigt hatte: wir müssen nicht immer *delicatuli* bleiben und keinen gewissen Nahmen leiden wollen; wer das nicht leiden kann, der kann minder selig werden. Ist es der Name Pietist: so müssen alle frommen Herzen, ehe derselbe aufkommen, verdammt seyn, ich hasse solchen von Herzen und glaube durch die Gnade JEsu selig zu werden.

So sind die Fragen über das Verhältniss der Erleuchtung zum Willen, über das Amt der Prediger, über die Wirkungen des Wortes Gottes, über die Adiaphora, über die Bekehrung der Juden, über welche N., wie es scheint, mit dem grössten Theil seiner Collegen im Gegensatz ist, eben die damals in der Kirche im Allgemeinen bewegten Fragen, sie dauern ja noch bis in die neueste Zeit fort. — Auf den Brief Nitschs folgte dann ein 16 Folio-Seiten umfassender zweiter, den ich wohl der gründlichen von vieler Belesenheit zeugendem Schreibart nach dem E. S. Cyprian zuschreiben würde, wenn nicht die Handschrift eine ganz andere wäre und die Unterschrift, welche ausgestrichen ist, auch nicht auf Cyprian schliessen liesse, sondern auf Ludwig. Möglich aber wäre es, dass L. durch den Einfluss Cyprians 1712 nach Gotha von Zeitz berufen worden wäre, und Cyprian selbst seinem Freunde Ludwig, einem ächten Wittenberger, Oberdeutschen und staatskirchlichen Orthodoxen, mit seiner Gelehrsamkeit in dogmatischer und polemischer Beziehung mancherlei Handreichung gethan hätte. „Soll das Fürstenthum um Ihretwillen Spenerianisch werden? so ruft ihm L. zu. Ach hochwerther Herr Collega, wer ist nun der Ketzermacher? wer löschet oder leget Feuer an? Indessen weiss Gott, welche Aergernisse bei den armen Seelen entstehen? welche Seelenbekümmernisse bei uns, die wir über dem Wort und h. Sacramenten, dass solche rein behalten werden, nach unserer Pflicht halten müssen und beständig werden.“ Er erinnert: „Der liebste Herzog, zwar der grösste Priesterfreund, aber auch in dem Worte des HErrn der gelehrteste und beständigste Herr,“ habe in angeborner Sanftmuth bewiesen, wie er ganz anders aus Gottes Wort und denen symbolischen Büchern gelernt habe und glaube; wie aber N. ungescheuet, auch nicht ohne Heftigkeit seine neuen

irrigen Meinungen defendiret, unerachtet des Herzogs glimpflichen Remonstration dabei beharrt. „Kann da ein Landesherr gnädig und vergnügt seyn und bleiben?“ Der Hauptstreitpunkt, über die Frage: ob der Priester die Vergebung der Sünden blos ankündige oder wirklich vergebe, über welcher L. auf gnädigsten Befehl ein weitläufiges Bedenken abgefasst hatte, wird in diesem Briefe auch sehr gründlich erörtert und, wie ich glaube, ist das Recht auf Seiten der Orthodoxen. Einige Antworten auf Nitschs Entgegnungen mögen hier stehen, damit die Leser sehen, welche gute Logiker auch unsere alten Dogmatiker waren. Der Einwurf δ. von Nitsch lautete: Es kann kein Prediger Gnaden, Segen und Leben wirklich geben. Die Antwort L: Wo statuiret Gottes Wort und nach demselben ein *Theologus ἐν ἀληθείᾳ διδάσκων*, dass ein Diener des Herrn Gnade, Segen und das ewige Leben eigenmächtig gebe, ob er es schon wirklich darreichet? Auf die Objection ε: „ein König oder grosser Herr kann allein einem Missethäter das Leben schenken, der Amtmann aber allein ankündigen“ ist die treffende Erwiderung: Indem aber der Rath oder Amtmann das Seinige dabei verrichten muss, so machet diese *συνδρομή accusatum* frei und los. Die Objection η von Nitsch gegen die reelle Sündenvergebung des Beichtvaters war: Welche Sünden vergibt der Prediger? Todsünden sind nicht bei den Gläubigen, Schwachheitsünden werden gleich vergeben, wenn solche begangen werden. Die Antwort des orthodoxen Gegners war: Ich habe noch keinen Gläubigen gesehen, der auch im Beichtstuhl nicht entweder mit feurigen Pfeilen des Teufels oder auch verantwortlichen Lüsten und Gedanken geängstet worden, daher sage ich: *Omnia credentium peccata, quae ipse Deus in coelis solvit sine ulla culpae et poenae reservatione, minister ecclesiae remittit.* Dem Argumente ι: so würde man keine Vergebung der Sünde, als des Sonntags oder alle Vierteljahre erlangen, wird entgegengesetzt: es *laborat fallaciâ consequentiae:* wo ist ein Gott, als unser Gott, bei dem viel Erlösung und viel Vergebung ist? der siebenzigmahl siebenmahl des Tages vergibt Matth. 22, 22? deswegen aber stärket auch und bekräftiget dennoch dieser gnädige und barmherzige Herr Seine Gnade durch das Amt des heiligen Geistes. Wie wenig aber man an Höchster Stelle geneigt war, N. und seine Partei einseitig zu verdammen und ihr wehe zu thun, welche Besonnenheit der Herzog anwendete, sehen wir aus einer weiteren Massnahme. Unter dem Namen Achasias Chasidaeus musste sich ein Herzoglicher Beamter an die Theologische Facultät zu Altdorf wenden mit der Bitte um ein theologisches Responsum. Ueber 7 Punkte wollte „ein um der Evangelischen Kirchen Wohlfahrt hochbekümmerter Reichsfürst“ aus christlöblicher Nei-

gung zur göttlichen Wahrheit gern ausführlich und gründlich informirt seyn. Die Punkte sind ein Wiederklang der vorhergegangenen Verhandlungen im Geheimerath. 1) Ob nicht dem Predigtamt durch die Lehre: *absolutio est tantum annunciatio*, die Gewalt Sünden zu vergeben abgesprochen werde. 2) Ob dieses von einem Ephorus erbaulich, friedliebend und weislich gethan sei, öffentlich dergleichen zu lehren. 3) Ob es der tiefsten *veneration*, so ein orthodoxer Theolog seinem Heiland schuldig ist, gemäss sei, wenn er schreibt: Der Buchstab Christi in Worten der Einsetzung des Amtes der Schlüssel Joh. XX sei der *analogiae fidei* entgegen? 4) Ob den Unwiedergebornen billig alle Erleuchtung abgesprochen worden? 5) Ob es der Sanftmuth Christi gemäss, wenn der Autor „des Schreibens sub. B." seinen Collegen öffentlich für keinen rechtschaffenen öffentlichen Prediger declariret und die Kanzel das Hölzchen geheissen. 6) Ob es den Candidaten zu gründlicher Erlernung der Theologie eine Aufmunterung gebe, was von dem kurzgefassten Wissen des Christenthums gelehrt wird. 7) Ob es nicht einem öffentlichen Feind unserer Kirche besser weder einem friedliebenden *Theologo Evangelico* ansteht zu schreiben: Die heutigen Wittenberger und Rostocker Theologen wären ganz fleissig in Bestürmung wider himmlische Wahrheiten. Die Antwort der Facultät, abgefasst „in dem Namen unsers allerheiligsten Gottes, welcher ist ein Gott des Friedens und der Liebe und will, dass die Herzen der Gläubigen ermahnet und zusammengefasst werden in der Liebe zu allem Reichthum des gewissen Verstandes, zu erkennen das Geheimniss Gottes und des Vaters und Christi, der lasse uns alle anziehen die Liebe, die da ist das Band der Vollkommenheit, und sein Friede regiere in unseren Herzen, zu welchem wir auch berufen sind in einem Leibe unverrückt im Segen", umfasst 48 Folioseiten und ist ein Muster ernster, tiefgehender, schrift- und symbolmässiger theologischer Gelehrsamkeit, eben so fern von hitzig erregter Polemik als weicher Nachgiebigkeit. Im Wesentlichen fällt sie gegen Nitsch aus. Nur hinsichtlich der sechsten Frage achten sie, die Differenz sei „unschwer in der Liebe zu componiren." „Wir unterscheiden die *subjecta*, von welchen gefragt wird. Sind es *oviculae simpliciores*, so fordert freilich Gott nicht so viel Wissen von ihnen als von denen *doctioribus*, welche nicht nur Milch, sondern auch harte Speise vertragen können" ist ihre Antwort. In Bezug auf die erste Frage, ob die *Absolution* nur declarativ oder auch collativ sei, wird geantwortet: dass sie allerdings collativ sei. Sie weisen nach, dass durch die priesterliche Absolution insofern die Vergebung der

Sünde ertheilt werde, als das Predigtamt das Organ sei, durch welches Gott losspreche. Es wird zugleich bemerkt, dass dieses Organ nicht *ab arbitrio humano*, sondern *ab oeconomia et dispensatione divina* abhange, und dass es kein *instrumentum Dei ex necessitate*, sondern *ex libertate* sei. Die Handlung des Priesters, der nur die instrumentale und delegirte Ursache der Sündenvergebung sei, falle mit der Gottes zusammen, nicht hinsichtlich der Kraft und des Ansehns, aber doch hinsichtlich der Wirkung und des Einflusses. Wenn ein Herr den vor der Thür stehenden Armen will durch seinen Bedienten lassen abweisen, so kann ihm der Diener zwar solches anmelden, dass ihm der Herr nichts geben wolle; hieraus aber folget wieder nicht, im Falle der Herr dem Armen durch den Hausverwalter oder Diener es schicken will, dass ihm solches Almosen der Diener nebst Vermeldung der Gnade des Herrn nicht auch wirklich geben, darreichen und zustellen könne. Was sind aber Prediger anders als Haushalter über Gottes Geheimniss, welche die Vergebung der Sünden, als das allerreichste Allmosen, denen bussfertigen Sündern nicht nur ankündigen, sondern auch wirklich in dem Hause Gottes in der Kirche offeriren und conferiren. — In Bezug auf den Einwand: wenn jemand stürbe, ohne einen Prediger zu haben, der ihn absolvire, so könne er auch demnach keine Vergebung haben, wird erwidert: dass Gott auch unmittelbar zu allen und jeden Zeiten absolvire, wenn und wie oft wir ihn darum bitten. So oft sich ein sterbender Christ, der keinen Priester bei sich hat, dessen ehemalige priesterliche Absolution nur bussfertig und gläubig appliciret, so kann er deren Nutzen und Frucht auch in Abwesenheit der Priester unfehlbar geniessen. Sie führen selbst eine Stelle von Spener an, (Deutsche theol. Bedenken Part. I. Sect. 87. p. 282) welche gegen Nitsch' Meinung ist. „Der Dienst des Wortes ist den Predigern von Gott aufgetragen; daher haben sie das Amt, das die Versöhnung predigt (2 Cor. V, 18. 19.), und zwar also, dass sie nicht allein aus dem Worte bezeugen, dass sich Gott mit uns zu versöhnen willig sei, sondern auch den Bussfertigen, einzelnen oder mehreren, die Versöhnung anbieten, durch welche Gott in seinem Worte die Vergebung nicht allein sofern verbündigen lässt, dass sie uns offen stehen solle, sondern auch denjenigen widerfahren lässt, welche derselben in Buss und Glauben fähig sind." In Beziehung auf den zweiten Punkt heisst es unter Anderm im Responsum: „Gott hat einmal aus unendlicher Gnade und Barmherzigkeit es also geordnet, dass Er unseren blöden Gewissen durch dies Mittel kräftig aufhelfen und uns in so vielerlei Schwachheit seliglich stärken möchte: wären wir Engel (lehret abermals Chrysostomus), so hätte er uns Engel zu Priestern und Seelsorgern

geordnet: da wir aber arme, schwache und sündige Menschen sind, so schicket er uns ὁμοιοπαϑεῖς, Menschen, die von gleichen Schwachheiten sind, wie wir, und ihren Schatz so wohl in irdischen Gefässen tragen, als wir. Wenn gleich, *novo miraculo*, die Stimme Gottes vom Himmel fiele: Dir sind deine Sünden vergeben; so wäre sie doch nicht grösser, als da er uns dieselbe durch des Priesters Mund und Zunge hören lässt." Hinsichtlich der dritten Frage meint die Altdorfer Facultät: es ist auch diese neuerliche Redensart und Wortstreitigkeit anstössig, wannenhero man sich leicht damit verdächtig machen kann. Wir müssen uns auch in der Schriftforschung und Schrifsauslegung mithin in fleissiger Untersuchung der Glaubensähnlichkeit vor allem schon gefassten Eigensinn hüten, damit wir nicht verkehrter Weise dieselbste *normam* zum *normato* machen. Allermassen der heilige Geist Gottes uns eben durch die Schrift lehret, was die Aehnlichkeit des Glaubens sei. Hinsichtlich der dritten Frage der Erleuchtung der Unbekehrten unterscheiden sie eine doppelte, die eine, welche als ein Werk der zuvorkommenden und vorbereitenden Gnade anzusehen sei, und die zweite als ein Werk, das zur wirkenden und mitwirkenden Gnade gezogen werden kann. Sie berufen sich auf Eph. 3, 8 ff. und AG. 26, 18. Das Aufthun der Augen (das nichts sei, als Erleuchtung im ersten Sinne) werde ausdrücklich der Bekehrung vorgesetzt; das ἐπιστρέψαι zeige sonnenklar, es müssen zweierlei Dinge seyn, eines das Aufthun der Augen, und ein anderes die Bekehrung zu Gott. Sie führen weiter, eben weil Nitsch ein Spenerianer ist, — wie einer seiner Gegner ihm selbst schreibt, vielleicht auch den zu schroffen Antispenerianern in Gotha zu zeigen, dass sie Spener zu schätzen wüssten — eine Stelle aus Speners Schriften (Uebereinstimmung pag. 161) an. „Wo aber, sagt Spener, einige Gaben sich bei einigen zeigten (als bei Bileam u. dergl., wie auch wohl noch zuweilen gottlosen Predigern der heilige Geist um ihrer Zuhörer willen manches Wort auf die Zunge legt, das eine mehrere Weisheit in sich hat, als sie selbst verstehen, dadurch Gott in jenen wirket), die dasselbe Maass (natürlicher Kräfte) übertreffen, bin ich nicht entgegen, dass auch solche von dem heiligen Geist seyen, dessen Licht, da er selbst bei ihnen, als die sich nicht heiligen lassen, nicht wohnen kann, sie als von aussen bestrahlet, einiges in ihnen und durch sie wirket." Auf die Auslassung Nitschs: der Teufel hat eine Wissenschaft, aber er ist kein Erleuchteter, ist die Antwort der Facultät: Des Teufels Wissenschaft beweiset hier gar nichts. Sintemal die Wissenschaft des Teufels ist *notitia simpliciter poenalis*, nicht aber *gratiosa*, welcherlei Wissenschaft bei erlöseten Menschen zur Zeit der Gnaden noch stattfindet. Es wird dann *illuminatio medii et fructus*, welche zuerst von Löscher auf die Bahn

gebracht wurde, zur Klärung der Begriffe erwähnt, und gezeigt mit Hinweisung auf das Beispiel des Judas und Bileam, dass sie im weitern Sinne doch erleuchtete genannt werden könnten. Hinsichtlich der Anfrage über den fünften Punkt tadeln sie Nitsch (wiewohl sie gegen Erdmann, den oben genannten Hauptgegner der Pietisten im Stadtministerio, doch hinzufügen, dass zu wünschen wäre, „dass der derjenige Kirchen-Diener ihn mit unbenannten Irrlehrern so *generaliter* hin eben an solchem heiligen Orte nicht erreget"), dass er leider „allzusehr aus den Schranken getreten." Die verkleinerliche Benennung des Hölzchens käme ihnen beinahe vor, wie wenn ungegründete Leute von Alters her die Kirchenhäuser, wenn sie auch in ihrem rechten Gebrauch bleiben und fleissig besucht werden sollen, dennoch Steinhaufen betitelt haben. Hinsichtlich der Rostocker und Wittenberger Theologen bekennen die Mitglieder der Facultät, dass sie an ihrer Orthodoxie nichts auszusetzen hätten, sie erkennen vielmehr sowohl an ihnen, als auch anderen Collegiis und Ministeriis unserer Evangelischen Kirche, die Gnade unsers Gottes als des treuen Hüters Israels, der weder schläft noch schlummert. Es wird angedeutet, dass bei den annoch obschwebenden Zwistigkeiten es viel auf Wortstreitigkeit ankommt, „da man einander nicht so leicht verstehen, noch einer dem andern nachgeben will." Ihr Wunsch gehet dahin, dass „Gott der Allerhöchste nach seiner unendlichen Güte hohe Häupter erwecken möge, welche nach ehemaliger gottseligster und höchst preisslicher Anstalt, wozu weiland der selige Dr. Glassius sammt dem alten Verpoorten, so viel uns bewusst, insonderheit gebraucht worden, und deren Arbeit in den helmstädtischen Streithändeln mit merklichem *applausu* aufgenommen ward, vermittelst dergleichen ebenfalls eifriger, gottfürchtender, gelehrter, friedfertiger und unparteiischer Theologen reifer Ueberlegung und folgender Schriftverfassung diesen bei unserer Zeit entstandenen, unseligen Zwiespalt erörtern, beurtheilen und die Herrn Dissentienten auseinander setzen liessen." Offenbar ist diess die schwächste Partie des Responsums. Die Rostocker und Wittenberger werden anerkannt als eifrige Theologen und auch die an andern Collegiis und Ministeriis, die Fürsten sollen Convente veranlassen und bezahlen, die den Streit entscheiden sollen. Die „hohen Häupter" also sind das letzte *refugium* der Facultät! Sie sind aber selbst in der Wahl der eifrigen u. s. w. Theologen wie der an theologische Einflüsse gewiesen.

Dem wohlmeinenden Herzog gelang es indess nicht auf dem von ihm eingeschlagenen Wege den Frieden zwischen Nitsch und seinen Gegnern herzustellen, unter denen namentlich Cyprian, der Oberhofpred. Ludwig und der Diakonus Erdmann sich am meisten geltend machten, während die Juristen im Ge-

heimenrathe, z.B. der alte Geheimrathsdirector Bachoff v. Echt, der Geheimrath von Schwarzenfels, eine mehr vermittelnde Stellung einnahmen, und in der Stadtgeistlichkeit der Pastor Ludwig am meisten zu N. gehalten zu haben scheint, da ihm N. das Zeugniss gibt: sein Bericht über seine Predigten sei der unparteiischeste. Man sieht aus einem eigenhändigen Concept des Herzogs über die von N. bei ihm angebrachten Klagen, dass derselbe auf das entschiedenste in einigen Lehrpunkten, z. B. hinsichtlich der Absolution, der Judenbekehrung, auf der streng orthodoxen Seite stand. „Herr Generalsuperintendent, heisst es in dieser Schrift des Herzogs, welche eine sehr genaue Kenntniss des im Lande geltenden Catechismus und seiner Auslegung, der *Epitome cred.* von Nic. Hunnius beweist, hält er davor, dass die *absolutio sacerdotalis* blos eine Ankündigung ist und mir nichts conferiret, so lasse ich ihn nimmer zu mir kommen und wenn ich auf dem Todbett liege und sonst keinen Geistlichen haben könnte. Denn wer Christo und nach demselben unserm Catechismo widerspricht, den halte ich vor keinen redlichen Lutheraner. Weil der Generalsuperintendent den andern Weihnachtsfeiertag das verordnete Evangelium zu expliciren hat und aber schon etliche mahle auf solchen die allgemeine Bekehrung der Juden oder doch eine ausserordentlich grosse Bekehrung derselben zu behaupten gesucht, der Ich doch oft mündlich widersprochen, als habe dergleichen nicht mehr anhören wollen.“ N. suchte auch in den Predigten seiner Gegner Schriftwidriges, sich Widersprechendes nachzuweisen und von beiden Seiten wurden alle Aeusserungen in Predigten aufs übelste gedeutet. So fragt N. den Oberhofprediger Ludwig: ob die guten Werke, so Paulus Früchte des h. Geistes nennt, blosshin ohne zugesetzte Limitation Dreck auf der Kanzel genannt werden dürften, wie er gethan? Wie man anzunehmen, wenn er mehr denn einmal an dieser heiligen Stelle gesagt habe: ich will alle meine guten Werke dem Teufel vermachen. Wie er lehren könnte: *Libri symbolici* sind *θεόπνευστοι?* Wie es zu verstehen, da er neulich *Domin. Oculi* so hart von der grossen Busse geredet, da doch dieselbe in unserm Catechismo mit so deutlichen Worten enthalten? Warum er das für eine Teufelslehre ausrufet, wenn gepredigt wird, der Mensch müsse an sich und an allen seinen guten Werken verzweifeln, wenn er der Gnade Gottes wolle theilhaftig werden, da es doch ausdrücklich in unsern *libb. symbolicis* heisst: *Abjicienda nobis est omnis spes de omnibus, quicquid sumus, quicquid cogitamus, loquimur et facimus etc. pag.* 327. Besonders scheint der Diaconus Erdmann über alle Predigten N. eine

scharfe Censur geübt und vieles nicht nach der Liebe gedeutet zu haben. So notirt derselbe sich als bedenklich in der Predigt beim Rathswechsel 1718 folgenden Passus: Es hätte absonderlich und zuvörderst die Obrigkeit in Bestellung der Kirchen- und Schulämter darauf zu sehen, dass sie gottselige, treue, eifrige Männer möchte wählen, wenn ein Prediger sollte abgehen, damit die Gottseligkeit eifrig möge getrieben werden, denn die meiste Ursache des laulichen Wesens wären die Prediger, die nur so ums Brod predigten. Er glaubt, es seien nachdenkliche Predigten, wenn N. z. B. am Johannisfeste 1717 sagt: So ist es, wenn treue Diener Gottes oft in den grössesten Verfolgungen und Jammer leben müssen, sie sodann ihr Amt in vollem Segen führen. So hält es Gott, wenn seine treuen Diener in grosser Trübsal weinen, Er sie mit reichem Seegen wieder aufrichtet und erfreut; wenn sie in Angst und Nöthen trauern, Gott das Wort sodann in vollem Segen lässet wachsen und zunehmen, dass sie in den grössten Trübsalen den reichsten Erntesegen zu ihrem grössten Troste haben. Recht charakteristisch ist es, wie er über Nitschs Predigt über Jes. 56, V. 10. und 11 sich ausspricht: (Alle ihre Wächter sind blind, sie wissen alle nichts u. s. w.) „Diese und andere Dicta hat er mit grossem Geschrei und weitläufigen *Explicationibus* und *Expressionibus* etliche mal wiederhohlt und gelesen, dass alle Pietisten solche mit grosser Begierde aufgeschlagen und nachgelesen, und habe er der Frau Kammerverwalterin Reiher, welche gleich vor unserm Stande steht, mit grosser Begierde alle *dicta* aufgeschlagen und recht gezittert vor Begierde, wahrgenommen, dass sie solche nicht geschwind genug finden konnte." Fürwahr wenn man schon aus dem Aufschlagen und Anführen von Stellen heiliger Schrift, von der Theilnahme der Zuhörer u. s. w. Stoff zur Anklage gegen N. entnehmen wollte, so lässt sich nicht anders denken, als dass eine tiefe Verbitterung gegen ihn in den Herzen Wurzel gefasst habe. Trotz der Versicherung Erdmanns: dass er Bedenken trage ein einziges Wort wider die Wahrheit aufzusetzen, machten sowohl ein, wie es scheint, privatim geführtes Notizenheft über N. Predigten, so wie seine Berichte an den Oberhofprediger Ludwig, an das Consistorium über denselben den Eindruck, dass er in Aeusserungen, die ein Unbefangner als ganz natürlich aus dem Texte fliessend angesehen hätte, allerlei Beziehungen herauswitterte, die N. compromittiren sollten. Er selbst scheint zu fürchten, dass andere nicht dasselbe bezeugen würden, als er; denn er schreibt: die andern Geheimeräthe und Hofräthe sind fast alle in Abwesenheit Ihrer Hochfürstlichen Durchlaucht unseres gnädigsten Fürsten und Herren in obigen Predigten *praesentes* gewesen und haben solche mit angehöret, die könnten

ein mehreres zeugen, *si vellent*. Damit soll nicht behauptet werden, dass E. überhaupt nur aus böslicher Absicht gehandelt habe, er hielt sich eben für einen Eiferer für die rechtgläubige Kirche. Er bittet den Oberhofprediger Ludwig, doch ja festzuhalten, dass er auf hohen Befehl berichtet, nicht (von sich selbst) gemeldet; „sonst würde er, schreibt er, vor dem Grimm der Pietisten des Lebens nicht sicher seyn können; bevorab da unser ganzer Rath noch des Herrn Generalsuperintendenten Partei hält, würden sie mich vollends aus der Stadt treiben. Es haben ohnedem dieselben nach und nach mich auf die Sandbank gebracht, weilen ich ihren Irrthümern widersprochen und gemeint, sie wollten mich müde machen, dass ich um Beförderung ansuchen sollte; aber ich will hier bis an mein seliges Ende durch Gottes Gnade aushalten und wenn ich allen Verdruss und Elend leiden sollte, nur dass bei meinem Leben kein Wolf an meine Stelle eingelassen würde.“ E. meinte allen Ernstes, er kämpfe, indem er gegen N. kämpfe, als ein guter Hirte wider einen eindringenden Wolf.

Zu einer ernstlichen Untersuchung und weitschichtigen Verhandlungen kam es im Jahre 1717. Die Veranlassung gab eine am Sonntag *Reminiscere* gehaltene Predigt N.'s, in der er unter Anderm behauptet hatte: hier in Gotha wäre viel Ansehn der Personen, denn wer Geld hätte, der könnte die Kirchenbusse abkaufen, der könnte die Tortur abkaufen, der könnte auch von seinem noch lebenden Ehegatten loskommen und einen andern kriegen. Wenn Leute wider das sechste Gebot gesündigt, so berichten ziemlich einstimmig die über diese Predigt befragten Diaconen, J. B. Ludwig, Erdmann und Müller, müsste gemeiniglich die Dirne vorknieen; hingegen wenn die Mannsperson Geld gäbe, oder sich davon machte, ging selbige leer aus, da doch der Kerl so wohl, als die Dirne, wider das sechste Gebot gesündiget und die Ordnung wäre, dass beide, so gesündiget, sollten mit Gott und der geärgerten Gemeinde ausgesöhnt werden, weswegen man insonderheit die Gemeinde zu befragen hätte. Es wäre nicht zu verantworten, dass solch Geld ins Waisenhaus gegeben würde, die Kinder ässen den Tod daran, wie es dorten hiesse: der Tod in den Töpfen. Nach einer Relation soll er auch in einer Predigt gesagt haben: in Gotha sei es leichter huren, als predigen. Der Herzog fühlte durch diese Predigt sich persönlich gekränkt, als ob er kein gerechter Regent sei. Es wurde N. auf Befehl des Herzogs das Concept der am Sonntag *Reminiscere* gehaltnen Predigt abgefordert. N. entschuldigt sich: ich kann bei meinem priesterlichen Glau-

ben versichern, dass ich nicht alles, was ich predige, von Wort zu Wort aufschreibe, denn wo wollte ich die Zeit hernehmen? Ich mache jederzeit eine Disposition und notire die Hauptposten und das übrige befehle ich dem lieben Gott. Ja, wenn ich gleich alles aufschriebe, so habe ich doch nicht die *felicitatem memoriae,* dass ich alles, so wie es auf dem Papier steht, kann recitiren. Er schreibt in demselben Briefe vom 23. Februar 1717 in folgender würdiger Weise, in der man bei aller Ehrerbietung und Unterthanentreue, die er bezeugt, doch auch das erhebende Bewusstseyn im Dienste des höchsten Herrn zu stehen wahrnimmt, vor dem einem eine schwere Verantwortung bevorsteht: „Ich bin Ihr Knecht; aber auch ein Knecht dessen, der Himmel und Erde gemacht. Ich muss thun, was Sie mir befehlen; aber ich muss auch thun, was mein Gott im Himmel befiehlt. Das, was mir Gott im Himmel befiehlt, ist unter Anderm auch folgendes, dass ich meine Stimme soll erheben, wie eine Posaune, und einem jeglichen ohne Unterschied sagen, was zu sagen ist. Wo ich das nicht thue, so heisse ich ein stummer Hund und alles verwahrloste Blut wird dermaleinst an jenem grossen Tage von meiner Hand gefordert werden. Ein weltlicher Herr ist nicht ein Herr der Kirche, sondern nur ein vornehmes oder principielles Glied derselben. Die Schlüssel sind der ganzen Kirche von Christo anvertraut, nicht dem Clero allein, auch nicht dem *magistratui politico* allein, sondern wie angeführt, *Credentium Universitati.* Ein weltlicher Herr ist nach vieler Lutherischer Theologen Meinung selbst das Object der Kirchen-Disciplin, wohin sie ziehen das Exempel des Kaisers Theodosii; wohin auch das neuliche Exempel des Herzogs Anton Ulrich zu Braunschweig möchte gezogen werden, dem sein Hofprediger nicht wollte das H. Abendmahl reichen, weil er seine Neptin wider ihren Willen zur päbstlichen Religion antrieb und von solchem Vornehmen durchaus nicht wollte ablassen. — Der Herr, Herr behüte mich, dass ich mich erachte oder nur gedenke, die *Jura* I. Durchl. zu beengen; aber er behüte auch I. Durchlaucht, dass Sie nicht durch Ihre Jura zur Sünde mögen gebracht werden. Ew. Hochfürstliche Durchlaucht haben mir nun 2 Jahre und was drüber über meine Wenigkeit gezürnet und mir das erwiesen, welches vielleicht keinem Prediger widerfahren, so lange Gotha Gotha geheissen. Ich bitte Ihre Durchlaucht um Gottes Willen, lassen Sie mich wissen, worin ich es versehen? Habe ich was wider Ihre hohe Person gesündiget, so will ich es auf meinen Knieen abbitten; auch mich aller Strafe, so Sie mir selbst werden erwählen, freiwillig unterwerfen. . . . Zürnen aber Ew. Hochfürstl. Durchlaucht mit mir, dass ich ein Ketzer seyn soll, der den Leuten Gift beibringt, so bin ich bereit, alle

Stunden mich absetzen zu lassen, und sollte es auch noch diesen Abend geschehen." Auf dieses Schreiben N. wurde ihm zunächst am 3. März 1717 das höchste Missfallen an seiner Predigt eröffnet, ihm zugleich die Frage vorgelegt, ob er auch von den in jenen Predigten berührten Thatsachen hinlängliche Kenntniss gehabt, namentlich bei den *Collegiis* sich gehörig erkundiget und darauf die *Gradus* der Anzeige und Erinnerung, ehe er solche öffentlich in der Predigt mit vorgetragen, beobachtet habe?

Nitsch erklärte: jedermann ohne Scheu spreche öffentlich davon. Es sei also keine Erkundigung nöthig gewesen. Er habe indess auf Niemanden, am allerwenigsten aber auf hohe Obrigkeit oder derer *Collegia* einen Gedanken gehabt.— Wir können nicht anders, als dem Geheimerathsdirector schon in dieser Vorfrage Recht geben. Wenn es öffentlich gerügt werden sollte, dass in Gotha man nicht streng und wie sich gebühret strafet, so musste der concrete Fall auch wirklich genau von der Art seyn, um eine solche Anklage zu begründen. Es war allerdings eine greuliche und schmutzige Geschichte, welche N. im Auge gehabt hatte, als er am Sonntage *Reminiscere* 1717 gepredigt: Wer Geld hätte, der könnte die Tortur oder Folter abkaufen, der könnte die Kirchenbusse abkaufen, der könnte von seinem noch lebenden Ehegatten loskommen. Ein gewisser Kretzschmar hätte mit der Frau eines gewissen Wenige in Ehebruch gelebt, so ging die Sage, habe ferner die Magd, welche bei ihm gewesen, geschwängert, diese habe dann im Verein mit der Ehebrecherin W. das neugeborne Kind getödtet. Zwischen dieser öffentlichen Anklage, deren erste beide Theile wohl wahr seyn mochten, aber nicht aktenmässig erwiesen wurden, und dem, was als Thatbestand aus den gerichtlichen Untersuchungen hervorgeht, ist der Unterschied: dass der Ehebruch von beiden Theilen nicht eingestanden wurde, die Wenige selbst die Tortur ausgehalten, ohne ein Bekenntniss zu thun, und also die ordentliche Strafe für Ehebrecher ohne Bekenntniss beider Theile nicht zu erkennen war. Es wird hervorgehoben, da der schwächere Theil (der weibliche) in der Untersuchung wegen Ehebruchs seine Unschuld trotz angewandter Tortur aufrecht erhalten, man noch weniger bei dem stärkern männlichen Theile hätte erwarten können, dass er durch die Tortur zum Geständniss gebracht würde. Ja es hätten denn beide wohl, wenn sie ihre Unschuld durch Ertragung der Tortur aufrecht erhalten hätten, nicht einmal mit der über sie verhängten Strafe der Landesverweisung belegt werden können. Hinsichtlich des von der öffentlichen Meinung behaupteten Kindermordes durch die Magd wurde auf das Gutachten zweier Aerzte in Erfurt hingewiesen, welche bei wiederholter Besichtigung des Kindes

bald nach der Geburt attestirt, dass das Kind todt im Mutterleibe gelegen und zur Welt kommen sei. Die Kirchenbusse habe sie gethan. Da Kretzschmar das Land habe räumen müssen, und gegen die Türken in Ungarn gehen, so habe die Kirchenbusse von selbst aufgehört, weil er nicht an dem Orte, wo er gesündigt, geblieben.

Hinsichtlich der Kirchenbusse wurde auf Nitsch' Behauptung, dass, so lange er hier im Amte sei, keine Mannsperson dergleichen gethan, die Soldaten auch durchgängig davon ausgenommen seien, ihm erwidert: die Soldaten seien keineswegs davon eximirt. „Es wären aber bei denselben solche Umstände vielfältig von denen hohen Officieren vorstellig gemacht und deshalb mit Beziehung auf andere Orte beharrliche Instanz gethan worden, dass *Serenissimus* wegen derselben Vorknieens sich nicht determiren können. Nun wäre aber allerdings ein Unterschied unter der Kirchencensur an sich selbst und unter dem Vorknieen. Dieses sei kein *Essentiale* der Busse, auch der *modus* der Einrichtung nach der Qualität des Vergehens verschieden."

Obgleich N. auf die im Ganzen sehr ruhig gehaltnen Expositionen des Geheimenrathsdirectors nicht einging, sondern immer darauf beharrte, die Thatsachen seien landkundig, so wurde ihm doch nur eine Declaration, keine Revocation zugemuthet, „dass die Justiz nirgends wissentlich in der Administration hinterzogen worden"; es wurde, was ausdrücklich erwähnt wird, um nicht etwa Andere im Gebrauch des *Elenchus* schüchtern zu machen und um auch den Schein zu meiden, als wolle man das Strafamt der Prediger beschränken, ihm freigestellt, in welcher Weise er seine Declaration, dass der Herzog und die Obrigkeit nicht wissentlich das Recht gebeugt hätten, thun wollte. Seine Erklärung aber blieb: öffentliche Sünden müssten öffentliche gestraft werden; *active* wolle er zu dieser Sache nichts beitragen, wohl aber alles leiden, was man mit ihm machen wolle. Damit ihm aus eigener Einsicht in die Acten vielleicht ein andres Urtheil über die Kretzschmarsche Sache komme, wurden ihm von dem Geheimrath von Thumschirn die Acten zur Durchsicht mitgetheilt. Die Mittheilung der Acten hatte aber den entgegengesetzten Erfolg. Er äusserte: er habe zu wenig gepredigt; wenn er die Acta vorher gelesen, würde er noch mehr gesagt haben. In der That sprach er sich kurz darauf in einer Busstagspredigt also aus: dass die Stimmen der Drommeten in Gotha verachtet würden, könne er mit seinem eignen Exempel erweisen. Er dürfte fast kein Wort reden, so wolle man einen Process mit ihm anfangen. Huren und andere Verbrecher

kämen frei davon, aber an ihn wollte man sich machen. Man hätte ihn nun 2 Jahre verfolgt und wollte er mit nächstem in einer besonderen Predigt weisen, wie man in solcher Zeit mit ihm umgegangen. Er brauchte diesen Ausdruck: So wahr du, Gott, Gott bist, so wahrhaftig musst du mir in meiner Sache beistehen. Denn ich suche mit Paulo nicht den Menschen gefällig zu seyn. Als der Herzog von dieser Predigt erfuhr, sendete er seinen Geheimsecretär Andreas Gotter* zu Nitsch mit dem Auftrag, ihn zu bedeuten: von dergleichen Dingen, die sich vorhin auf der Kanzel nicht ausmachen liessen, in Zukunft zu schweigen, weil sie gemeint wären, die Sache durch Rechtssprüche ausmachen zu lassen, oder wenn er sich deshalb zu mässigen nicht getrauete, das fernere Predigen gar einzustellen. N. erwiderte dem Geheimsecretär Gotter auf seine Eröffnung: dass nachdem er dasjenige, was ihm zeither auf dem Herzen und Gewissen gelegen, gründlich vorgestellt und gerüget, und seine Seele gerettet, er nun weiter nichts davon auf öffentlicher Kanzel gedenken, sondern davon um so mehr zu Bezeugung seiner unterthänigsten *submission* schweigen würde, da Er *Serenissimi* gnädigsten Willen wahrgenommen hätte. Zugleich fügte er hinzu, dass er Recht gehabt habe in der Kretzschmarschen Sache öffentlich das Strafamt zu üben, und fügte 12 aus den Acten hergenommene Gründe bei, dass hier nicht nach dem Recht verfahren worden sei. Man hat neuerlich Spener im Gegensatz gegen die Orthodoxen gerühmt, dass er wider die Anwendung der Tortur geeifert. In den Verhandlungen mit N. kommt er vielmal darauf zurück, dass es unrecht gewesen sei, dem Kretzschmar die Tortur zu erlassen; in Gotha finden wir so einen Spenerianer über denselben Gegenstand ganz anders urtheilend. Wie wenig aber der Herzog geneigt war, etwa polizeilich gegen N. vorzugehen und Gewalt gegen ihn zu gebrauchen, sehen wir aus den weiteren Massnahmen. Er ernannte eine eigne Commission „mit Zuziehung einiger ausser unserer hiesigen wirklichen Bedienung stehenden Mitcommissarien", wie es in dem betreffenden Herzoglichen Rescript vom 2. April 1717 heisst, welche die Inquisitionsacten und übrigen Protocolle genau durchgehen, und dann ihr pflichtmässiges und gewissenhaftes Bedenken an den Herzog geben sollte: ob bei Untersuchung und Bestrafung der von Nitsch öffentlich gerügten Sachen und Verbrechen die Gebühr allenthalben beobachtet, oder ein oder das andere hierunter zu Schulden kommen sei; also die verlauteten Beimessungen Grund haben; ob N.

* Bekanntlich einer der innigsten Liederdichter.

in den gehörigen Schranken bei dem *Elencho* verblieben, oder ob und worin derselbe übergangen worden; was hierunter weiter zu thun und wie der Sache im gerechten Wege abzuhelfen? Die ernannten Commissarien waren der Consistorialpräsident J. Fr. Bachoff v. Echt, die DD. der Theologie Carl Andreas Redel, Generalsuperintendent von Altenburg, und Michael Förtsch, Prof. *primarius* der Theologie zu Jena, Johann Christian Schröter, beider Rechte Dr. und Professor zu Jena, und Heinrich Rudolph Heidenreich, Consistorialassessor auf dem Friedenstein. Diese Commission fing ihre Sitzungen am 5. April 1717 an und man muss ihr das Zeugniss geben, dass sie fleissig gewesen (in den ersten Tagen hielt sie täglich Sitzung) und sich alle Mühe gegeben, die Sache beizulegen. Alle, die Juristen wie die Theologen, waren der Meinung, dass sich N. in dem Gebrauch des Elenchus in der Kretzschmarschen Sache offenbar verfehlt habe; es sei in dem Processe alles der Gebühr nach gegangen; in Hinsicht auf die Ehescheidung einer gewissen Schmalz und Wiederverheirathung mit einem gewissen Poller wurde von den Commissaren zwar (namentlich den Theologen) gerügt, dass die Copulation derselben nicht recht gewesen sei, indem ihrem Ehemanne die Scheidung noch nicht *legitime* publicirt gewesen sei: auch habe das Jenaische Urtheil wohl richtiger entschieden, als das Giessensche; indess hätte der Richter folgen können, welchem er gewollt habe. Es könne ihm also auch deshalb nichts imputirt werden. Es sei mithin keine *censura pro suggestu* nöthig gewesen. Es wurde ferner allgemein zugestanden, dass das Vorknieen, worauf N. so sehr gedrungen, nichts Wesentliches bei der Kirchenbusse sei und der Herzog wohl davon dispensiren könne. In Hinsicht auf die Frage, was zu thun sei, waren die Theologen der Meinung, dass ihm nur eine Correction vor dem hohen Collegio und eine Declarationsschrift an den Herzog, worin er um Verzeihung bitte, aufgegeben werde, und nicht eine öffentliche Abbitte oder Erklärung von der Kanzel herab, „weil durch eine solche eclatante Ahndung die andern Herrn Geistlichen von dem nöthigen Gebrauch des Strafamtes dürften abgeschreckt werden, es auch das erste Mal sei, dass dergleichen Vergehen geschehen, auch die Wichtigkeit des Amtes eines Generalsuperintendenten und die sonstigen Gaben des Herrn Generalsuperintendenten N. mit in Betrachtung zu ziehen seien. Das schärfste Votum gab der Rath Heidenreich. 1) Als Generalsuperintendent solle er wissen, wie der *Elenchus* ohne Anstoss zu gebrauchen. 2) habe N. die gehörigen *gradus* nicht beobachtet. 3) sei im Consistorio gesagt worden, dass die Sache nicht auf die Kanzel gebracht werden solle, wannenhero er damals erinnern sollte, wenn er dazu nicht still schweigen könne. 4) sei ein

progressus daraus wahrzunehmen, dass er auf den ihm geschehnen Vorhalt sich daran nicht gekehrt, sondern in der gefolgten Busspredigt sich abermahl vergangen und es noch schlimmer gemacht, 5) ingleichen gedroht, dass er es noch schlimmer machen werde. Es sei hinsichtlich der Redressirung von N. nicht blos ein Deprecationsschreiben an den Herzog zu richten, sondern damit auch dem Volke die *Displicenz* kund werde, so halte er dafür, dass nur gedachter Herr Generalsuperintendent mit einer Geldstrafe von etwa 50 Rthlr. anzusehen sei *cum comminatione* der Suspension, wenn er dergleichen wieder vornehme. Der Vorschlag des Geheimrathsdirectors Bachoff von Echt, eines sehr besonnenen und mit christlicher Milde überall urtheilenden Mannes, wurde einstimmig angenommen: Nitsch solle ein Deprecationsschreiben dem Herzog übergeben, ihm ein umständlicher Verweis im Geheimerathscollegium gegeben werden, ihm auch eine Zurücknahme seiner Anklage der Obrigkeit von der Kanzel aufgegeben, wenn er dieses aber beständig depreciren sollte, so solle es durch einen andern Geistlichen verrichtet werden. Das Schreiben wurde von dem Generalsuperintendenten Redel und Prof. Förtsch entworfen. Es enthält unter Anderm folgende Worte: „So bezeuge ich vor dem allwissenden Gott, der Herzen und Nieren prüft, und mit meinem guten priesterlichen Gewissen, dass ich bei damaliger Bestrafung des Lasters des Ansehns der Person, wie an niemand besonders also am allerwenigsten an Ew. Hochl. Durchl. hohe Person gedacht, bin auch in meinem Herzen völlig überzeugt und gewiss, dass Ew. Hochf. Durchlaucht in keine Wege zu beschuldigen, daher nicht Umgang nehmen sollen, durch dieses meine unterthänigste Deprecation zu thun.“ N. wies die Unterschrift von sich mit der Erklärung, er habe bei dem *Elencho* nicht an den Herzog gedacht, er halte dafür, wenn derselbe die *acta* selber lesen könne, würde die Sache anders gelaufen seyn. Hierauf wurde von den Commissarien zu Protocoll gegeben, „dass solche Deprecation dem Generalsuperintendenten nebst dem angerathnen Verweis im Geheimrathscollegium bei einer nahmhaften Geldstrafe nochmals anzubefehlen und da er sich dessen ferner weigern sollte, selbige etwa auf 50 Rthlr. zu determiniren wäre.“ Diese von den Commissaren dem Herzog gerathene Beilegung der Sache wurde am 12. April 1717 in Gegenwart des Herzogs von dem Geheimrathscollegium noch einmal verhandelt. Der Geheimerath v. Schwarzenfels, obgleich er Nitsch hinsichtlich des gebrauchten *Elenchus* Unrecht gab, war doch gegen die angedrohte Geldstrafe, weil dergleichen menschliche *temperamenta* den gesuchten Effect nicht zu erlangen pflegten. Er gab aber zugleich — „nach Trieb seines Gewissens und nach der bei An-

tritt hiesiger Dienerschaft abgelegten schweren Pflicht" — eine Anfrage zu Protocoll, ob nicht die Anwesenheit fremder Commissaire benutzt werden könnte, um die seit dem letzten Edicte des Herzogs unter den Geistlichen der Stadt entstandenen Irrungen und Spaltungen beizulegen? Charakteristisch ist die Schilderung, welche der fromme Schwarzenfels von der Stellung der Geistlichen in Gotha zu einander macht: „Diese Verbitterung ist so weit eingerissen, dass einer den andern in Glaubensartikeln nicht für richtig hält, andere öffentliche harte *expressions*, so kein *politicus* ohne Strafe an einem weltlichen Orte vorbringen dürfte, zu geschweigen. Nun kann ja ohnmöglich durch solchen Zwiespalt die Ehre des Nächsten befördert werden, wenn Leute, die an einem Orte wohnen, unter einer dem reinen Evangelischen Glauben so eifrig ergebner gnädiger Landesherrschaft wohnen und nun auch unter einem geistlichen Collegio leben, auch an einerlei Richtschnur gebunden sind, als Erzfeinde sich gegen einander verbittern und in so wichtigen Aemtern dasjenige einander vorwerfen, welches in seiner *profession* kein erhitzter Soldat seinem Kameraden zur Schmach nachreden wird: wie will ein armer nach einstimmiger Lehre Vermahnung, Warnung und Trost seufzender Zuhörer nach angehörter Predigt das Gebet in seinem Herzen mitsprechen, welches heisset: Nachdem wir Gottes allein seligmachendes Wort angehöret etc., da ihm doch bekannt ist, was für Bewegungen der Geistliche in seinem Vortrage gehabt hat." Der Oberhofprediger Ludwig gab sein Votum auch schriftlich — grösstentheils gegen das der Commissarien, auch gegen das des Herrn von Schwarzenfels ab. Er meinte: *Serenissimo* müsse eine öffentliche Reparatio geschehen: *publice laesus publice restituatur;* wenn ich auch den geringsten Menschen beleidiget, so muss ich demselben *satisfaction* verschaffen und kann solches füglich durch keinen *Diaconum* geschehen. Was *incidenter* (vom Geheimerath v. Schwarzenfels) wegen der bisher gebrauchten *Differentia in doctrinalibus* mit beigebracht worden, ist ein Pfeil auf mich spielend: ich frage Gott, seinen Gesalbten und meine *Patronos*, wer hat die *fundamental-Errores de Scripturae S. negativa* (?) *ad effectum elevatione, de Absolutione annunciativa solum, de Erroribus L. Symbolicorum* etc. in das Land bracht? wer ist bei demselben als eine Ursache des zeitigen Todes *Serenissimi* und Dero Seelen Bekümmernisse zu strafen? der Feuer in die Kirche bringt, oder wer solches mit heissen Thränen, ja mit Zusetzung seines Lebens löschet? Gott und sein Gesalbter haben mir unwürdigem den ersten geistlichen Stuhl im Consistorio und in diesem lieben Lande angewiesen, es liegt auf meiner Seele das edelste dieser Lande, die Seele Ihro Hochfürstlichen Durchlaucht, die Seele

Dero Hochfürstlichen Hauses, die geistliche Ruhe so vieler armen Unterthanen, dahero eher mein Amt niederlegen, als dergleichen gefährlichsten Dingen nachsehen will: und bitte meine gnädigen Herrn und Patronos, Sie greifen diese Angelegenheit mit Ernst an, Sie secundiren Unsern Höchstschätzbarsten *Episcopum* bei einer so billig christfürstlichen Vorsorge für die Reinigkeit der Christlichen Lehre u. s. f., sonst werden wir nicht allein in dieser Welt den Jammer erleben, dass Serenissimus vor der Zeit zu Grabe gebracht, ein irreparabler Schatz dem Lande allzuzeitig entzogen und unaussprechliche Noth entstehen werde, sondern wir werden vor Gottes Richterstuhl schwere und grosse Verantwortung auszustehen haben. Ihm gleich an Strenge in seinem *Votum* war E. S. Cyprian. Er äusserte: Weil der Herr Generalsuperintendent oft contestirt, dass er in seiner *correptione pastorali* nicht an *Serenissimum* gedacht, so sei er zwar mit der *revocation* nicht zu belasten, weil man dasjenige nicht revociren könne, was man niemals statuirt; er bleibe aber in seinem Gewissen nach dem achten Gebote, nach dem 13. d. Epistel an die Römer, ja selbst nach den *mitissimis praeceptis Christi* höchst verbunden, die *explication* seiner Worte dahin öffentlich und ohne fernern Verzug zu thun, dass er an Seine Durchlaucht nicht gedacht, sondern dieselbe (welches er wahrhaftig mit Zustimmung der ganzen honetten Welt wird sagen können) für einen gerechten Regenten halte, mithin diejenigen in merklichem Missverstand schwebeten, welche die fraglichen Worte von Ihrer Durchlaucht angenommen. Gleichwie aber wir Christen auch unserm allergeringsten Bruder mit einer solchen Erklärung behülflich zu seyn pflichtig wären, wenn wir, obwohl *sine dolo*, seinen guten Leumund vermindert, daneben dieses eine *praerogativa* des Evangelischen Predigtamts sei, dass es von der Obrigkeit bessère *Sentiments* hege und dem Volk *inculcire*, als alle Papisten, Wiedertäufer und andere Irrlehrer: Also werde der Herr Generalsuperintendent seiner bekannten Geschicklichkeit nach der Sache schon eine solche *tour* zu geben wissen, dass sowohl *Serenissimi* höchst obrigkeitlichem Amt und Auctorität, als seiner eignen *existimation* prospicirt werden möge. Weil dasjenige, was *incidenter* wegen der Geistlichen allhier Misshelligkeit gar wohl erinnert worden, eigentlich das *objectum deliberationis praesentis* nicht sei, werde er sich alles gefallen lassen, was zu Beilegung der Sache Gottes Wort und den *principiis regulatiris* unserer Kirche gemäss werde vorgebracht werden, vermeine auch solche *fiduciam causae* zu haben, dass seine Liebe zur Wahrheit und Frieden aus denen *actis* sich klärlich ergeben werde.

Der Herzog selbst, welcher der Geheimrathssitzung präsidirte, billigte die abgelegten *Vota*, dass der Generalsuperinten-

dent die von Ludwig und Cyprian vorgeschlagene Declaration zu thun habe; erklärte aber auch, dass er über die frühern Vorgänge eine Schrift aufgesetzt, welche er zu den Acten geben könnte. In dieser Schrift (oben S. 327 angeführt) sieht man die Sorge des Herzogs für Reinerhaltung der Lehre im damaligen wittenberger Geiste, die Uebereinstimmung mit Ludwig, dem er das Zeugniss gibt, dass er an den Generalsuperintendenten freundlich geschrieben, so wie die Abwendung von Nitschs Lehrsätzen, die er unbedachtsam und fast ärgerlich nennt. — Die Meinung Cyprians und Ludwigs, dass N. eine öffentliche Erläuterung auf der Kanzel thun sollte: „dass er an Se. Hochfürstliche Durchlaucht nicht gedacht, sondern dieselbe für einen gerechten Regenten halte, mithin diejenigen in merklichem Missverstande schwebten, welche die fraglichen Worte Christi von ihrer Durchlaucht angenommen", trug schliesslich den Sieg gegen die der fremden Commissäre, so wie der meisten Juristen davon. Am 17. April wurde dieses dem Generalsuperintendenten in einer Geheimrathssitzung eröffnet. N. wies diese Erklärung von sich: „Wenn er diese *Declaration publice* thun sollte, so würde hier und auswärtig ein gar widrig *Sentiment* entstehen, als hätte er noch ein grosses *peccatum* gethan. Auch wenn solche *Declaration* hinsichtlich *Serenissimi* geschehe, so würde man ihm dergleichen *ratione* der Minister wohl auch ansinnen. Hätte er in *modo* gefehlt, so wäre andererseits *realiter* gar stark peccirt worden, mithin hierunter wohl zu compensiren sei. Er habe schriftlich und mündlich zu wiederholten Malen contestirt, dass er *Serenissimum* nicht gemeint, sondern denselben für einen gerechten Regenten halte, solches auch jetzo nochmals wiederhohle und hoffe er, man werde damit zufrieden seyn und ein Mehreres von ihm nicht verlangen." Cyprian stellte vor: dass die Worte: hier ist glücklicher huren, als die Wahrheit predigen, also beschaffen, dass man vermeinen sollte, als ob ein „Neronianisch Regiment", da alle Laster im Schwange gehen und die Gerechtigkeit gänzlich unterdrückt werde, allhier geführt werde, wannenhero der Herr Generalsuperintendent nach dem 8. Gebot schuldig, bemeldete Erklärung zu thun. Auf allseitiges bewegliches Zureden antwortete er endlich, dass er die Sache Gott im Gebet vortragen wolle, wollte aber für jetzt weder ja noch nein gesagt haben. Während der Zeit wurde ihm auch eine von E. S. Cyprian und dem Oberhofprediger Ludwig verfasste Zuschrift übergeben, in welcher ihm auf 8 Fragen, welche die schon oben besprochenen und im Altdorfer Facultätsresponsum beantworteten Punkte betrafen, sich zu erklären aufge-

geben wurde. Nitsch setzte diesen Fragen zuerst Punkte entgegen, worauf der Hr. Oberhofprediger u. Consistorialr. Cyprian beide ihre Erklärung zu thun gebeten werden; dann weitere Punkte, worüber der Hr. Oberhofprediger sich absonderlich zu erklären; endlich einige Punkte, worüber des Hrn. Consistorialraths Cyprians Erklärung absonderlich erbeten wird. Aus den ersten Punkten stehen zur Charakteristik folgende Fragen hier: Weil sie in dem Edikt, so letztens von ihnen beiden verfertigt, p. 3. ausdrücklich setzen: ein jeder *Candidatus* soll unsere *Libros symbolicos* als eine von unserer Kirche bereits nach der Schrift geprüfte Regul und Richtschnur ohne einzige *Limitation* oder *Reservation* annehmen und unterschreiben: so ist die Frage, α. ob folgende Aussprüche ohne *Limitation*, so wie der Buchstabe lautet, zu verstehen: *Certissimum est, quod promissio salutis pertineat etiam ad parvulos. Neque vero NB. pertinet ad illos, qui sunt extra Ecclesiam Christi, ubi nec verbum nec sacramenta sunt* p. 156. *Evangelium arguit homines, quod sint sub peccato, quod omnes sint rei aeternae irae ac mortis* pag. 71. *Vere igitur sunt sacramenta: Baptismus, Coena Domini, et Absolutio, quae Sacramentum poenitentiae.* p. 200. — Folgende Proposition: *Si faciat homo, quantum in se est, Deus largitur ei certo suam gratiam* p. 318, wird als falsch verworfen, so doch *ipsissima veritas. Nos dies festos celebramus, non propter intelligentes et eruditos Christianos, hi enim nihil opus habent feriis* pag. 424. β. ob es nicht ein Papistischer Zwang, dass man von denen *Studiosis theologiae* fordere, sie sollen die *libros symbolicos* nicht prüfen, ob sie mit der Schrift übereinkommen, sondern sollen dieselbe blindhin unterschreiben und gedenken die Lutherische Kirche hätte sie bereits geprüft? Wahrlich, die Beroenser machten es anders, sie prüfeten alles, was Paulus vortrug. — Welche spitzfindige Fragen unter den 21 Punkten, welche N. dem Oberhofprediger Ludwig aufgibt, vorkommen, zeigt Folgendes. Frage 20 lautet: Ob Christus im Stande der Erniedrigung nach seiner menschlichen Natur allenthalben und auch consequenter im Himmel gewesen? Frage 21. Worinnen die *formalis ratio unionis mysticae Credentium cum Deo* bestehe? An Cyprian richtet er die Frage: ob ihn seines Ausdrucks, so er in seinem *programmate de confessionis privatae antiquitate et usu* hat: *His confitentibus, quibus Deus peccata jam condonavit, non remissio, sed factae remissionis confirmatio obtingit*, gereue und ihn also wieder zurücknehme? Gereut es ihn aber nicht, so frage ich, warum tadelt er an mir, was er selber glaubet: *non remissio contingit illis*, spricht er klar und deutlich *remotive* und darauf *positive: sed factae remissionis confirmatio.* Was kann klarer und deutlicher gesprochen werden? Gereut ihn aber desselben, so bitte auf folgendes zu erwiedern: ob man nicht eher könne Vergebung der Sünden kriegen, als des Sonntags in der

Kirche oder *quartaliter* im Beichtstuhl? Wie es mit den Leuten ablaufe, die keines Predigers können habhaft werden, z. E. die auf einer Insel, im Kriege, in der Türkey etc. Ob die Vergebung der Sünden in Gott oder im Menschen? Ob sie ein *actum immanens* oder *transiens?* Ob ein anderer die Schuld könne erlassen, als wider den sie ist gemacht? u. s. w.

Cyprian in seiner Antwort vom 21. April 1717 beginnt gleich mit einer Anklage Nitschs: Dass der Herr Generalsuperintendent Nitsch, welchem man nun abermahls 14 ganzer Tage Frieden vergebens angeboten, unter dem Vorwand, dass das Evangelium rumoren müsse, auch in Zukunft die arme Kirche dieser Lande nicht zur Ruhe wolle kommen lassen, hat er durch die zu *vilipendirung* der *autoritet* unsrer *librorum symbolicorum* abzielende Fragen, so er von mir beantwortet wissen will, aufs Neue handgreiflich zu Tage gelegt. Er übernimmt diejenige Arbeit, so einem grimmigen Jesuiten oder anderm Feind unserer Kirchen viel besser, weder dem Generalsuperintendenten der wohlregulirten gothaischen Kirchen zu eignen scheint. Er erklärt ferner: er habe die Fragen an Nitsch nur auf gnädigsten Befehl gestellt, alles Disputiren sei aber ihm untersagt. „Wenn sich N. mit gleichmässigem gnädigsten Befehl oder einem *commissoriali* legitimiren kann, so will ich seine an mich gerichteten Fragen augenblicklich beantworten. Wenn er aber dergleichen nicht produciren kann, so ist es (*ut mitissime loquar*) eben etwas unfreundlich und unbrüderlich, dass er mich, in dessen Orthodoxie der geringste Zweifel nicht gesetzt wird, eigenmächtig mit Fragen vexiren will. Hat er so viele *dubia* wider die symbolischen Bücher, warum hat er denn ohne alle geäusserte *restriction* einen theuren Eid geschworen?" Er eröffnet weiter N., nicht er, sondern ein noch lebender vornehmer Minister habe das letzte Edikt gegen die Pietisten verfertigt. Er schliesst mit den Worten: dass aber des Herrn Geheimerath Directoris Excellenz vorher davon mit mir einige mal conferiren wollen, dazu wird Sie wohl meine Kirchenrathsfunction veranlasset haben?

Am 21. April wurde dann eine Geheimerathssitzung, woran die beiden fremden Theologen Redel u. Förtsch Theil nahmen, anberaumt, in welcher der Streit über einige Lehrpunkte zwischen N. einerseits und Cyprian und Ludwig andererseits vorgenommen, eventuell beigelegt werden sollte. Von dem jenenser Commissär Prof. Förtsch wurde angeführt: Die *Puncta quaestionis* concernirten nicht *fundamentum fidei proprie sic dictae*, sondern es käme 1. theils auf *explication*, wie es eigentlich gemeint sei, an, e. g. *in materia absolutionis*, da er nicht finde, dass der Herr Generalsuperintendent in *re ipsa dissentire*, 2. theils wären es *mere exegetica*: da nun hierin unter denen Theologen ein grosser

dissensus, so wäre zwar wohlgethan, wenn man bei der *explicatione recepta* in hiesigen Lande bliebe, es könne aber solcher *dissensus* wohl tolerirt und der Friede beibehalten werden. Ihm stimmte im Wesentlichen Dr. Redel bei. Ludwig und Cyprian, obgleich sie durchaus nicht geständig seyn mochten, „dem Herrn Generalsuperintendenten jemals in sein Amt eingegriffen oder ihn mit Wissen gekränkt zu haben, weil alles, was sie in seiner Sache gethan, *vi commissionis* geschehen", versprachen indess doch Frieden zu halten. Cyprian namentlich äussert: Wollte aber der Herr Generalsuperintendent nach den *principiis regulativis* unserer Kirchen lehren, oder falls er in einem und andern Stück diverser Meinung sei, gleichwohl solche seine Meinung weder *publice* noch *privatim propagiren*, so würde er nicht allein ebenfalls alles Alte vergessen und vergraben seyn lassen, sondern ihm auch mit Liebe und Ehrerbietung dergestalt zuvorkommen, dass auch seine Feinde urtheilen könnten, die *concordia* sei *cordialis*. Nitsch erklärte: Weil *unanimiter* beliebet werde, dass die Sache möchte in Kurzem abgethan und also begraben werden, so lasse er sich dieses auch gar wohl gefallen. An seiner Seite *promittire* und verheisse er alles, was zum Frieden und einem christlichen Vernehmen könne ausschlagen, *pro nosse et posse* zu ergreifen, und wenn er sich eines Gleichen von seinen Herrn Collegen zu versehen hätte, so würde alle Fehde ein Ende haben. Es endigte sich die Sitzung mit der einmüthigen Erklärung unter einander, sich des Friedens zu befleissigen, und mit gegenseitiger Verbindlichkeit persönlicher Vereinigung.

Welche Wichtigkeit man diesem Ausgange der Sitzung beilegte, erhellt daraus, dass der Generalsup. Redel noch denselben Abend einen Brief an den Herzog, der sich in Rudolstadt befand, abfasste, mit der Eröffnung, dass es zu einer völligen Gott gebe! beständigen *Union* gekommen sei; dass am 22. April der Geheimerathsdirector Bachof von Echt und am 24. April dessen Sohn, der Consistorialpräsident, dem Herzog auch die Botschaft mittheilten, wie es durch Gottes Gnade zu einer Harmonie gekommen hinsichtlich der Lehre. Die von den Commissarien Nitsch aufgelegte Erklärung that er nicht, trotz dem, dass der alte Geheimerathsdirector Bachof von Echt, der Geheimerath von Schwarzenfels, der Kammerrath Gotter und Hofrath Jäger zu wiederholten Malen zu ihm ins Haus kamen und ihn aufs inständigste baten, dem Herzog diese Genugthuung zu geben; von einer brüderlichen Zusprache seiner Collegen im geistlichen Amte, Ludwigs und Cyprians, finden wir in den Acten nichts; diese scheinen seinen Privatumgang völlig gemieden zu haben. Von dem Geheimerath Schwarzenfels und dem Geheimerath von Thumshirn wurde

in einer Sitzung vom 13. Mai 1717 vorgeschlagen, der Bürgerschaft durch den Stadtrath aus den mit beizufügenden Acten Information zu geben, dass der Generalsuperint. Nitsch mündlich und schriftlich attestirt habe, dass er mit den gebrauchten Expressionen den Herzog nicht gemeint und dass sie sich an dem Vorgefallenen nicht kehren, sondern in schuldigster Devotion gegen ihren Landesherrn continuiren sollten. Obwohl die Juristen, namentlich Thumshirn, der Consistorialpräs. Bachof, für eine solche Remedur waren, so widerprachen doch die Theologen Ludwig und Cyprian. Cyprian sagte: Weil *Serenissimus* bei allen Arten der *reparation* nicht würde zur Ruhe kommen, so halte er dafür, dass er nicht allein könne, sondern auch müsse die gesuchte Erklärung seiner Worte selbst thun, zumal der Herzog ihn bisher mit recht väterlicher Langmuth getragen und die Formel zu bemeldeter Erklärung gelinder nicht könnte erwünscht werden. Sollte er aber darunter fernere *renitenz* bezeugen, und zu hoffen stehen, dass durch andere Mittel *Serenissimus* zur Gemüthsruhe und die Kirche zum Effect der letztern *pacification* gelangten, an welchen beiden Stücken er aber gänzlich zweifle, so wolle er *Serenissimi* Generosität bewundern und loben helfen. Eines könne er dabei nicht unterlassen, wie nämlich Hrn. Generalsuperintendent zu remonstriren sei, dass das Gewissen durchaus nicht die *regula ultima actionum humanarum* sei, allermaassen *ex hoc principio* eine ganze *eversion* der Moral erfolgen würde, sondern das Gewissen müsse sich nach dem Gesetz reguliren: weil nun *juris divini praecepti* sei, dass man der unschuldigen Obrigkeit *existimation* ungekränkt lasse, und *Serenissimus*, welches er mit Beibehaltung alles christlichen Respects wolle gesagt haben, vom Hrn. Generalsuperintendenten nichts verlange, als dass er Ihm *opinonem boni viri* lasse, so würde er sich durchaus nicht nach seinem Gewissen, sondern nach den Gesetzen zu reguliren haben. Schliesslich wurde eine öffentliche Declaration, deren Art und Weise man dem Ermessen des Generalsuperintendenten anheimstellte, allgemein von den Mitgliedern der Commission als wünschenswerth, ja als nöthig, um den Herzog zu beruhigen, bezeichnet. Da indess N. dieselbe beharrlich von sich wies, wurde ihm wenigstens eine private schriftliche Declaration an den Herzog, worin er seinen gemachten Fehler einzugestehen habe, auferlegt. Der Herzog, durch Nitschs Erklärungsschreiben — worin die Bitte vorkommt: „Ist es aber, dass Ihre Hochfürstliche Durchlaucht das oder jenes an mir für Sünde hält, welches ich nicht weiss, so bitte ich Sie um Gottes willen, vergeben Sie mir es und lassen mir wissen, worinnen es bestehe, so kann ich mich künftig hüten", und

sonst die devotesten Betheuerungen seiner Unterthanentreue, in welchem er aber auch sein Vergehen in der Predigt Reminiscere und am Busstage 1717 einen gerechten Eifer nennt, — nichts weniger als befriedigt, liess sich endlich doch bereit finden, wahrscheinlich durch den alten, milden Geheimeraths-director Bachof v. Echt und durch den Geheimerath Schwarzenfels bestimmt, mit einer neuen schriftlichen Erklärung zufrieden seyn zu wollen, wenn sie nur eben im Wesentlichen die Anklage, dass es ein ungerechtes Regiment in Gotha sei, zurücknehme. Der alte Geheimerathsdirector fuhr zu N. und musste ihm endlich auch drohen, wenn er die Erklärung nicht thäte, dass die Suspension von der Assessur im Consistorio sowie von seinen Ephoralgeschäften bevorstehe; andere „ehrliche Leute redeten ihm vielfältig und aufs treulichste zu", doch die Erklärung zu thun. Er verweigerte sie. Am 27. Mai wurde ihm darauf noch einmal vom Consistorialpräsidenten Bachof v. Echt eröffnet, entweder die vom Herzog gewünschte Erklärung zu thun, oder als Strafe für sein Vergehen in den Predigten sich einer vierwöchentlichen Suspension von *Ephoralibus et Consistorialibus* gewärtig zu seyn. N. bat sich noch Bedenkzeit bis zum nächsten Tag aus. Sie wurde ihm gewährt. Es erfolgte aber keine Declaration, und so wurde ihm denn durch ein Privatschreiben des Präsidenten des Oberconsistoriums am 23. Mai 1717 die Suspension von Consistorial- und Ephoralsachen eröffnet, während ihm hinsichtlich seines Oberpfarramtes in Gotha, wozu er von dem Stadtrathe berufen war, freie Hand gelassen wurde. „Es thut mir, so heisst es im Billete des Consistorialpräsidenten Bachof, wie es Gott bekannt herzlich leid, dass Sie, so viel nach meinem besten Wissen und Gewissen begreifen kann, es ohne Noth zu dieser so leicht zu vermeiden seienden Auflage kommen lassen, und ersuche ich Ew. Hochehrwürden gar angelegentlich, sich ja nicht *pro concione* darüber zu beschweren oder davon etwas anzuführen, auch *privatim* in Diskursen so viel möglich davon zu abstrahiren. Es würden sonst der Herzog, wenn das erste geschehen, es nicht anders ansehen, als ob Sie seiner noch spotten wollten, und dadurch zu weit ungnädiger Verfügung bewogen werden, wie denn Seine Durchlaucht Ihnen solches in Ihrem Namen nachdrücklich zu verbieten mir ernstlich anbefohlen. Ich bitte also Ew. Hochehrw. um Gottes und der Kirchen Wohlfahrt willen, hierunter ja schuldige Folge zu leisten, und mir dadurch Gelegenheit zu geben, dass ich ihnen wieder was gutes und mir vergnügliches sagen und schreiben und mich also in der That erweisen könne als Ew. Hochehrwürden ergebenster Diener." Der Herzog befand sich während dieser Zeit in Zerbst. Die Aufhebung der Suspension erfolgte am 3. August, dauerte

also über 8 Wochen. Sie wurde verlängert, theils weil um die Wiederaufhebung der bisherigen keine Anmeldung geschehen, theils aber und hauptsächlich, weil Sr. Durchlaucht empfindlich zu vernehmen gewesen, dass der Herr Generalsuperintendent letzthin beim Stadtrath allhier eine solche Anfrage und Antrag gethan, welche als zu des Raths Mitinteressirung in der Sache abzuzielen und gerichtet zu seyn angesehen worden. Am 14. Juni 1717, also kurz vor Ablauf der vier Wochen, während er suspendirt seyn sollte, hatte sich nämlich, da der ganze Rath beisammen war, N. gemeldet und vor versammeltem Rath erwähnt, mit was vor Liebe und Affection er vor 8 Jahren hierher berufen und angenommen worden, wovor er nochmals Dank abstattete, und wie einem jeden bekannt seyn würde, was vor *fata* hernach ihm begegnet... Wenn er nun nicht völlig restituirt werden sollte, so wäre es unmöglich, dass er hier mit Ehren bestehen und einigen Nutzen schaffen könnte, wüsste also nicht, wie lange er hier noch bleiben würde. Er überliesse zwar alles dem lieben Gott und gnädigster Herrschaft, und wie er bisher geduldig ausgehalten, so wolle er auch des Ausgangs vollends erwarten. Inzwischen hätte er doch nöthig, wenn er hier nicht, sondern anderswohin sich wenden sollte, darauf zu denken, wie er bei Fremden, so von hiesigen Affairen und der Ursache seiner *mutation* nichts wüssten, bestehen und sich legitimiren könne. In Ansehung dessen wollte er um ein gewissenhaftes Attestat von seiner Lehre und Leben ersucht haben in der Hoffnung, er würde sich so aufgeführt haben, dass man ihm solches nicht würde versagen können. Der Stadtrath erwiederte: „Wir hörten das, was er jetzt proponirt, nicht gerne und wollten wünschen, dass seine *fata* besser wären. Wir hätten gegen seine Person und Lehre nichts einzuwenden, hofften auch daher, er würde der ihm zugestossnen Verdriesslichkeit wegen sobald Stab und Stangen nicht hinwerfen und sein Amt verlassen; es wäre ein Verhängniss von Gott, der wüsste schon Rath zu schaffen, und also würde er als ein geübter Christ demselben noch ein wenig stille halten, es könnte der Ausgang besser werden, als man es vermeinet. Von einer *dimission* wollten wir jetzo nicht reden, könnten es auch ohne Vorwissen und *consens* gedachter Fürstlicher Herrschaft nicht, weil bei der Vocation das Fürstliche Amt und Ministerium zugleich concurrirten. Mit einem guten *Attestat* ihn zu *gratificiren,* würden wir uns nicht weigern, wir hofften aber: Er würde es nicht nöthig haben." Der Stadtrath verwendete sich darauf schon unterm 16. Juni 1717 beim Herzog für Nitsch. In dem Schreiben

desselben, das sich nicht in den Acten des Oberconsistoriums findet, sondern im Geheimen Staatsarchiv aufbewahrt wurde, spricht sich offene Parteinahme für Nitsch aus. „Wie wir von Aussen vernehmen, so soll Ew. Hochfürstliche Durchlaucht sonderlich eine Predigt sich sehr zu Gemüthe gezogen haben; weil Sie aber selber solche nicht gehört und wir nicht wissen, was für eine Relation davon geschehen, so können und wollen wir auch nicht davon urtheilen. Das können wir aber doch betheuern, dass wir alle seine Predigten gehört haben, aber nie wahrgenommen, dass er das Geringste, so wider Gottes Wort, die reine lutherische Lehre oder Ew. Hochfürstliche hohe Person oder fürstlichen Respect laufe, vorgebracht, sondern Er hat sich je und allezeit bemüht, die Ehre des grossen Gottes auszubreiten, durch deutlichen Vortrag göttlichen Wortes und Aufmunterung der Gemüther seiner Zuhörer in ihrem Christenthume zu erwecken und zu erbauen, und wenn Er die im Schwange gehenden Laster gestraft hat, hat er nichts anders als nebst der Ehre Gottes Ew. Hochfürstliche Durchlaucht löbliche Anstalten und Ordnungen nebst dero fürstlichem Respect und Ehre in beständigem *vigore* zu erhalten, die unordentlich Wandelnden von ihren Irrwege abzuführen und die zeitlichen und ewigen Strafen, so auf solche Sünden zu erfolgen pflegen, von ihnen und dem ganzen Lande abzuwenden gesucht. Dieses alles verdient wohl eine gnädige *remission*, wenn ja etwas geschehen seyn sollte, so einen bösen Schein hätte, das wir doch nicht wissen und Er selber, wenn er auf sein Priesterlich Gewissen befragt werden sollte, nicht anders wird sagen können. Wir bitten daher gehorsamst und haben das unterthänigste Zutrauen, es werden Ew. Hochfürstl. Durchlaucht diese unvorgreifliche doch Pflichtschuldigste Erinnerung nicht ungnädig deuten, sondern uns gnädigst zutrauen, dass wir auch nichts anders als des Allerhöchsten Gottes Ehre, Ew. Hochfürstl. Durchlaucht Fürstl. Wohlseyn und der Fürstlichen Residenz, wie auch des ganzen Landes Bestes zu befördern suchen." — Es sind in neuerer Zeit auch Eingaben von Stadträthen an ihre Fürsten über ihre Prediger gemacht worden. Aber wo wird einer haben behaupten können, dass er alle Predigten seines Pfarrers gehört habe? Können das doch nicht einmal mehr die Schultheissen in den Dörfern! Einen Eindruck hat die Eingabe gemacht, aber, wie schon erwähnt, keinen günstigen. Man fühlte sich bei Hofe dadurch in seiner Autorität gekränkt, dass der Stadtrath oder Nitschs Gemeinde in dieser Angelegenheit auch mit rede. Doch ist es wohl auch nicht unwahrscheinlich, dass das Verbleiben Nitschs in seiner Stellung und Würde bis an sein Ende (er starb den 20. November 1729) eben durch die Erklärung der

Gemeinde für ihn mit ermöglicht wurde. Die Aeusserung von Gliedern des Stadtraths, welche Ernesti in seiner Gedächtnissrede anführt: sie wollten ihn nicht von sich lassen, wofern er nicht über ihre in den Thoren niedergestreckte Leiber fahren könnte, welche gethan seyn soll, als N. den 14. Juni um ein Attestat nachsuchte, ist bezeichnend genug für die Liebe, welche er genoss. Die Aufhebung der Suspension wurde N. im versammelten Geheimrathscollegium durch den Geheimrathsdirector Bachof eröffnet. „Es erinnerten aber," so heisst es im betreffenden Protocoll, „und versehen sich Se. Durchlaucht insonderheit, der Herr Generalsuperintendent werde förderhin sein obhabendes Amt zu Gottes Ehre und der gesammten anvertrauten Kirche Erbauung in Lehre und Leben mit sorgfältiger Vorsichtigkeit und theologischer Prudenz und Liebe und verträglicher Harmonie mit dem übrigen *ministerio* nach der Masse fortführen, wie die verbindliche Abrede *ratione doctrinalium* genommen worden, und daher weder in Predigten noch sonst etwas, so von hiesiger Lehrart differiret, beibringen und einfliessen lassen, ... insonderheit aber überall seine unterthänigste *devotion, submission* und *veneration* gegen Se. Hochfürstliche Durchlaucht und in Befolgung der obliegenden Amtsgeschäfte und der vorhandenen oder ergehenden Fürstlichen Verordnungen und Anstalten auch sonst allerwege in und ausser den *collegiis* dergestalt erweisen und spüren lassen, damit S. Durchlaucht darob gnädigste Vergnügung, auch ihre Fürstliche Huld und Gnade deswegen zu erkennen so viel mehr Ursache und Gelegenheit haben und nehmen mögen. Wie Sie denn bei solcher unterthänigen *devotion* auch beträglicher und harmonirender Aufführung den Herrn Generalsuperintendenten ihres Fürstlichen Schutzes und aller Gnade beständig versichern liessen." N. erklärte nun kurz: er wolle nunmehr sein Amt in Gottes Namen wieder völlig antreten und es pflichtschuldig zu führen sich angelegen seyn lassen; bezeugte aber nochmahl bei Gott, dass er vorsätzlich nie nichts gethan, womit er gnädigste hohe Landesherrschaft zu beleidigen vermeint.

So weit reichen die Acten, die mir zugänglich gewesen sind. Nitsch unterlag und die ganze Richtung der Kirche, die er vertrat. Wir müssen sagen, der Herzog und seine Räthe und die Theologen, welche gegen N. entschieden, waren im Rechte; wir müssen ferner zugeben, an correcter Rechtgläubigkeit, an dogmatischer Durchbildung und Schärfe sind sie Nitsch überlegen; ebenso ist ihr Eifer für Aufrechthaltung kirchlich-reiner Lehre, kirchlicher Ordnungen, ein reiner, besonnener; endlich machen die Aeusserungen Cyprians, des Oberhofpredigeres Ludwig, selbst des Diakonus Erdmann

den Eindruck grösserer Nüchternheit und grösserer Klarheit, als die Nitschs. Und doch können wir es nur beklagen, dass die Kirche nicht auch das, was wirklich auf Nitschs Seite und seiner Richtung berechtigt war, der feurige Eifer für christliches Leben, die Hervorhebung der subjectiven Heiligung, als eben so nothwendiges Moment neben der anzuerkennenden Heilsanstalt der Kirche, die Anerkennung und Benutzung der ascetischen Schriften reformirter Lehrer, das Betonen der Gemeinde als der eigentlichen Inhaberin der Schlüsselgewalt, das Dringen auf eine gleichmässig geübte Kirchenzucht und so manches Andere, mit in sich aufgenommen hat. Die gothaische Kirche ist denn freilich bis in die neueste Zeit eine sehr ruhige, leicht zu regierende gewesen. Man hört wenig von Kämpfen und Streitigkeiten mehr in ihr; so sehr war die objective Macht der kirchlichen äussern Ordnung Geistlichen und Gemeinden eingeprägt. Nitsch und sein Wirken und Streben war völlig zurückgedrängt, er selbst vergessen. Aber noch zu Cyprians Zeiten finden wir schon am Hofe das subjective Element sich geltend machen, das, wenn es auch den geistlichen Stand gewähren liess und nicht rüttelte an den hergebrachten Ordnungen, doch in einer feindlichen Beziehung zur Kirche stand. Es war dies der Geist der französischen Encyclopädisten, eines Voltaire, Diderot u. A., der an der Frau von Buchwald und der Herzogin Dorothee Louise, der Gemahlin Friedrichs III., geistreiche und liebenswürdige Vertreterinnen fand. Die Brüdergemeinde findet späterhin eine Stätte im Lande*, und dahin wandten sich diejenigen Glieder der Kirche, welche sich nach einem innigen Gemeindeleben sehnten; der Sohn Friedrichs III., eines frommen, aber, wie es scheint, schon mehr der herrnhutischen Gefühlsrichtung zugethanen Fürsten, Ernst II., ein Mann, dem man ein christlich-enges, zartes Gewissen nicht absprechen kann, der sein Volk mit allem Ernste gut regieren will, und sich so gewissenhaft zur äusserlichen Kirche hält, dass erzählt wird, er habe demjenigen Diener, der auf seine Frage, wo er heute in der Kirche gewesen, sich entschuldigte, nicht darinnen gewesen zu seyn, den Rücken zugekehrt und des Tages ihn weiter keines Blicks gewürdigt, dieser ehrenwerthe Ernst II. erwartet alles Heil von der neuen Aufklärung, zu deren Förderung er Koppe zum Generalsuperintendenten beruft. In den ersten Jahren seiner Regierung sieht er das Theater als eine Schule der Bildung für sein Volk an**, die Illumi-

* In Neudietendorf 1764.

** Späterhin urtheilt er sehr scharf im entgegengesetzten Sinne darüber. Er sagt: Einbringen thun Comödianten selten etwas an den

naten finden in ihm den treusten Förderer, er schliesst sich dem Freimaurerorden auf das eifrigste an, die Philanthropen gründen durch Salzmann ihr Institut Schnepfenthal, für die Naturwissenschaften und ihre Pflege bringt er die grössten Opfer — aber die Kirche und das Wort Gottes, in ihrem Verein als die eigentliche Heilsanstalt, von Gott gestiftet, wird in seinen Briefen nicht einmal erwähnt. Die äussere Staatskirche hat nach ihren Ordnungen, ihren schönen, herrlichen Ordnungen, bis auf die neueste Zeit unangetastet dagestanden, Visitationen von Kirchen- und Schulen — und so manche *pia desideria* anderer Kirchen — haben ununterbrochen jährlich Statt gefunden — aber der ursprüngliche Geist war gewichen. Und nachdem sich die Subjectivität in Koppe, Löffler, Bretschneider bis auf den neuerlichst berufenen Oberconsistorialrath Schwarz in einer Weise zu dem Bekenntniss und den Ordnungen der geschichtlich zu Recht bestehenden Kirche, zu deren Dienern und Leitern sie berufen waren, gestellt hat, von der Nitsch auf das weiteste entfernt war, lässt sich gewiss das als ein Resultat für unsere Zeit aus dieser Geschichte festhalten: Die Kirche und die zu ihrer Leitung berufen sind, müssen sich hüten den Gegensatz gewaltsam zu erdrücken durch staatliches Eingreifen, sondern ihn mit geistlichen Waffen überwinden; der Eifer für reine Lehre und correcte Rechtgläubigkeit muss Hand in Hand gehen mit Pflege alles dessen, was das Gemeindeleben inniger, frischer und thätiger machen kann. Möge in der Kirche unseres Landes Cyprians wie Nitschs Geist, dieser beiden treuen Zeugen Christi, die sich im Leben missverstanden und nicht zusammengegangen sind, einst wieder aufwachen und sie erneuert werden auf dem alten Grunde zu neuer Liebe und Einigkeit im Geiste JEsu Christi!

---

*Miscellanea.**

Ein amerikanischer Spiegel für die separirten Lutheraner Preussens.

Wenn die lutherische Separation in Preussen reines Wort und Sacrament als *notas* des Kirchenbegriffs in Wort und That

Oertern, die sie besuchen, als neue Laster und vermehrten Hang zum Müssiggange, und für meinen Theil möchte ich nicht gern zum Sittenverderbniss beitragen. Vgl. Dr. Beck, Leben Ernst II. S. 346.

* Unter diesem Titel wird die Redaction von Zeit zu Zeit unter Anknüpfung an anderweite Berichte kirchlich Zeitgemässes hier kurz in Anregung bringen. Guericke.

proclamirt, so ist ebendas ihr Gutes, und zwar ein so Gutes, dass deshalb alle nicht separirten Lutheraner Preussens ihre oder eine solche Gemeinschaft zu ersehnen und zu erstreben alle Ursach haben. Wenn aber die lutherische Separation allen nicht zu ihr (oder zu einer auswärtigen äusserlich kirchenrechtlich bestehenden lutherischen Kirchengemeinschaft) gehörigen lutherischen Individuen oder Gemeinden, welche wirklich reines Wort und Sacrament haben, den Namen lutherischer Kirche und die Zugehörigkeit zu ihr abspricht*, ja wohl gar allen nicht zu ihrer Separation sich bekennenden wahrhaft Gläubigen selbst den Namen der Kirche und die Zugehörigkeit zu derselben abspricht und sich allein (jenen gegenüber) dies Alles zuspricht: so ist ebendas ihr Schlechtes, und zwar ein so Schlechtes, dass deshalb alle nicht separirten Lutheraner Preussens durchaus nicht ihr zutreten dürfen, sondern lieber alle Unionsmisere, und stiege dieselbe noch weit höher, als sie schon ist, erdulden möchten, als mit jenem Zutritt ihr grösstes Kleinod zu verleugnen; denn damit tritt ja die lutherische Separation nicht nur in offenen Widerspruch mit jenem Princip über den Begriff äusserer Kirche, sondern verleugnet selbst auch das ungleich werthvollere evangelische Grundprincip über den Begriff wahrer, wesenhaft innerer Kirche. — So ist und bleibt es, mögen auch noch so viele und hervorragende ausserpreussische lutherische Theologen und Conferenzen in charakteristischer Confusion das Gegentheil behaupten; denn das ***stat pro ratione voluntas*** beweiset ja nichts. — Dass es doch aber auch in unserer kindesschwachen Zeit noch auswärtige, und zwar sehr strenge, lutherische Kirchen gibt, welchen das gesunde Urtheil nicht abhanden gekommen ist, davon hier ein Zeugniss.

Die von Professor Walther in St. Louis redigirte treffliche theologisch-kirchliche Zeitschrift „der Lutheraner" enthält Jahrg. 14. Nr. 22. S. 175 (unterm 15. Juni 1858) Folgendes: „Nachdem uns die jetzt von Pastor Räthjen in Neu-Ruppin, einem preussischen Lutheraner, je monatlich herausgegebene lutherische Dorfkirchenzeitung längere Zeit nicht mehr zugekommen war, erhalten wir so eben die drei ersten Nummern des laufenden Jahrganges. Wir müssen jedoch gestehen, dass wir uns bei diesem Wiedersehen nicht freudig überrascht gefühlt, sondern vielmehr über die darin vorgegangene Veränderung von Herzen haben betrüben, ja

* Die Separirten nennen dieselben „Lutherischgesinnte" — etwa ihnen selbst als den Unlutherischgesinnten gegenüber?

entsetzen müssen. Weit entfernt, dass diese Zeitung unterdessen besser in die lutherische Wahrheit eingedrungen seyn sollte, ist sie vielmehr offenbar darüber immer confuser geworden. Unter Anderem finden sich in der Februarnummer Thesen zur Lehre von der Kirche. Darin heisst es z.B. „„Wir glauben, lehren und bekennen, dass auch diejenigen vor Gott und Menschen noch nicht der Kirche auf Erden angehören, welche wohl von Herzen glauben, aber sich noch nicht bekennen entweder zu einem Evangelium*, oder zur Gemeinde aller Gläubigen, bei denen das Evangelium lauter und rein gelehrt wird. Wir glauben, lehren und bekennen, dass wir in unserer Zeit als die Gemeinde aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium lauter und rein gelehrt wird und die Sacramente laut des Evangeliums gereicht werden, erkannt haben die Kirche, welche den Namen der evangelisch-lutherischen seit dem 16. Jahrh. überkommen hat und bei den Bekenntnissen der Väter geblieben ist. Wir verwerfen demnach: dass die Kirche sei die Summe der hin und her in der Welt zerstreuten und nur Gott bekannten Gläubigen."" — Kann eine solche schändliche, das Kleinod unserer Kirche, die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, mit Füssen tretende Lehre innerhalb der lutherischen Kirche Preussens geduldet werden, dann erbarme sich Gott dieser Kirche. Dann geht sie, fürchten wir, unaufhaltsam einer Zeit entgegen, wo sie Alles wieder verloren haben wird, was sie in ihrem Kampfe gegen die Union so sauer erarbeitet hat."

* Soll wohl heissen: zum reinen Evangelium

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der deutschen

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

A. G. Rudelbach und H. E. F. Guericke,

mit Beiträgen von

*F. Delitzsch, C. P. Caspari, K. Ströbel, W. Neumann, G. C. H. Stip, W. Flörke, F. W. Schütze, R. Rocholl, L. Wetzel, A. Brömel, W. Dieckmann, E. H. Engelhardt, P. Cassel, H. O. Köhler, F. Seiler, u. A.**

III. Patrologie.

1. Die Missionspredigten des Franciscaners Berthold von Regensburg, mit unverändertem Texte in jetziger Schriftsprache herausgegeben von Franz Göbel, Priester. Mit einem Vorwort von Alban Stolz. 2. verb. u. verm. Aufl. Regensburg (Manz) 1857. 8. 2 Rthlr. 6 Ngr.

Noch steht es recht lebendig vor unserer Seele, wie wir vor 34 Jahren, als zum ersten Mal eine Auswahl von Bruder Berthold's Predigten, freilich aber in der mittelhochdeutschen ursprünglichen Sprache, erschien (1824), hoch aufjubelten: wir segneten den sel. Neander, der den jungen Gelehrten, C. F. Kling, zu einer so würdigen Arbeit aufgefordert hatte. Seitdem ist nun Manches erschienen, was theils die ganze deutsche Homiletik im Mittelalter, ihr Wesen, ihre Ausbildung, ihren Verfall erleuchtet (was hauptsächlich von den Sammlungen von Karl Roth, 1839, und von Fr. K. Grieshaber, 1842, 1844**, gilt),

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit dem Anfangsbuchstaben des hier genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (R. G. De. C. Str. N. St. F. Sch. Ro. W. B. Di. E. C — l. K. S.).

** Deutsche Predigten des 12. und 13. Jahrh.'s, aus gleichzeitigen Handschriften zum ersten Mal herausg von K. Roth, Quedlinburg 1869. ***Aeltere noch ungedruckte Sprachdenkmale religiösen Inhalts,***

theils aber unmittelbar auf Bruder Berthold und die Goldgrube seiner Predigten Bezug nimmt (wozu namentlich Jac. Grimms ausführliche Anzeige der Kling'schen Ausgabe, in den Wiener Jahrbüchern 1825, Bd. 32, dann aber verschiedene Aufsätze von Hoffmann in den Altdeutschen Blättern, Bd. II, und von Pischon in dem Neuen Jahrbuch der Berliner Gesellschaft, Bd. II, zu rechnen sind). Damit ward aber zugleich das Verlangen nach einer vollständigen Ausgabe der Predigten Berthold's erweckt; denn bei Kling sind nur 12 derselben ganz mitgetheilt und Auszüge oder einzelne Stellen aus einigen und 20 andern. Dieses Verlangen ist durch die vorliegende Ausgabe nur in geringerm Masse befriedigt. Jener Chrysostomus des deutschen Mittelalters — wie viel man auch von praktischen Zwecken sprechen möge — sollte nicht so in die Gewalt eines modernen Herausgebers gegeben werden; zu viel der originellen Begabung, des Farbenschmelzes, der unentbehrlichen Wortbestimmung ist eben auch in die Sprachform niedergelegt; gar zu sehr kommt man so dahin, der nothwendigen Controle für historische Zwecke zu entbehren. Ueberblicken wir aber weiter, davon abgesehen, das hier Geleistete, so gibt Franz Göbel im Vorbericht das über Bruder Berthold's Leben Bekannte, so wie die gleichzeitigen und spätern Zeugnisse über ihn. Das Wichtigste in ersterer Rücksicht ist ohne Zweifel die Untersuchuug über Berthold's Geburtsort. Jac. Grimm hatte aus unzureichenden Gründen für Augsburg gestimmt; Göbel zeigt, wie uns dünkt, durchaus genügend, dass weder diese Stadt, noch Winterthur (nach W. Wackernagel's Annahme) auf diese Ehre Anspruch machen können, sondern dass gleichmässig frühere Angaben der Chronisten und die mühsame Aufstellung der Stammtafel des Geschlechtes Berthold oder Lech unwidersprechlich Regensburg als den Geburtsort angeben. — Unter den Zeugnissen ist das interessante von Heinrich Frauenlob (v. der Hagens Minnesänger, III, 356) nicht vergessen. — Die (sieben) Handschriften der Berthold'schen Predigten sind aufgeführt, aber ausser der Handschrift VI (Heidelberg) nicht beschrieben und nur wenig benutzt. — Was zur Charakteristik der Predigten beigebracht wird, ist nicht eingehend, ausserdem meist von Andern entlehnt. — Die „Erklärung einiger veralteten Ausdrücke" ist, wie der Augenschein gibt, äusserst unvollständig. Das sogenannte „Sachregister" ist gänzlich überflüssig. — Die Ausstattung des Buchs ist, wie Alles von der Manz'schen Handlung, sehr gut, der Preis verhältnissmässig billig. [R.]

---

herausg. von F. K. Grieshaber, Rastatt 1842. Deutsche Predigten des XIII. Jahrh.'s zum ersten Mal herausg. von F. K. Grieshaber, I—II. Thl. Stuttg. 1844. 8.

2. *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Herausgegeben von Franz Pfeiffer. II. Band. Leipz. (Göschen) 1857. 8. 3 Thlr. 15 Ngr.*

Bereits sind zwölf Jahre dahingegangen, seit der treffliche Herausgeber den ersten Band der „Deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts" publicirte, und uns mit Hermann von Fritslar, Nicolaus von Strassburg, David von Augsburg, sowie einigen namenlosen mittelalterlichen Stücken zum ersten Mal (aus Handschriften) bekannt machte. Je mehr diese Arbeit von den Forschern gebührend anerkannt ward, desto grösser war das Verlangen nach der Fortsetzung dieses *Corpus Mysticorum Germanicorum*, zumal da es bekannt war, dass der Herausgeber mit Meister Eckart sich beschäftigte. Welche unermessliche Schwierigkeiten sich hiebei aufthürmten, können wir zwar nicht würdigen: genug, es liegt vor uns die Frucht „eines achtzehnjährigen unablässigen Forschens aus gedruckten Büchern und Handschriften". Dem Interesse an Meister Eckart ist zwar indess Rechnung getragen nicht nur durch die Anerkennung der bedeutendsten Philosophen der letzten Zeit (Hegel, Franz von Baader u. s. w.), sondern namentlich durch das schöne Buch von Martensen über den alten Meister (1840, 2. Ausg. 1851) und eine historisch-kritische Abhandlung von dem rühmlichst bekannten Dr. Carl Schmidt (s. Theologische Studien und Kritiken, 1839, III). Allein es galt vor Allem die Wiederherstellung des Textes. Denn womit wir uns bis dahin behelfen mussten, war der Anhang zu Taulers Predigten (der Baseler Ausgabe von 1521 und von 1522 fol.), wo nun eben nur das Vorhandene, oft nicht ohne Fehler, abgedruckt, und für die Kritik des Textes, wie sich von selbst versteht, gar Nichts gethan war. In desto reicherem Maasse ist das bei der vorliegenden Ausgabe der Fall, die ausserdem eine namhaft grössere Zahl der Eckart'schen Arbeiten uns darbietet, als früher der Fall war. Zwar erreicht nämlich das hier Mitgetheilte bei weitem nicht den Inhalt des Schriftenverzeichnisses bei Trithemius (s. *Fabricii Bibliotheca ecclesiast.*, 1718, p. 130). Manches ist unwiederbringlich verloren; aber doch „übersteigt es um mindestens das Dreifache das bisher Bekannte, und die Lehre, das philosophische System des merkwürdigen Mannes wird sich nun weit bestimmter und vollständiger, als mit Hülfe der bisherigen spärlichen und unzuverlässigen Quellen möglich war, darstellen lassen." In allem sind 45, theils Pergament-, theils Papier-Handschriften benutzt und verglichen; es öffneten sich dem Herausgeber auch früher erhobene Schätze, namentlich die Abschriften und der ganze Apparat, den E. v. Lassaulx in München zu gleichem Zwecke angelegt hatte. Die Schwierigkeit der Herstellung des Textes lag nicht nur in der

Abweichung der Handschriften von einander, sondern auch in den ausgefallenen Stellen und Wörtern, die schwer auch durch Conjectur zu ersetzen seyn werden; der Herausgeber äussert sich darüber mit der Bescheidenheit, die dem wahren Gelehrten geziemt. — Vertheilt ist der ganze Stoff in vier Abtheilungen, nämlich: Predigten, Tractate, Sprüche und „*liber positionum*" (nach einem von Trithemius entlehnten Ausdrucke; es werden hier in Gesprächsform zwischen Schüler und Meister mehrere wichtige philosophische und theologische Fragen erörtert). — Die Hoffnung des Herausgebers auf geschichtlichen Gewinn von dieser Ausgabe gründet sich nicht blos auf die verhältnissmässig grössere Fülle des Materials zur Beurtheilung, sondern auch darauf, dass er durch besonders günstiges Geschick, durch die edle Verwendung des K. Würtembergischen Consuls in Rom, Dr. v. Kolb, und des Präfecten der vaticanischen Archive, P. Augustin Theiner, in den Besitz der wichtigen, Meister Eckart betreffenden Actenstücke gesetzt ist, von welchen er hier schon eine Probe — in dem Abdruck des, von Vielen bezweifelten, öffentlich und feierlich geleisteten Widerrufs Eckart's, in der Dominicanerkirche zu Köln 13. Febr. 1327 — uns mittheilt. — Die zweite Abtheilung der Eckart'schen Schriften wird nun zu seiner Zeit eine historisch-literarische Einleitung und den ganzen kritischen Apparat nebst Glossar bringen. [R.]

V. Exegetische Theologie.

1. Bibl. Wörterbuch für das christl. Volk. Herausg. von H. Zeller. Stuttgart (Besser) 1855/57. 2 Bde. (774 u. 916 S. gr. 8) in 7 Lieferungen à 15 Ngr.

Nach dem „Prospect" sollen in diesem Werke „für die Gemeinde die biblischen Grundbegriffe, die sich auf die Glaubens- und Sittenlehre beziehen, sorgfältig entwickelt, die Offenbarungsthatsachen des Herrn in geschichtlicher, geographischer, biographischer, naturgeschichtlicher Hinsicht beleuchtet und überhaupt das Dunkle, Schwierige, Minderbekannte in kurzer, klarer, übersichtlicher und leichtfasslicher Darstellung erörtert werden. Wie die Concordanzen vorzugsweise für Geistliche bestimmt sind, so wird das biblische Wörterbuch sich vor Allem den Laien anbieten, obgleich es durch die Gründlichkeit, die in den Artikeln zu erkennen seyn wird, auch dem gelehrten Publikum zu genügen hofft. Das biblische Wörterbuch nimmt seinen Standpunkt auf dem Felsen, der durch alle Jahrhunderte fest und unbeweglich stehen wird, und schliesst sich in dogmatischen Entwickelungen an die reformatorischen Bekenntnisse, wo confessionelle Gegensätze zur Sprache kommen, an die lutherischen an, die es aber

nicht in todter Wiederholung, sondern in selbstthätiger Auffassung wiederzugeben suchen wird. Es benutzt als Quellen ebenso die neuesten Untersuchungen, wie das edle Metall, das in den Schriften alter Zeiten enthalten ist. Mit Uebergehung gelehrter Untersuchungen und Anführungen, aber mit gründlichem Studium und selbstgewonnener Ueberzeugung, wird jeder Artikel in gedrängter Kürze, ohne die Fasslichkeit aus dem Auge zu lassen, Alles zu berücksichtigen suchen, worüber ein denkender Bibelleser Aufschluss zu erhalten wünscht, so dass das biblische Wörterbuch in alphabetischer Ordnung für den Laien den Kern alles dessen entfalten soll, was die biblische Theologie, — Dogmatik und Ethik — Archäologie und Einleitungswissenschaft in systematischer Form dem Theologen darbietet." — Als Mitarbeiter sind genannt: „*Dr. theol.* Besser in Waldenburg, Verf. der Bibelstunden" („für wichtige Einleitungsartikel" von seinem Verwandten, dem Verleger, gewonnen, „als Zeugniss davon, dass wir nicht spezifisch württembergisch seyn wollten, und dass in der heiligen Bibelsache auch Männer, die sonst von Manchen in verschiedene Lager gestellt werden, zusammenwirken können"); „ausser ihm lauter Württemberger:" Dr. Fronmüller, Hainlen, Dr. Klaiber, Klett, Leyrer, Dr. Merz, Rieger, Römer, D. und L. Völter, Wunderlich, H. und W. Zeller. Zum 1. Bde. hat Hr. Generalsup. Dr. Hoffmann in Berlin, zum 2. der Herausg. eine Vorrede geschrieben; der 3. Lieferung sind empfehlende Anzeigen der Prälaten Kapff und Ullmann, des Generalsup. Dr. Braune in Altenburg, des Consistorialraths Hoffmann in Stettin, des Pastors Rathsack (Mecklenburg), des Evang.-luth. Gemeindeblatts, des Kirchl. Anzeigers a. d. Wupperthale, u. a., beigegeben. Theilweise können wir diesen Empfehlungen wohl beistimmen. Die Behauptung der 2. Vorrede: „In dogmatischen Fragen stehen wir auf den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche," ist zwar ein ganz eitler Ruhm; nicht einmal die symbolische Grundlehre wird festgehalten (s. d. Art. Rechtfertigung, Abschn. 3: „Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott ist noch nicht seine ganze Errettung und Beseligung"; sie „bedarf" einer doppelten Ergänzung: a) „durch gute Werke; sonst wird die Sündenvergebung zurückgenommen;" b) durch „die schlussgerichtliche Rechtfertigung am jüngsten Tage," wo „auch die Werke in die Wagschale gelegt werden"; — ein trostloser, die ganze Reformation umstürzender Wahn!). Ueberhaupt trägt das biblische Wörterbuch einen chiliastisch-unionistischen, modernen Lieblingsmeinungen huldigenden, puritanisch moralisirenden und kritisirenden Charakter, wie aus den Artikeln: Abendmahl, Antichrist, Auferstehung der Todten, Busse, Cherub (Engel), Einigkeit, Erde, Gesetz (Gebote), Himmel, Hölle, Höllenfahrt, jüngster Tag, Lot, Paradies, Zukunft

Christi u. s. w. erhellt. Dessenungeachtet kann das Werk wegen des vielen darin enthaltenen Guten für urtheilsfähige, in der evangelischen Wahrheit befestigte Bibelleser nützlich werden, wenn auch nicht in so hohem Grade, wie die 1. Vorrede allzu überschwänglich hofft. [Str.]

2. Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen. Eine theol. Untersuchung zur exeget., histor., dogmat. u. prakt. Würdigung des bibl. Berichtes Gen. 6, 1—4, v. J. H. Kurtz, *theol. Dr.* u. Prof. zu Dorpat. Berlin (Wohlgemuth) 1857. 100 S. 18 Ngr.

Die vorliegende Abhandlung, obgleich zunächst Bekämpfung der Abhandlung des Hrn. Prof. D. Keil, und deshalb in steter Beziehung auf dessen Einwürfe, ist doch so umfassend und allseitig, dass sie auch abgesehen von dieser Polemik Alles bietet, was zum Verständniss dieser schwierigen Stelle nur irgend erforderlich ist. Gern hätten wir die Behandlung des Gegners glimpflicher gewünscht, da auch in wissenschaftlichem Streite die Liebe am meisten fördert und auch Anerkennung des Richtigen von Seiten des Gegners erringt; allein zugegeben muss allerdings werden, dass auch dessen Auftreten vielfach gerechte Entrüstung hervorrufen musste. Darstellungen wie S. 61: Die alten Exegeten hatten wenigstens den gesunden Menschenverstand für sich, über dessen Forderungen die „genauern Schriftforscher" unserer Tage sich hinwegsetzen; — S. 76: Ist das auch „genauere Schriftforschung, dass man meint, es komme in der Grammatik auf eine Partikel mehr oder weniger nicht an?" — können wir nicht billigen. Christliche Schriftforscher sollten darin einen wesentlichen Unterschied von den ungläubigen Exegeten suchen, dass sie nicht einander herabsetzen, lästern und erbittern, und sind sie selbst die Gekränkten, feurige Kohlen auf das Haupt des Gegners sammeln. — Abgesehen von dieser Schwäche vindiciren wir diesem Werke den Werth einer abschliessenden Vollendung dieser Frage; so schlagend, so gründlich, so allseitig ist dieselbe hier behandelt. Ich denke, wer diese Abhandlung hier gelesen hat, muss entschieden die Sethiden-Erklärung verwerfen. Es sind alle Bedenken gegen diese so lange vergessene Auffassung, welche man so gern auch heutzutage noch als kabbalistisch bezeichnet, um mit einem Schlagworte sie zu brandmarken, hier in der eingehendsten Weise zurückgewiesen. — Doch mögen hier einige Bemerkungen stehen, welche zwar auf keine Hauptsache, aber doch auf wichtige Punkte sich beziehen. S. 21 u. 22 stellt der Verf. den Satz auf, ἄγγελοι bezeichne im neuen Testamente so nackthin die ursprünglich gefallenen Geister. Allein aus den von ihm selbst citirten Stellen geht doch hervor, dass ἄγγελος nicht blos den Begriff des Boten hat, sondern auch die geistige Natur, abgesehen von dem Amte, das

sie verwalten, ausdrückt. Es ist also im Begriffe des Wortes selbst nichts der Deutung auf böse Engel zwingend entgegensteheud, zumal da 1 Cor. 6, 3 auch diese jedenfalls mit gemeint sind. Doch gibt auch der Hr. Verf. selbst zu, dass er diesem Beweise keine zwingende Bedeutung beilege. — S. 30 ist das Verhältniss der drei Satzglieder in Jud. 4 nicht richtig dargelegt, wenn er das, was durch *καὶ* offenbar coordinirt gestellt ist, als dem Gedanken nach untergeordnet bezeichnet. Nicht blos weil, indem und dadurch dass die Irrlehrer Gottes Gnade *εἰς ἀσέλγειαν* umsetzen, verleugnen sie zugleich den Vater und den Sohn; sondern das Eine tritt ebenso grell und selbständig hervor wie das Andere; alle drei Punkte stehen freilich im innigsten Zusammenhange, aber doch nicht so, als offenbarte sich die Gottlosigkeit nur in der Wollust, sondern auch, wie V. 10 zeigt, in Frechheit ihrer Aussprüche, in Verkehrung ihres Sinnes, welche ebenfalls wieder Wollust wirkt. S. 56 erklärt der Verf. den Artikel bei אֱלֹהִים so, dass er als Bestimmung des begrenzten Wortes (nicht wie es S. 55 irrig heisst: begrenzenden Wortes) im *stat. constr.* anzusehen sei. Es heisse: die Gotteskinder, weil אלהים als *nomen propr.* schon an sich bestimmt sei und keines Artikels bedürfe. Allein der Gegensatz הָאָדָם mahnt dennoch daran, es als Bestimmung von אלהים zu fassen, und zwar hier um eben diesen Gegensatz schärfer hinzustellen. Der Artikel bezeichnet die Menschheit als ein geschlossenes Ganze und ebenso das göttliche Wesen, aus dessen Urquell die Engel stammten. Es ist sogar unwahrscheinlich, hier die Engel als Ganzes aufzufassen; die Erzählung will offenbar es nur von Einzelnen verstehen, und nicht von der Gesammtheit der Engel. Dadurch aber, dass eben durch den Artikel die Menschheit als Ganzes bezeichnet ist, ist ein Beweis mehr dagegen geliefert, dass nur der eine Theil der Menschen gemeint sei. — Die Behauptung S. 64, dass durch die Bestimmung in Gen. 6, 1 „auf der Erde" ein Gegensatz zu den in V. 2 erwähnten Engeln Statt finde, kann ich nicht zugeben. Denn auch das, was V. 2 von den Engeln erwähnt ist, findet auf Erden Statt, kann also keinen Gegensatz zu V. 1 bilden, insofern auch die Verbindung der Engel mit den Menschentöchtern nur zur Ausbreitung des Menschengeschlechtes über die Erde hin beitrug. Vielmehr scheint das der Sinn jener Aussage zu seyn, dass jene in den vorausgehenden Capiteln erwähnte Sonderung der Stämme, welche der äussern Ausdehnung der Menschen hinderlich war, ein Ende bereits vorher gefunden hatte und so die Ausbreitung des Menschengeschlechts ohne Einfluss jener Sonderung, vielmehr in gegenseitiger Mischung der Kainiten und Sethiden erfolgte. — Die Erklärung, welche S. 70 von V. 3 gibt: in ihrer Verirrung ist er Fleisch geworden, scheint mir unrichtig zu seyn. Die Grammatik erlaubt

nur den Sinn von הוּא „ist er Fleisch". Dieses bildet aber einen wesentlichen Unterschied. Nach Kurtz ist der Mensch erst durch diese Verbindung mit den Engeln Fleisch geworden, was er ohne diese nicht wäre. Ist hingegen meine Erklärung richtig, so manifestirt sich in dieser Verbindung nur, was die Menschheit schon vorher war, um dann so tief sinken zu können. In diesem Abirren der Einzelnen tritt es an den Tag, wie es mit der Menschheit als Ganzem steht. Diese Verbindung mit der Engelwelt hat den innern Krebsschaden erst recht herausgetrieben und ihn vollends gezeitigt. Fassen wir es so auf, so zeigt sich auch der Einwurf in seiner Nichtigkeit, als seien die Menschen gleichsam als Unschuldige in der Sintfluth für die Schuldigen gestraft worden, als seien sie mehr unbewusst Ueberfallene gewesen. Vielmehr bezeugt so die Stelle, dass die Abirrung der Einzelnen nicht etwas von der Entwicklung des ganzen Menschengeschlechtes Losgelöstes war, sondern dass hier nur der Ausbruch des durch die ganze Menschheit sich hinziehenden Uebels geschah. Der Verf. sieht offenbar das eingerissene Verderben zu einseitig nur in der physischen Umgestaltung des Menschengeschlechtes. Dadurch, sagt er, dass die Söhne dieser *Nephilim* sich wieder mit andern Töchtern der Menschen verbanden, durchdrang das unnatürliche Princip allmälig das ganze Menschengeschlecht. Und dazu boten die 120 Jahre Raum und Zeit genug. Allein die Schrift fasst es vorwiegend von der ethischen Seite, und nimmt offenbar an, dass auch abgesehen von dieser Verbreitung der Riesen, die offenbar eine ganz partielle war, das Menschengeschlecht in Sünde und totale Abwendung von Gott dem Herrn gelangt war. — Wenn der Herr Verf. S. 71 bemerkt: „Dass die schönen Töchter der Menschen zugleich gottlos gewesen seyn müssen, ist nur hineingelegt": so ist das wohl so ernstlich nicht gemeint, denn er selbst fasst sie ja im Zusammenhange des Contextes ebenso auf. Die Schrift spricht sich bestimmt genug darüber aus, wenn sie sagt: in ihren Verirrungen zeigte sich das Menschengeschlecht als Fleisch. Das fordert der Text unbedingt, dieselben nicht blos als schön zu fassen, sondern als solche, welche die Schönheit zum Mittel ihrer Gottlosigkeit machten und darum nicht minder strafenswerth waren, als die Göttersöhne selbst. Nur indem die Schuld als eine beiderseitige gefasst wird, ist der ungeheure Grad der Strafe erklärlich. Eben desshalb protestire ich auch gegen die Bemerkung S. 73: Es mochte damals, als die Gnadenfrist gestellt wurde, noch die bei weitem grössere Mehrzahl des Menschengeschlechtes nicht ins Verderben hineingezogen seyn. Vielmehr umgekehrt erklärt die Schrift, indem sie schon damals sagt: das Menschengeschlecht ist Fleisch, die Hauptmasse der Menschheit als in Gottlosigkeit gesunken, und die Gnadenfrist ist nicht

da, um sich vor der Sünde zu hüten, sondern von der Sünde, in die sie bereits gesunken war, auch wo sie nicht zunächst an jener geschlechtlichen Versündigung sich betheiligt hatte, durch ernste Busse wieder zu gesunden. — Die Erklärung des schwierigen Verses 4 auf S. 77 ist eine geschraubte und stösst den Einwurf Keils, dass das *Perf.* bei der *Conj.* nachdem stehen müsste, nicht um. Was soll es heissen: Das Kommen der Gottessöhne ist ein fortdauerndes, wenn es doch durch die Conj. „nachdem" als abgeschlossene Vergangenheit gefasst werden soll. Wir glauben, der Verf. wird sein Verständniss dieses Verses reformiren müssen und dem אַחֲרֵי־כֵן seine adverbiale Bedeutung dann belassen und אשר getrennt hievon erklären. Mir dünkt, אֲשֶׁר mit dem *Imperf.* drücke die Wiederholung aus und bezeichne den Vordersatz: So oft sie zu den Menschentöchtern kamen, gebaren ihnen diese. Und die daraus entsprossenen Kinder waren die Helden. Auch hat es der Herr Verf. wohl selbst gefühlt, dass sich aus der singulären und auch anderer Deutung fähigen Stelle Gen. 29, 30 in Beziehung auf die Bedeutung des גַּם eben nicht viel beweisen lasse und dass es natürlicher seyn wird, dem גַּם seine Bedeutung *etiam* zu lassen. Die *Nephilim* waren damals auf der Erde und auch nachher, d. h. in der Zeit nach der Sintfluth. So oft diese geheimnissvolle Verbindung vor sich ging, entstanden sie, wenn auch nicht immer die Folge für das Menschengeschlecht die gleiche war, weil der Zusammenhang der Einzelverirrungen mit der Verdorbenheit des ganzen Geschlechtes nicht dieselbe blieb. Daraus, sowie aus der nachsintfluthlichen Bezeichnung der *Nephilim* geht hervor, dass diese nicht die fleischgewordenen Engel selbst waren, sondern die Früchte dieser Ehe, und dass demnach die *Neph.* und *Gibborim* eins sind, was dann wieder für die Entscheidung über die Ableitung jenes räthselhaften Wortes von Bedeutung seyn muss. Die bekannten *Neph.* waren damals in Folge dieser Zeugungen auf der Erde, und auch später finden sie sich. Nun kommt der erklärende Satz: Nämlich so oft diese Zeugungen Statt fanden. Ist dieses der richtige Sinn, so bestätigt sich unsere obige Auslegung, dass nicht dieser physische Vorgang als solcher allein, sondern der Zusammenhang mit der ethischen Verkümmerung des ganzen Geschlechtes, welche in eben jenem Akte nur in grauenerregender Weise hervortrat und sich gipfelte, den Einbruch der Sintfluth bewirkte. Traten solche Vorgänge nachher noch auf, so hatten sie ebenfalls Vernichtung dieser Geschlechter zur Folge; allein weil sie eben später vereinzelt waren und, wie es scheint, eine Verbindung dieser Riesengeschlechter mit der übrigen Menschheit nicht mehr Statt fand, desshalb konnte ihre Ausrottung nicht mehr diese Bedeutung für die Menschheit haben. Aber das bestätigt die spätere Geschichte: sie bestanden

auch nachher, noch zur Zeit, als Israel in das gelobte Land einzog. — S. 93 bezeichnet der Herr Verf. meinen Vorwurf gegen seine Darstellung der Leiblichkeit der Engel als einen unbegreiflichen; allein ich muss dennoch gestehen, dass ich auch nach seiner jetzigen Auseinandersetzung mich doch nicht ganz mit ihm einverstanden erklären kann. Abgesehen davon, dass er in ihrer himmlischen Leiblichkeit die Bedingung ihrer irdischen Fleischhaftigkeit sucht, während ich dieselbe aus der Macht des Geistes über die Materie erkläre, — denn auch Christus unser Herr hatte nicht in einer vorausgehenden himmlischen Leiblichkeit die Potenz zu seiner irdischen, — so geht er doch davon nicht ab, dass sich diese himmlische Leiblichkeit den etwaigen Gelüsten unbedingt füge. Damit aber ist doch etwas der Macht des Schöpfers allein Zukommendes derselben vindizirt, während ich mich darauf beschränke, den Engeln nicht unbeschränkte, sondern durch den vorliegenden Stoff, in den sie sich versenken, und durch die Oertlichkeit, wo sie weilen, sehr modificirte Macht zuzuerkennen. Doch vielleicht stimmt mir der Herr Verf. darin bei und unsere Differenz bezöge sich dann nur auf ihre himmlische Leiblichkeit, welche der Herr Verf. der pneumatischen Leiblichkeit des auferstandenen Herrn gleichsetzt. Dagegen muss ich aber entschieden protestiren, denn der Leib des Herrn ist der verklärte Erdenleib, der aus der Verklärung irdischer Stoffe gewobene Leib, während die Leiblichkeit der Engel, falls sie eine dauernde haben sollten, unmöglich ein verklärter Erdenleib seyn kann. Je mehr wir mit dem Apostel auf eine wesentliche Identität des verklärten Leibes mit diesem irdischen dringen, um so grösser muss uns diese Differenz erscheinen; denn der Herr nimmt sich der Menschen, aber nicht der Engel an. — Aus dem Vorhergehenden versteht sich von selbst, dass wir auch die S. 99 gemachte Bemerkung, dass nach 120 Jahren alle bis auf 8 Seelen in die neue [physische] Verwandtschaft hineingezogen waren, nicht theilen können. — Sehr schön und lichtvoll ist auch der historische Theil der Arbeit durchgeführt; doch glauben wir der Unparteilichkeit es schuldig zu seyn, zu bekennen, dass die S. 36 mitgetheilten Citate es nicht wahrscheinlich machen, dass ein solch plötzliches Umspringen der Erklärung mit dem 4. Jahrh. nach des Verf. Ansicht erfolgt sei. Wenn Theodoret von *τινές* nur spricht, welche unsre Ansicht vertheidigten, so liegt es doch nahe, dass er neben diesen *τινές* auch anders erklärende *τινές* schon in früheren Jahren fand, und warum sollte sich nicht Einzelnen auch früher schon diese Besorgniss gebildet haben, die wir im 4. Jahrh. nur allgemeiner treffen? Mir scheint, dass Missbrauch dieser Stelle von Seiten Einzelner, um *οἰκείας ἀκολασίας* zu entschuldigen, zuerst Einzelne auch schon vor dem 4. Jahrh. bei der Erklärung dieser Stelle ängstlich

gemacht habe. — Vortrefflich ist die Darlegung, welche der Herr Verf. S. 53 von dem Begriff der Kindschaft gibt, so wie die Erläuterung des Zusammenhangs dieser unserer Stelle mit den vorausgehenden Kapiteln; sowie wir überhaupt dem Herrn Verf. unsern besten Dank für diese gründliche und gediegene Arbeit sagen und sie daher mit Freuden jedem Freunde alttestamentlicher Schriftforschung empfehlen. Möge sie auch bei den Gegnern nicht um des hie und da allzu scharfen Salzes willen vorschnell zurückgewiesen, sondern unparteiisch geprüft werden. [E.]

Nach dieser Methode lässt sich alles Mögliche und Unmögliche in der Bibel finden. Man achte nur einmal genau darauf, wie's Kurtz macht. Zuvörderst legt er im 1. Abschn. („zur Geschichte der Auslegung" u. s. w.) seinen Lesern die Stelle Genes. 6, 1—4 nach dem „gewichtigen *Cod. Alex.* und 3 jüngern *Codd.*" der *Septuaginta* vor; nachher schlägt er ihnen auf: den Philo, Josephus, die BB. Henoch, Sohar, der Jubiläen, das Testam. der 12 Patriarchen, den Justin. Mart.. Athenagoras, Tatian, Irenäus, Clemens Alex., Methodius, Eusebius Cäs., Tertullian, Cyprian, Lactantius, Ambrosius, Sulpit. Sever., die Acten der Hexenprocesse mit ihren „*succubis* und *incubis*", die Commentare der rationalistischen Aufklärungsperiode, „den alten wackern Köppen, den orthodoxen Scheibel, den glaubenstrotzigen Stier, den reformirten Dietlein, den Lutheraner Drechsler, ferner Krabbe, von Hofmann, Delitzsch, Baumgarten, Nägelsbach, Richers, Herder, Schneckenburger, Jachmann, De Wette, Arnaud, Huther, Hahn" u. s. w. u. s. w. Hierauf fragt er: Wie steht also geschrieben? wie liesest Du? Es müsste mit Zeichen und Wundern zugehen, wenn die Antwort nicht lauten sollte: Ich lese, dass die Engel Gottes sich mit den Töchtern der Menschen vermählt und mit ihnen die Giganten erzeugt haben. Sehr richtig, ruft Kurtz, präge dir das ja fest ein! Nun holt er im 2., „zur Auslegung" bestimmten, Abschnitte den hebräischen Codex herbei, empfiehlt dem Leser „Lexicon, Grammatik und Zusammenhang" als die einzig zulässigen Hilfsmittel und fragt nach einer Weile: Nun, findest du bestätigt, was du dir von vorher gemerkt hast? Antwort: Ja! — Das „Ja" sammt den daraus herfliessenden „dogmatischen und praktischen" Nutzanwendungen des 3. Abschnitts versteht sich von selbst. Wer nur einmal erst an jene bis zum Gespensterschauen verschärfte Traditionsbrille gewöhnt worden ist, dessen Augen sind so gründlich ruinirt, dass er nicht einmal sieht, geschweige erkennt, was in der Bibel zu lesen ist. Hätte Luther auf diese Weise die Schrift erforscht, so wäre keine Reformation zu Stande gekommen. — Noch etwas! Kurtz pocht gewaltig auf 2 Petr. 2, 4. 5. und Judä V. 6 (minder auf 1 Cor. 11, 10), — gesteht aber doch, S. 25 f.,

sehr naiv zu, wer jene Stellen ohne Brille lese, finde keine Engelehen u. s. w. darin! Sodann dringt er auf genaue Unterscheidung des frühern (alttestamentlichen) und spätern (neutestamentlichen) Gebrauchs von *Filius Dei*. Nun, Moses redet sehr häufig von Engeln, aber niemals nennt er sie „Söhne Gottes." So spricht er auch nicht selten von „Söhnen (Kindern) Gottes," aber jedesmal versteht er Menschen darunter. Die Bezeichnung der Engel als „Söhne Gottes" ist ein vor Davids und nach Daniels Zeit ganz unbekannter Sprachgebrauch, und diese Bezeichnung schon in der *Genesis* finden zu wollen, eine anachronistische *petitio principii*. Ferner verlangt er die sorgfältigste Berücksichtigung des Zusammenhangs in Genes. 6, 1 ff. Wo ist denn aber nach seiner unvermäntelten Auffassung ein Zusammenhang zwischen V. 2 und 3, zwischen V. 4 und 5 ff.? Weil die Engel sich versündigt haben, soll der Geist Gottes die Menschen verlassen? Weil die Engel ein Gigantengeschleht erzeugten, gereut es Gott, dass er die Menschen geschaffen hat? Ein schöner Zusammenhang, der auf die Schuld der Engel die Strafe der Menschen folgen lässt! Endlich preist Kurtz seine Auslegung besonders darum, weil sie nicht, wie die „orthodoxe", von dogmatischen Vorurtheilen abhängig sei. Die Sache verhält sich aber anders. Die Engel-Ehen-Hypothese verdankt ihren Ursprung der dogmatischen Neugier, etwas Näheres über den Fall „Satans und seiner Dämonen" wissen zu wollen; — ob die gedachte Hypothese in ihrer neusten, von Kurtz u. A. empfangenen, auf ganz müssige mytholog.-theologische „*Speculationes*" hinauslaufenden Gestalt von einem einzigen ihrer älteren Vertheidiger acceptirt worden wäre, unterliegt starken Zweifeln. Wie dem aber auch seyn mag, die Verwerfung jener Hypothese beruht auf keiner dogmatischen Voraussetzung, sondern lediglich auf dem hermeneutischen „*Scriptura scripturam interpretatur*", welches den Warnungsruf: *Noli sapere ultra scripturam!* zu seinem Urheber hat.

[Str.]

3. Die Festgesetze des Pentateuchs, aufs neue kritisch untersucht von Joh. Bachmann. Berlin (W. Schultze) 1858. 150 S. 8.
4. *De primitiva et vera temporum festorum et feriatorum apud Hebraeos ratione ex legum Mosaicarum varietate eruenda. (Auct. H. Hupfeld.) Particula III. Hal. (Anton)* 1858.

Wir stellen beide Schriften zusammen, weil letztere nur die Erörterungen Hupfeld's vollendet, welche erstere zumeist hervorgerufen haben. Noch immer sind an den Festgesetzen des Pent. Vieler Herzen offenbar geworden; wenigstens hat sich ihnen gegenüber Vieler Verhältniss zum ganzen Pent. an den Tag legen

müssen, und ohne Zweifel mit aus diesem Grunde sind sie der Gegenstand einer besonders fleissigen Behandlung geworden. Wer im Pent., wie freilich heut zu Tage eigentlich nur noch der einzige Hupfeld, ein Aggregat von allerlei Bruchstückchen und Einschiebseln erkennt, die weit entfernt, in ein Ganzes verarbeitet zu seyn, verschieden, oft gradezu widersprechend über ein und denselben Gegenstand berichten oder anordnen, der wird sich natürlich schwerlich dazu verstehen können, zwischen jenen äusserlich so weit von einander getrennten und aus den verschiedenen Büchern zusammenzustellenden Anordnungen Uebereinstimmung anzuerkennen. Statt zuzugeben, dass die eine je nach ihrem Zusammenhang das eine, die andere nach dem ihrigen das andere Moment, dass die eine die subjective, dem Volk im Ganzen zustehende, die andere die objective, den Priestern obliegende Feier, u. s. w. hervorhebe, dass demnach die eine die andere nur ergänze, und sich mit ihr zu einem harmonischen Ganzen organisch zusammenschliesse, wird er vielmehr darauf aus seyn müssen, gerade mit durch sie seine Gesammtanschauung recht zu begründen. Wer ferner ein Wunder, wie die Tödtung aller egyptischen, die Verschonung aller israelitischen Erstgeburten, wer ein Vorauswissen dieses Factums von Seiten Moses' nicht glauben kann, wie z. B. Gramberg, bösen Angedenkens, für den „versteht es sich von selbst, dass die ganze Anordnung (in Betreff des Passa's) keine Wirklichkeit haben kann, weil der Pharao die Abreise noch nicht erlaubt hatte, diese also nicht vorauszusehen war" (Gesch. der Rel.-Ideen, S. 276). Die wunderlichsten Argumente sind für ihn zum äusserlichen Scheinerweise gut genug, und es ist so ein Unternehmen, wie das des Lic. Bachmann (jetzt Prof. in Rostock), nämlich gegen sie eine eigene Schrift zu schreiben, fast ein missliches Ding. Jedenfalls ist die Art seiner Gegner sichtlich zum grössten Theile mit Schuld daran, dass die Alt-Testamentliche Gelehrsamkeit Vieler, denen Geistlosigkeiten unangenehm sind, zum Ueberdruss geworden ist. Während sogar Knobel in seinem Comm. zum Exodus und Leviticus mit anerkennenswerther Nüchternheit die Einsetzung und erstmalige Feier des Passa in Egypten als eine historische Thatsache und Mosaische Stiftung festhält, und nur die wunderbare Verschonung der israelitischen Erstgeburt dem Mythus zuweist, gelangt Hupfeld durch seine Weise zu der Behauptung, *ne in antiquissimis quidem Pentateuchi monumentis primitivam ac veram haberi festorum formam ac rationem,* und muss demgemäss einen ganz andern Sinn substituiren, ein ganz anderes Festsystem, als das offen vorliegende ist, erfinden und für ursprünglich ausgeben, sollte sich auch der Kritiker dabei in weit gröbere Widersprüche verlieren, als er den pentat. Festgesetzen nachzu-

weisen im Stande gewesen ist. Nach Hupfeld diente das Passafest ursprünglich der Inauguration des israelitischen Volks nach den einzelnen Familien, und fiel (nach den ersten Aeusserungen Hupfeld's zwar wirklich in den Anfang des Jahres, nach den später folgenden, wo er sich unvermerkt anders besonnen zu haben scheint) erst in den 7. Monat; weit entfernt, die Reihe der Feste zu eröffnen, war es umgekehrt mitsammt dem Wochenfest ihr Schlussstein. Vielmehr waren die Feste des wirklich 7. Monats, das Hallfest, der Sühntag und das Laubhüttenfest die ersten; die Sühne am Versöhnungstage war nicht grossartiger, als die durch das Passa, sondern *rudior*, und bereitete erst als eine Grundlage auf das Passa vor. Nach einer andern Stelle aber bereitete wieder gerade im Gegentheil nicht blos das *Mazzot-*, sondern sogar auch das Wochenfest auf Laubhütten vor; sie heissen in Beziehung auf dasselbe *praefantes et praeludentes*. Obwohl er die Reihe der Feste mit dem Hallfeste anhebt, mit demselben also das neue Jahr beginnen lässt, scheut er sich doch wieder nicht, den Sühntag und Laubhütten zum alten Jahr in Beziehung zu setzen. Für die Sünden des alten Jahres habe man am Sühntage, nachdem man bereits 9 Tage im neuen gelebt, Sühne gesucht, für die Früchte des alten Dank dargebracht. Nach Hupfeld hätte also nicht jedes Jahr seine eigenen Feste, sondern erst das je folgende hätte sie (wenigstens theilweise) für das vorhergehende gehabt, so wie etwa bei den Engländern nach den Aussichten eines Witzboldes nach nicht allzulanger Zeit erst der folgende Tag das Mittagmahl für den vorhergehenden haben wird. Dergleichen *credat Judaeus Apella*. Wieviel Anerkennung man auch Hupfeld als Grammatiker und in etwas auch als Lexikographen schuldet, solcher Kritik und Construction gegenüber *difficile est satyram non scribere*.

Bachmann hat indess keine Satyre geschrieben. Statt irgend welche Axiome und darin wurzelnde Constructionen in seinen Gegnern vorauszusetzen und ihre änssere Argumentationsweise daraus herzuleiten — wodurch seine Polemik vielleicht lebendiger und interessanter geworden wäre, aber leicht auch etwas von der wissenschaftlichen Haltung eingebüsst hätte, hat er so gethan, als wenn all die schlechten Beweise, mit denen man äusserlich ficht, ernst gemeint wären, und hat sie demgemäss mit aller Ruhe, Klarheit und eingehenden Gründlichkeit — die unpartheiische Beurtheilung wird ihm auch den Ruhm eines durchweg gesunden Sinnes lassen müssen, — widerlegt. Er hat Ein Gesetzesstück nach dem andern vorgenommen und bei einem jeden die bisherige destructive Kritik, vor allem diejenige Hupfeld's, gebührend berücksichtigt. Knobel's Commentar hatte er noch zur rechten Zeit zu Gesicht bekommen, um ihn mit heranzuziehen, und Andere, wie selbst Gramberg und George, hat er nicht für zu leicht befun-

den, vielmehr hat er es oft treffend heraustreten lassen, wie der Hupfeld'sche Scharfsinn bereits auch einem George zu Gebote gestanden hat. Dazu finden sich oft auch Citationen oder kurze Resümés betreffender Erörterungen Hengstenberg's und Ranke's — im Allgemeinen hat der Verf. nicht sowohl, was schon anderweitig geleistet war, wiederholen, sondern durch ausserdem erforderliche Untersuchungen vervollständigen wollen, — so dass man nun kurz und übersichtlich das Meiste, was in Betracht kommt, beisammen hat und sich bei ferneren Erörterungen über Sinn und Bedeutung der Alt-Testamentlichen Feste des Büchleins als einer guten, antikritischen Grundlage bedienen kann. Die ungegründeten Voraussetzungen und Zirkelbeweise (vergl. z. B. S. 128 u. 129) sind dann einleuchtend da herausgestellt, wo sie sich gerade jedes Mal aufdrangen. Inzwischen hat das Büchlein aber auch schon seine positiven Verdienste. Obwohl sich der Verf. das Thema zu eng gestellt hat, um auch eigens auf den Sinn der Feste einzugehen, so gibt er doch in dieser Beziehung gelegentlich schätzenswerthe Beiträge. Die Abtrennung des Passa von den übrigen Festen durch den Sabbath in Ex. 34 dürfte allerdings noch einen andern Grund haben, als er annimmt — nachdem der Herr die Verehrung anderer Götter neben sich verboten hat, verlangt er naturgemäss vor allem das Bekenntniss, dass man ihm allein und ganz und gar angehöre, wie man es durch die Feier des Mazzotfestes und die Weihung der Erstgeburt ablegte; dann erst ist es für ihn am Orte, im Anschluss daran auf die Feier seiner h. Zeiten, die vor allem als solche in Betracht kommen, auf die des Sabbat, Wochenfestes etc. einzugehen; — aber treffend erläutert Bachmann den Namen des Wochenfestes, der gerade hier bei der Zusammenstellung mit dem Sabbat zuerst gebraucht wird, aus der sabbatlichen Natur desselben, S. 89 u. 90. Sehr gut stellt er, um in Lev. 23, 9 die neue Eingangsformel vor dem Gesetz über die im Mazzotfest darzubringende Erstlingsgarbe, die man leicht erst vor dem Wochenfestgesetz erwartet, zu rechtfertigen, den Zusammenhang, den jener Ritus mit dem Wochenfest hat, heraus. Den Bemerkungen über das Verhältniss des Natürlichen zum Historischen im Passafest einerseits und Laubhüttenfest andererseits, so wie denen über das Verhältniss des Passa- als eines vor allem historischen Festes zu den übrigen als solchen, die vor allem Naturfeste sind, wird man nur beistimmen können.

Der Verf. hat sich durchweg sichtlich einer zarten Ausdrucksweise befleissigt. Nur hätte er demgemäss auch die Anmerkung S. 48 zurückhalten sollen, worin er von der Meinung ausgeht, „der feine Kenner des Hebräischen" (Hupfeld) habe שְׂאֹר und חָמֵץ für synonym gehalten. Er ist dabei durchaus im Irrthum, wie

schon die von Hupfeld vorgeschlagene Lesart an der Stelle selber beweist. Auf diesem Gebiet wird er seinem Gegner so leicht nichts anhaben können. Gut wäre es auch gewesen, wenn er einige Druckfehler beim Hebräischen nicht hätte aufkommen lassen, z. B. הָאָרֶץ einige Mal. Knobels Versuchen gegenüber, dies oder das im elohimischen Zusammenhange als jehovistisch (und in Folge dess weniger richtig) darzuthun, würde es ihm zustatten gekommen seyn, wenn er eine bestimmtere Anschauung von der Entstehungsweise des Pent. geltend zu machen gewagt hätte. Er beschränkt sich darauf, die Gründe, mit denen man den jehovistischen Ursprung hat beweisen wollen, als nicht genügend darzuthun, begibt sich aber dadurch der Möglichkeit, einzelne Erscheinungen hinreichend zu erklären. So macht er es sich mit dem Anhange, den das Festgesetz nach seinem Abschlusse (v. 37 u. 38) noch nachträglich in Betreff des Laubhüttenfestes v. 39—44 erhalten hat, zu leicht. Lassen sich aber auch dergleichen Ausstellungen noch vermehren, die hervorgehobenen Verdienste des Büchleins bleiben darum ungeschmälert. Es kann demselben auch nicht zum Nachtheil gereichen, dass es neben den beiden berücksichtigten Programmen Hupfeld's nicht auch schon auf das dritte, oben mit angeführte, hat Bezug nehmen können, selbst abgesehen davon, dass sein Thema die Berücksichtigung desselben gar nicht verlangte.

Hupfeld bespricht in diesem Programm — die beiden vorhergehenden sind Jahrg. 1853, IV. angezeigt worden — das Sabbath- und Jobeljahr. Des Versprechens, den Sabbath und Zugehöriges in Betracht zu ziehen, will er sich in der Weise entledigen, dass er über den Sabbath selber nichts sagt. Er geht von den Schwierigkeiten aus, die die Feier des Sabbathjahres nach dem gewöhnlichen Verständniss und den ausdrücklichen Erklärungen in Lev. 25, nämlich die Einstellung der Feldarbeit gehabt habe, und findet dieselben ganz unübersteiglich. Er berücksichtigt es zwar, dass der Acker bei uns sogar noch öfter als alle 7 Jahre ruhen müsse, dass also der in Kanaan recht wohl so oft ruhen durfte, ohne darum die Einwohner darben zu lassen, aber er lässt den Gedanken daran nicht aufkommen, dass es im Wesentlichen gleichgültig ist, ob die verschiedenen Aecker zu verschiedenen Zeiten, oder alle in ein und demselben Jahre ruhen, wenn nur eine angemessene Vertheilung und Verwaltung des Eingewonnenen statt hat. Er versteht in Folge dess das Gesetz in Ex. 23, 10. 11., das seiner Meinung nach das älteste und richtige ist, in einer Weise, wie es zwar noch Niemand je verstanden hat, wie er es aber doch glaubt gebrauchen zu können, bezieht nämlich das *Suffixum* von dem: „im 7. Jahre sollst du es nach- und loslassen", nicht auf das Land, sondern auf den Ertrag desselben im vorher-

gehenden, findet also nicht eine Einstellung der Feldarbeit, sondern eine Ueberlassung des Eingewinnstes an die Armen geboten. Statt sich durch die parallelen Verordnungen Lev. 25, 2—7, vrgl. v. 11—13, leiten und lehren zu lassen, erklärt er dieselbe für verkehrt und verfälscht. Und doch widersteht nicht blos sie, sondern zugleich noch manches Andere. Wenn dann auch im Jobeljahr Lev. 25, 11—13 ganz ausdrücklich alle Feldarbeit verboten wird, so kann dies Verbot nach Hupfeld natürlich erst in Folge der Corruption des Sabbatjahr-Gesetzes eingeschwärzt seyn, denn das übrige Jobelgesetz ist allerdings einmal Mosis ganz würdig. Hat sich der *doctor verbi div.* nicht entblödet, dem Urheber von Lev. 25, 2—7 eine grosse *levitas* aufzubürden und den Gesetzesverfertigern des Pent. überhaupt vorzuwerfen, dass sie *imaginationi potius atque ingenii lusibus indulgentes, quam rerum naturae vitaeque rationibus obtemperantes... non raro in inepta commenta* gerathen seien, so behauptet er, dass die Einstellung der Feldarbeit im Jobeljahr so gesteigerte Schwierigkeit habe, *ut legislatori sana mente praedito vix in mentem venire possit ejus rei cogitatio.* Und dann schliesst er nichtsdestoweniger seine Arbeit mit den Worten: *ex quo intelligitur, Mosis et Mosaismi dignitatem ac divinam auctoritatem vindicari non posse, nisi critica hac ratione* etc.

[Prof. Fr. W. Schultz.]

5. Commentar zum Briefe an die Hebräer. Mit archäolog. und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung von Prof. F. Delitzsch in Erlangen. Leipz. (Dörffling u. Franke.) XLIII u. 769 S. 8. 4⅓ Thl.

Ein vortreffliches Werk, ein wahres Kleinod der Exegese, das, wie es in lebendiger Frische und durchsichtiger Klarheit in das so schwierige und räthselvolle Buch einführt, so auch in seiner eigenen Gestaltung den Geist der Andacht und tiefsten Verehrung unsers hochheiligen Hohenpriesters Jesu Christi, der den ganzen Brief durchwaltet, klar widerspiegelt. Der hochgeehrte Herr Verfasser hat jene glossatorische Weise der Exegese, welche mit dem anatomischen Messer den lebensvollen Organismus durchschneidet und uns unbeseelte, zusammenhangslose Glieder vor Augen führt und den Leser mehr ermattet, als geistig stärkt, von der Geistestiefe hinweg auf die todte Form verweist und so diese Handbücher für den praktischen Geistlichen fast unleidlich gemacht hat, verlassen und dem Leser die Grundanschauungen des heil. Schriftstellers in ihrem ganzen Umfange und in der Weite ihrer Darlegung zu reproduciren gesucht. Er thut das jedoch nicht auf Unkosten der wissenschaftlichen Vorarbeit, welche einer gewissenhaften Eruirung des Sinnes nothwendig vorandienen muss und deren strenge Handhabung stets ein Eigenthum ächt protestantischer Exegese in unverkürztem Masse bleiben soll.

Vielmehr ist der Textkritik, der Erörterung grammatischer und lexikalischer Fragen, der archäologischen Untersuchung in einem Masse Rechnung getragen, dass wir eher hie und da eine Beschränkung, kürzere Fassung, namentlich Hinweisung auf lexikalische Werke, deren Arbeit hier aufgenommen wurde, gewünscht hätten, als dass wir eine noch ausführlichere Darlegung begehrten. Aber alle diese Vorarbeiten sind auch als solche behandelt, drängen nicht die Hauptsache in den Hintergrund und dienen nur als Grundlage, um darauf die Reconstruction des Sinnes zu bauen — und dies alles in so schöner Vermittlung und harmonischer Verschlingung, mit solcher Meisterschaft der Sprache, Eleganz der Darstellung und durchsichtiger Klarheit der Erörterung, dass es eine Freude ist, dieses Werk zu lesen. Dass der Herr Verfasser gerade diesen Brief zur Bearbeitung erwählte, ist uns besondere Freude, denn nicht leicht möchte ein Anderer an gründlicher Kenntniss des alten Testamentes und überhaupt der Geschichte des Volkes Israels und der innigen Beziehungen, welche zwischen der israelitischen Literatur in ihrer ganzen Ausdehnung und den Schriftwerken des neuen Testaments Statt finden, ihm gleichkommen. Dass aber gerade diese Kenntniss bei der Erklärung unseres Briefes von besonderem Belange seyn muss, ist klar; dass der Verfasser sein ausgebreitetes Wissen hierin reichlich benutzte, lehrt schon ein flüchtiger Blick in sein Buch. So werden wir also von diesem Werke mit Recht sagen können, dass der Leser in demselben nicht blos das Wissenswürdigste aus früheren Bearbeitungen wieder finde, eine geistvolle Auslese aus den älteren, mehr dem Inhalt als der Form nachgehenden Exegeten an den geeigneten Orten eingefügt, und eine stete Hinweisung auf entsprechende Gedanken in der jüdischen Literatur gegeben sehe, sondern er wird allenthalben den selbst prüfenden Mann erkennen, der ohne eine Originalität, wie das bei so manchen neueren Exegeten der Fall ist, zu erzwingen und auf die unnatürlichste Weise herbeizuführen, doch überall die gereifte, massvolle Prüfung kund gibt, welche das rechte Eigenthum des gewissenhaften und erfahrenen Exegeten ist. Lobenswerth ist es auch insbesondere, dass er in eingehender Weise die Leistungen der Schriftforschung von Hofmanns gewürdigt und mit unparteiischer Ruhe seine Stellung zu derselben bezeichnet hat. Es möchte nicht länger mehr möglich seyn, dieselben, wie neuerdings auch Lünemann wieder that, gänzlich zu ignoriren; der Verf. hat, wie uns scheint, bei aufrichtiger Anerkennung der Resultate dieses Schriftforschers viel Richtiges gegen denselben bemerkt. Wünschenswerth wäre uns vom praktischen Standpunkte aus nach Zusammenziehung der lexikalischen Erörterungen eine noch reichere Beiziehung geistvoller, tiefsinniger Bemerkungen der Alten über

die betreffenden Stellen, eine eingehendere Berücksichtigung der Luther'schen Bibelübersetzung in ihren verschiedenen Stadien (obgleich wir das hier Gegebene dankbar anerkennen) mit deren exegetischer Begründung, endlich am Schlusse oder Anfang einer jeden grösseren Abtheilung eine präcise und scharfe Zusammenstellung des Gedankenganges des ganzen Abschnittes gewesen, da bei den einzelnen Versen hie und da der Schärfe des Zusammenhanges weniger Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Eine solche Reproduction eines ganzen Abschnittes gibt oft einen viel tieferen und jedenfalls rascheren Einblick, als lange Erörterungen.

Gehen wir nun nach dieser summarischen Darlegung zu Einzelheiten über, so heben wir hier dem Gange der Erklärung nachgehend folgende Bedenken hervor. Cap. I, 2 ἔθηκεν müssen wir als gleichzeitig mit ἐποίησε fassen; sollte ersteres in die Zeitgeschichte fallen, so müsste es näher motivirt seyn. In V. 3 ist ein ganz anderes Verhältniss; dort steht ein Präsens einem Aor. entgegen, womit die Verschiedenheit der beiderseitigen Zustände hinreichend angedeutet ist; hier aber verlangt die Gleichartigkeit der Verba, sowie das sich gegenseitig bedingende Verhältniss der beiden Relativsätze auch Gleichzeitigkeit der Handlungen. Ebendadurch, dass er durch den Sohn die Welt schuf, ernennt er ihn auch zum Erben derselben. In der Macht des Schaffens ist die Machtbefugniss des Erbes gegeben. Ebenso ist das Perf. V. 4 zu verstehen. Es ist unnatürlich, den Namen υἱός einestheils als einen übererbten, andererntheils als einen erst durch die Erhöhung Christi vollbesitzweise empfangenen zu denken. Für seinen Sohnes-Namen brachte die Erhöhung keine Veränderung, vielmehr eben desshalb musste seine Erhöhung eine über die Engel emporführende seyn, weil dieser Mittler von Ewigkeit her den Sohnesnamen trägt; was hier eben durch das Perf. bezeichnet werden soll. Ebenso wenig kann ich die Unbestimmtheit zugeben, dass hier ὄνομα nicht in der Benennung υἱὸς aufgehe, dazu weist V. 4 zu bestimmt auf V. 1 zurück; und nicht der Name Christi liegt jenseit der begrifflich zersplitternden Sprache der Menschen, sondern nur die Fülle seiner Bedeutung. Die Trennung von V. 1—4 als Einleitung von V. 5 als Beginn der Abhandlung ist gegen den engen sprachlichen Zusammenhang, der hier Statt findet. Zu V. 5 bemerkt Del. mit Recht, dass der Begriff des σήμερον in der Anwendung auf den Messias eine gewisse Elasticität habe. Aber eben desshalb können wir hier in diesem Zusammenhange nicht die Auferstehung Jesu darunter verstehen, denn es handelt sich hier um den Namen, den er zum Unterschied von den Engeln trägt und der nach V. 2 auf die Schöpfung der Welt zurückgeht. Jede Bezeugung des Vaters, in der er seinen Sohn als Sohn grundlegend deklarirt, ist ein solches Zeugen, also hier seine Be-

zeugung in der Weltschöpfung. Die Uebersetzung V. 7: Gott macht seine Engel aus Winden, ist gezwungen, da der Sprachgebrauch, der bei Fertigung materieller Dinge wohl am Platze ist, sich für die Schöpfung beseelter Wesen nicht wohl eignet und für den *usus* der griechischen Sprache noch weniger nachweisbar seyn möchte. Am einfachsten bleibt es wohl *πνεύματα* als *Appos.* zu fassen, nämlich Winde, die, sofern sie unter dem Walten der Engel stehen, hier selbst Engel heissen. Auch liegt der Gegensatz von V. 7 und 8 nicht in der Wandelbarkeit derselben im Gegensatz zu dem ewig thronenden König, sondern in der dienstlichen Stellung, die sie dem Herrscher gegenüber einnehmen. *μέτοχοι* V. 9 können dem Urtexte gemäss nicht Könige seyn, da der hebr. Ausdruck solche bezeichnet, die mit der Person des Herrschers eng verknüpft sind, die Salbung mit Freudenöl aber offenbar keine eigentliche Salbung ist. Ob ferner dem Verf. der Nachdruck auf ὁ θεός liegt, möchte ich bezweifeln, da θρόνος mit allem Nachdruck vorangestellt und es fraglich ist, ob unter θεός nicht der Vater zu verstehen ist, da er der Besitzer des Thrones des Sohnes Gottes ist. Denn es möchte doch nicht sattsam erwiesen seyn, ob aus den Beweisen S. 35 schon eine Klarheit der alttestamentlichen Prophetie über die Gottheit des Sohnes folge. Die Auslegung des 110. Psalmes, welche Del. von S. 40 an gibt, unterliegt so manchem Bedenken. Es ist unleugbar, dass der Psalm besonders in seinem 2. Theile durchaus zeitgeschichtlichen Charakter trägt, und doch soll er eine directe Weissagung auf den kommenden Messias enthalten, es soll sich der Blick in die Zukunft für David schon so gelichtet haben, dass er die für seinen Samen gegebene Verheissung schon in einer abschliessenden Persönlichkeit absolut realisirt erkennt; so dass er dieselbe sich gegenüber als seinen Herrn, als den zur Rechten Jehovahs Erhobenen schaut, und von diesem so gewaltigen Blick in die Zukunft hinweg sollte er rasch zu dem dagegen verschwindend kleinen Krieg mit den Ammonitern einlenken? Und nachdem er im Schlussverse das Zerschellen des Königs von Rabba gemeldet, soll dieser erhabene Psalm damit enden, dass er Wiedererheben der Feinde meldete. Diese Deutung bietet viel Unglaubliches. V. 14 ist nicht Zusammenfassung des vorher Gesagten, sondern Bezeichnung der Stellung der Engel für die Zeitgeschichte.

In Cap. II, 4 sehen wir keinen Grund, warum *μερισμός* seinen Grundbegriff: Vertheilung verlieren sollte, da er durch *κατά* motivirt ist. V. 5 *γάρ* beziehe ich auf *εἰς ἡμᾶς* V. 3; nicht dass das Heil durch Menschen an die Gemeinde kam, macht den Unterschied von der alttest. Oekonomie, sondern dass die Endabsicht auf die Beherrschung der Welt durch den Menschen geht. Nicht den Engeln gilt ihr Ziel, sondern den Menschen. Die Uebersetzung

V. 9: als den ein Weniges unter Engel Erniedrigten sehen wir Jesum mit Herrlichkeit gekrönt, verlangte ein ὡς. Der mit Nachdruck vorangestellte Art. verlangt τὸν etc. als Object zu fassen, und stellt allerdings die Person der Sache V. 8 gegenüber; βραχύ zeitlich zu fassen, bleibt immer das Natürlichste. Wie ὅπως der Zweck der Erhöhung Christi seyn soll, ist mir unverständlich geblieben; ebenso, wie aus dem Part. Aor. V. 10 ἀγαγόντα sich die Uebersetzung *adducturum* rechtfertigen lasse. Wir bleiben dabei, dass es die Vergangenheit bezeichnet: weil Gott diesen Weg zur Herrlichkeit schon vor ihm seine Brüder geführt hatte, darum musste er ihn auch diesen Weg führen. Die beigebrachten Beläge für die Gleichzeitigkeit, die hier im Part. Aor. liegen soll, scheinen mir nicht beweisend, weil diese überall nur den Modus der erläuterten Handlung angeben, was hier nicht seyn kann. τελειοῦν heisst nach dem Zusammenhange: dem Ziele der Herrlichkeit zuführen, nicht aber das, was der Erhöhung nicht fähig ist, hinwegschmelzen. Die Auffassung, welche V. 11 unter ἑνός Gott versteht, kann den Zusammenhang nicht wahrhaft begründen, denn es handelt sich darum, wesshalb beide den Leidensweg zu gehen hatten, und das zu ergänzende εἰσί weist auf etwas Gewordenes hin, während Del. nur von einem Geheiligt werden reden kann. Die Erörterung auf Seite 72 etc., dass Psalm 22 durch seinen hyperbolischen Charakter zu einem typisch-prophetischen werde, hat trotz der schönen Bemerkungen, die sich daran reihen und denen ich durchaus zustimme, das Eine Bedenken gegen sich, ob damit nicht die Wahrheit und volle Wirklichkeit der ersten Erfahrung dieser Leiden getrübt wird. Das volle Erfahren dieser Zustände ohne die geringste Hyperbolie und in dieser Erfahrung die lebendigste Typik, die der Geist Gottes mit seinem, dem Jünger vielfach unbekannten Griffel hier zeichnet, scheint mir der wahre Charakter dieser Art Prophetie zu seyn. Durch diese Unterscheidung war Del. genöthigt, zwischen diesem und den folgenden Citaten V. 13 einen wesentlichen Unterschied zu machen, wo er zugesteht, dass die n. t. Schriftsteller auch schon Selbstaussagen messianischer Typen als Aussagen von Christo citiren. Bei seinem Verständniss von V. 14 kann Del. auch dem οὖν V. 14 nicht gerecht werden, das ihm zu einer weiteren Folgerung wird. Gegen Del. Erklärung von V. 11: Denn nachdem er darin, dass er gelitten, selbst versucht worden ist, berufen wir uns auf die Satzstellung, welche nicht πειρασθείς an die Spitze stellt, sondern πέπονθεν. Ich übersetze: auf Grund dess, dass er gelitten hat als ein selbst Versuchter etc.; denn das Perf. ist hier, wie auch Del. bestätigt, auch bei dieser Fassung durchaus berechtigt.

In Cap. III, v. 8 kann ich nur die Hinweisung auf Exod. 17, 1—7 finden, da beide Namen Massa und Meriba dort vorkommen

und der griech. Text noch entschiedener nur von Einem Factum redet; die Erklärung, dass V. 9 die 40 Jahre aus dem folgenden Verse heraufgenommen seien, um die bedeutsame Messianische Zeit zwischen Christi Auftritt und Jerusalems bevorstehender Zerstörung anzudeuten, möchte zu gewagt seyn, zumal der Herr seinen Jüngern diese Zeit nicht in Zahlen bestimmt hatte. V. 14 μέτοχοι als „Gefährten" zu fassen, geht nicht an, da gerade Cap. III ihn uns nicht gleichstellt, sondern als den Sohn des Hauses dem Hause gegenüberstellt Auch der Gegensatz des ἀποστῆναι V. 12 weist mehr auf die Theilhaftigkeit hin. Noch gewagter ist es, ὑπόστασις eine Bedeutung zu geben, welche sonst dem ganzen neuen Testamente fremd ist. Ebensowenig kann ἀρχή im Gegensatz zur jetzigen Schwäche des Glaubens stehen; all ihr bisheriges Leben im Christenthum ist ἀρχή im Gegensatz zu dessen schliesslicher Vollendung, V. 16 als Nachsatz zu V. 15 zu fassen, geht wegen γάρ, das nie im Nachsatze vorkommt, und um der Härte des Anakoluth's willen nicht an. Wie viel einfacher ist die Auffassung Gerlach's, die ebensowenig den Psalm zerzaust, als oben V. 7.

In Cap. IV, v. 3 kann ich die Beweisführung Del. nicht verstehen. Der Zusammenhang soll seyn: Wir haben auch eine Verheissung, denn wir gehen ein in die Ruhe. Eher gäbe es umgekehrt einen Sinn; und wozu der Aor. οἱ πιστεύσαντες, wenn es nur Apposition ohne weitere Bedeutung seyn soll; da läge doch das Präs. näher. Ich fasse den Zusammenhang so: V. 2: Jenen half der λόγος τ. ἀκοῆς nichts, weil sie nicht glaubten. Denn V. 3 das Eingehen, das uns nun zu Theil wird, ist an die Bedingung des Glaubens geknüpft, gemäss jener Psalmstelle, welche dem Unglauben den Weg zur Gottesruhe verschloss, zu einer Gottesruhe, die ihnen damals angeboten wurde, obgleich sie schon seit dem Schlusse der Schöpfung, wiewohl unbenutzt, vorhanden war. V. 4 Denn Gott spricht ja schon damals von seiner Ruhe und V. 5 nun bot er sie Israel aufs neue an. Nicht eine correlate Ruhe S. 140 ist es, zu der sie eingehen sollen, sondern es ist dieselbe Ruhe, die er zugleich selbst hat und darbietet. Sehr eingehend und schön sind die Bemerkungen zu V. 12 gegen Hofmanns Deutung des λόγος, allein dass hier eine Ueberleitung zu dem Logosbegriff des Johannes gegeben sei, davon konnte ich mich nicht überzeugen. Die ethische Deutung von μερισμός, als bedeute es die Analyse seines geistigen Zustandes, den Nachweis, dass das Mark des Leibes so verderbt ist, wie das Mark der Seele, muss ich bestreiten. Der Begriff der Scheidung ist festzuhalten. Die tief erschütternde Einwirkung geht bis dahin, dass sie die gegenseitige Stellung, in welche Geist und Seele im sündigen Menschen getreten ist, erschüttert und selbst in den geheimsten Lebenszusammenhang des Leibes diese Erschütterung fortsetzt. Sollte der bei V. 14 angegebene Zusammenhang

richtig seyn, so müsste der Vers κρατῶμεν οὖν beginnen; da es nun aber ἔχοντες οὖν heisst, so ist hier ein grösserer Absatz anzunehmen, und οὖν fasst den ganzen vorausgeschickten Abschnitt zusammen, Cap. 4 nicht ausgeschlossen, um nun alles bisher von Jesu Gesagte als Grund der Ermahnung zu benutzen.

Zu Cap. V, 5. 6. bemerkt Del., dass die beiden Schriftworte nicht 2 Zeugnisse für die Einsetzung Christi in das Hohepriesterthum seyn sollen; allein wozu dann καί in V. 6, und wozu dann die Erwähnung des ersten Citats? Vielmehr soll das erste Citat aussagen, dass er in seiner ganzen Sohnesstellung, wozu doch auch das Hohepriesterthum gehört, nicht blos das Königthum, von Gott eine Weisung habe, und speciell nach V. 6 in Bezug gerade auf dieses Amt; dass das erste Citat nur auf eine königliche Stellung sich beziehe, hat der Verf. nirgends gesagt. Dass V. 7 auch auf das Kreuzesleiden des Herrn sich beziehe, scheint mir gegen ἐκ θανάτου zu streiten. Vor dem Tode bewahrt wollte er nur in Gethsemane seyn; von da an war ihm die Nothwendigkeit seines Todes über alle Trübung klar. Sehr treffend ist das zu V. 8 Gesagte. Die Erklärung von λόγος δικαιοσύνης V. 13 „rechtbeschaffne Rede" kann die Wahl des Substant. nicht rechtfertigen, da würde man mit Philo ὀρθὸς λόγος erwarten. Mir scheint sich der Sinn dieses Wortes durch den Schluss von V. 14 zu erschliessen. Es ist die Rede über den rechten Sachverhalt, über das, was recht und unrecht ist. Dies geht über die Grenzlinie des Kindes.

Der Plural in Cap. VI, 1 ist offenbar nach V. 6 zu erklären und nur auf den Verf. zu beziehen. Damit fällt auch die Ansicht, als handle es sich V. 1 nur um Lebenspunkte und erst von V. 2 an um Lehrpunkte; das Grundlegen hier ist eine Arbeit des Lehrers, denn im Leben ist es allezeit noth, zu Busse und Glaube wieder Grund zu legen, aber im Unterricht sollte das Bedürfniss zur Erläuterung dieser Punkte nicht mehr seyn. Dass bei βαπτισμῶν ausdrücklich διδαχῆς steht, bei den übrigen Bestimmungen nicht, möchte doch die Erklärung des alten Gerhard nicht so unwahrscheinlich machen. Ich finde darin auch nichts Unlogisches in der Stellung; hingegen erläutert sich das Bedenken, warum so manche Lehre hier verschwiegen ist. Trefflich sind die Bemerkungen zu diesem Verse; doch kann ich den suppletiven Charakter der Confirmation nicht zugeben, und jedenfalls hat Kliefoth darin Recht, dass wir nirgends ein Mandat haben, dass wir solches den Aposteln nachthun sollen. Darin besteht die ächte Weisheit und das edle Mass der lutherischen Kirche, dass sie nie von dem klaren Gebote ihres Heilandes auf den Weg der Vermuthungen in ihren Aemtern sich begibt. ἀνασταυροῦν V. 6 darf nicht nach Gal. 6, 14 erklärt werden im figürlichen Sinne: die Gemeinschaft zwischen sich und Christo zerreissen, sondern nach dem dabei stehenden

παραδειγματίζοντας im eigentlichen Sinn: sie achten den Heiland des Kreuzestodes würdig und vollziehen geistig die schmachvolle Behandlung des Herrn, die ihre Väter körperlich ausführten. Dass V. 10 ἅγιοι auf die palästinensischen Christen auszeichnungsweise bezogen werden müsse, beweisen die angeführten Stellen nicht hinreichend. In der Gedankenangabe von V. 14 sehen wir das nachdrucksvoll vorangesetzte ἕκαστον nicht genug gewürdigt. Im Ganzen findet sich die Liebe, aber bei so vielen Einzelnen fehlt sie noch. Ich kann mich nicht darein finden, dass V. 15 ἐπέτυχε von Abraham in seinem jenseitigen Leben verstanden werden müsse. Es ist auffallend, dass er XI, 13 einen verschiedenen Ausdruck wählt, als wollte er auch Verschiedenes sagen; ferner will er ja von der Sicherheit, welche der Schwur gibt, hier reden, so dass der Sinn V. 15 seyn muss: und in so feierlich garantirter Weise erlangte er die Verheissung, während es zu μακροθ. bezogen eher den Gedanken abschwächt; denn nicht, dass es Abr. so leicht war zu warten, will er sagen, sondern weil er trotz der schweren Aufgabe des Wartens dennoch ausharrte, desshalb erhielt er eine so feierlich bekräftigte Verheissung. τῆς ἐπαγγελίας V. 17 scheint mir den Plur. V.12 in eine Einheit zusammenzufassen, so dass hier der einheitliche Kern aller Verheissungen gemeint ist; wieder nicht so, dass alle κληρονόμοι schon die Erfüllung schauten, sondern sie theilweise auch erst durch den Glauben in Besitz hatten VII, 6. Die Beziehuug des εἰςερχομένην auf ἄγκυραν in V. 19 müssen wir, so geistreich sie auch ist, verwerfen, denn es lässt sich nicht mit: „hineingeworfen“ übersetzen; und schon die Differenz der Erklärer weist auf das Unpassende dieses Bildes; während Ebr. das Tau des Ankers hinter dem Vorhang befestigt seyn lässt, lässt Del. den Anker selbst in die Tiefe der Himmelshöhe hineinwerfen; in der That aber drückt das Präs. das fortwährende Hinaufeilen der Hoffnung aus.

In Cap. VII, 16 verhält sich νόμος zu ἐντολή nicht wie das Allgemeine zum Besondern, also nicht: in Gemässheit eines Gesetzes und zwar eines solchen, welches in einer Vorschrift besteht, sondern wie der Gegensatz zeigt, ist νόμος die Kraft der ἐντολή, ihre regelnde Norm. Auch darf hier nicht σάρκινος als gleichbedeutend mit σαρκικός genommen werden; denn letzteres bezeichnete das Gesetz selbst als fleischliches, der sündigen σάρξ verhaftetes, während σάρκινος nur seine Beziehung auf fleischliche Bedingungen ausdrückt. Den Fortschritt der Abhandlnng in V. 26 kann ich nicht darin finden (wie Del. S. 309), dass in das nachgewiesene gegenbildliche Verhältniss Christi zu Melchisedek sein gegenbildliches Verhältniss zu Ahron eingetragen wird, sondern der beherrschende Gedanke ist vielmehr, (vgl. 6, 20) dass Christus ἀρχιερεύς ist, und diese hohepriesterliche Stellung ist nun 7, 1—25

näher als eine Melchisedekische modificirt, so dass also diese Abhandlung als untergeordneter Theil in die Darlegung jenes Verhältnisses eingetragen wird. Ich kann daher in V. 26—28 nur diese Eintragung erblicken, welche somit den Abschluss dieses Theiles bildet, so dass erst mit Cap. 8, 1 ein neuer Absatz anhebt. Dass V. 27 *τοῦτο* nur auf die Opfer für das Volk sich beziehen soll ist dem Satzverhältnisse entgegen. Es ist grammatisch offenbar auf beides zu beziehen, ohne dass daraus folgte, dass Christus für seine Sünden opferte, vielmehr wird daraus nur folgen, dass er jene beiden Opfer in der für seine Person entsprechenden Weise brachte.

Cap. VIII enthält die schönen Untersuchungen über *τὰ ἅγια* und *ἡ σκηνή*, denen ich meinen vollen Beifall nicht versagen kann. In V. 4 kann ich mich weder aus kritischen noch logischen Gründen für *γάρ* entscheiden. Durch den häufigen Gebrauch des *γάρ* in diesem Briefe konnte ein Abschreiber recht wohl verleitet werden, es auch hier einzusetzen. Soll aber *γάρ* einen Sinn geben, so muss man sich mit Del. zur Ergänzung eines Gedankens (welche aber nur eine himmlische seyn kann) entschliessen, der füglich nicht wohl ausgelassen werden konnte. Dass in *οὐδ᾽ ἂν ἱερεύς* der Gedanke liegen soll, nicht nur nicht Hohepriester, sondern überhaupt nicht Priester, musss ich aus dem Grunde bestreiten, weil es sich hier um diesen Gegensatz gar nicht handelt und die Stellung von *οὐδέ* eine andere seyn müsste. Dass in V. 5 *τύπος* das Himmlische selbst bezeichnen müsse als Vorbild, folgt keineswegs daraus, dass das Zelt ein Schatten des Himmlischen heisst, denn dieses bleibt es auch, wenn ein vermittelndes Bild dazwischen steht. *τύπος* ist das bestimmt ausgeprägte Bild, das also geistige Verhältnisse bereits zu einer bestimmten Versinnlichung gebracht hat; und diese ist objectiv zu denken, nicht als eine nur subjectiv in Mosis Geiste vollzogene Strahlenbrechung des Himmlischen. Der *τύπος* wurde ihm gezeigt, nicht in ihm erst gebildet.

In Cap. IX, 1 *κοσμικόν* als Prädicat zu nehmen, gestattet weder die Stellung von *εἶχεν*, noch die Prädikatlosigkeit des ersten Begriffs. Es hat ja in seiner appositionellen Stellung gar keinen Anstand. In V. 4 glaube ich trotz der Gegenbemerkung Del., dass der Hauptgrund für die Zuzählung des Räucheraltars zum Allerheiligsten darin bestand, dass sein Duft ins Allerheiligste einzuwallen bestimmt war. Die Schaubrode waren für die Priester bestimmt und Gott schaut auf sie aus dem Allerheiligsten, aber sie selbst sind nicht für das Allerheiligste bestimmt. Dass V. 5 *δόξης* gleich seyn soll *τῆς δόξης*, ist sehr zu bezweifeln. S. 366 ist ihn zu corrigiren. Die Entscheidung für die Lesart *καθ᾽ ἥν* in V. 9 scheint mir nicht begründet, sie ist jedenfalls die leichtere und weniger bezeugte; und warum die Uebersetzung: während welcher nicht passen sollte, ist noch weniger einzusehen. Der Sinn von

ὁ καιρὸς ἐνεστηκώς ist die diesseitige Zeitlichkeit, so weit sie nicht von den Kräften des αἰὼν μέλλων durchdrungen ist. Wo letzteres geschah, hat der καιρὸς διορθώσεως (hier in klaren Gegensatz gestellt) angehoben, wo nicht, steht er erst bevor. Sehr anziehend ist die Erörterung über das verklärte Fleisch und Blut des Herrn S. 387 etc; nur der Anmerkung kann ich nicht zustimmen, dass nur das vergossene Blut das eigentlich sühnhafte sei, obgleich das andere kein wesentlich verschiedenes seyn soll. Damit würde aber doch die Identität des verklärten Blutes mit dem sühnenden geleugnet. Aber nicht in der materiellen Theilung ist die Lösung dieser Sache gegeben, sondern dadurch, dass sein Blut aufhörte, der Lebensvermittler zu seyn, sei es nun durch Vergiessung oder Sistirung seiner Thätigkeit innerhalb des Körpers, ist es versöhnend geworden. Auch mit V. 13 kann ich keinen neuen Abschnitt beginnen; V. 11 u. 12 wäre ein viel zu wenig adäquater Gegensatz zu der vorhergehenden langen Darlegung. Auch ist zwischen V. 12 u. 13 ein viel zu inniger Zusammenhang, so dass das Folgende das eben Begonnene weiter begründet. Kann in dieser so strikt zusammenhängenden Erörterung ein Absatz gemacht werden, so ist er mit V. 11 zu machen. In Angabe des Zusammenhanges zeigt sich Delitzsch überhaupt von Hofmann zu abhängig. In V. 14 ist mit διὰ πνεύματος αἰωνίου desshalb kein sittlicher Akt ausgesprochen, weil der Gegensatz der Vergänglichkeit der Thierseele auf diesen offenbar nicht hinweist, ebensowenig als διά den Impuls des Handelns, sondern nur die begleitenden Umstände angibt. Dem Verf. liegt hier weder daran, das Motiv, noch den sittlichen Charakter der Opferung Christi zu bezeichnen, sondern nur die Kraft unendlichen Lebens hervorzuheben, welche dieselbe charakterisirt. Zu V. 15 müssen wir Hofmann darin Recht geben, dass hier wenigstens von einer Bundesverfügung keine Rede, noch eine Andeutung gegeben ist, was der Mittler für die Menschen zu leisten hätte, um ihre Bundespflicht zu erfüllen, sondern nur was er um Gottes willen zu thun hat, um den Menschen den Zutritt zu dieser Gnadenstiftung zu ermöglichen, aber nicht handelt es sich um das, was sie als Gegenleistung zu erfüllen hätten. μόσχοι καὶ τράγοι V. 19 kann nicht Gesammtbezeichnung aller blutigen Opfer seyn, was ja unrichtig wäre, sondern dass eben diese Thiere damals geschlachtet wurden, ist dem Verf. aus der Tradition gewiss. Dass V. 24 ὁ οὐρανός der Himmel der göttlichen δόξα ausschliesslich seyn soll, ist desshalb nicht wahrscheinlich, weil die Bezeichnung χειροποίητα offenbar der ganzen Stiftshütte gilt, also auch im Gegenbilde die ganze ewige Hütte gemeint seyn muss, in die der Heiland einging. Da der Begriff von ἐμφανισθῆναι nur das Hintreten vor das Angesicht bezeichnet, nicht das beständige Sichselbstdarstellen, was auch dem

Gegenbilde fremd ist, so kann der Aorist hier unmöglich von etwas Dauerndem handeln. Der Gedanke, den Del. in V. 26 findet, dass nur das Leiden ein oftmaliges hätte seyn müssen, der Eingang in den Himmel hingegen ein einmaliger bleiben konnte, ist insofern seltsam, als eine ungenügende Sühnung, wie sie auch im alten Bunde war, keinen Abschluss der Schlachtung duldet, sondern diese jedes Jahr ebenso gut wiederholen muss, wie die *προςφορά*; also musste denn Christus jedes Jahr Todesleiden und auch Eingang ins Heilige wiederholen. Christi Eingang aber, sagt V. 25, war nicht der Art, dass eine öftere Wiederholung dieses ganzen Actes nöthig geworden wäre.

Mit Cap. X, 1 lässt Del. die 2. Hälfte dieses Abschnittes beginnen. Ich kann nur eine Fortsetzung der mit 9, 23 begonnenen Darlegung, dass hier kräftigere Opfer nöthig waren, und zwar ohne Absatz sehen. Auch möchte *γάρ* wenig geeignet seyn, einen Abschnitt zu bilden, während *οὖν* schon 9, 1 auf einen solchen Absatz hinwies. *πραγμάτων* V. 1 ist nicht *Gen. appos.*, sondern eher *Gen. possess.* Er meint hier die historische Gestaltung, welche die ewigen Wahrheiten im Christenthum fanden, also ihnen in der vollendeten Ausprägung eigneten. Warum *θυσίαις* nur auf die Versöhnungsopfer sich beziehen sollte, ist um so weniger klar, da auch V. 11 der ganze Cyklus der Opfer gemeint ist, die sie in einem fort in jedem Jahreslaufe darbringen. Wie *εἰς τὸ διηνεκές* hier am Schlusse des Satzes steht gleichsam als Ruhepunkt desselben, so auch V. 12, wo es den Gegensatz zu *πολλάκις* zu bilden hat und eben die Anhäufung der nähern Bestimmungen im Part.-Satz die Schärfe des Gegensatzes bewirkt. In V. 22 müssen die beiden Part.-Sätze sich auf die Taufe beziehen, weil sonst von dieser nur Eine Seite ausgesagt wäre, denn *σῶμα* ist hier offenbar im Gegensatz zu *καρδία* gesetzt, die Leiblichkeit als das Aussenleben des Menschen. Die Taufe bezieht sich aber auf *σῶμα* und *καρδία*. Wird aber letztere wirklich in der Taufe des bösen Gewissens los, so geschieht dies doch nur durch Besprengung.

Sehr anziehend ist die Auslegung von Cap. XI, 1; doch kann ich die Uebersetzung von *ὑπόστασις* mit Zuversicht nicht theilen. Es streitet mir das gegen den klaren Sinn dieses Wortes in 1, 3 und gegen das Verständniss der griechischen Ausleger und ältesten Uebersetzungen. *ὑπόστασις* fasse ich im transitiven Sinne, sie macht das Gehoffte zu einem Feststehenden, fixirt es zu einer dauernden Beständigkeit, zu einem klaren Besitze. Ebenso gründlich und eingehend ist die Erläuterung von V. 3, nur dass ich hier *μή* nicht zu *γεγονέναι* ziehe, sonst müsste es dabei stehen, sondern nur *ἐκ φαινομένων* verneint sehe, ohne dass daraus die Position *ἀλλ' ἐκ νοητῶν* folgte; denn auffallend wäre, wenn der

Verf. diesen wichtigen Gegensatz unerwähnt liesse, der eine eigenthümliche Lehre begründete. Vielmehr ist der Gegensatz durch ῥήματι bereits bezeichnet. Dass beide Gegensätze nicht gleichheitlich durch den Dat. ausgedrückt sind, liegt darin begründet, dass das eine als lebendiges Medium, das andere als passives Substrat zu bezeichnen war. Es ist aber gar kein Substrat da, aus dem die Welt entstand, ausser dem geisteskräftigen Medium des Wortes. Dass V. 4 ἔτι λαλεῖ heissen solle, dass Abel auch nach seinem Tode noch ein Gegenstand göttlicher Fürsorge war, also etwa ein *Praes. hist.*, widerstreitet dem ἔτι, vielmehr muss darin ein Zeugniss liegen, das auch in der Gegenwart noch predigt. πρό V. 5 örtlich zu fassen, geht nicht an, da der Grund seiner Entrückung ja darin lag, dass er schon vor derselben Gott angenehm war. Bedeutsam ist die zu V. 10 gegebene Nachweisung des Verhältnisses unsers Verf. zu Philo. μνημονεύειν V. 14 *c. Gen.* ist in der Bedeutung *meminisse* zu fassen. In V. 16 betonen wir das Präs. Gott lässt sich auch jetzt noch immer ihren Gott heissen, nicht blos zur Zeit ihres Erdenwandels. Ob man das Recht habe, mit Delitzsch alle einzelnen Lebensbeziehungen Isaaks zu christologisch typischen Weissagungen zu machen, möchte mehr als zweifelhaft seyn; der Verf. gedenkt wenigstens an unsrer Stelle solcher Beziehungen nicht. In V. 26 sucht Del. bei der Erklärung von ὀνειδισμός Χριστοῦ die verschiedenen Deutungen zu verschmelzen. Ich halte das nicht für gut. Es leidet darunter die Klarheit. Es kann sich hier nicht um eine typische Vorausdarstellung Christi handeln, die im Volke Israel gegeben war, nicht um einen mystischen Zusammenhang dieses Volkes mit dem noch nicht erschienenen Haupte, sondern es handelt sich um den, der in der Geschichte und mit der Geschichte seines Volkes wirklich lebte, und den als sein regierendes und lebendig eingreifendes Haupt diese Schmach zu treffen bestimmt war. Am allerwenigsten kann Baumgarten in dieser Stelle irgend eine Berechtigung zu seiner Ansicht finden. Nicht mit Unrecht fürchtet Del. für seine Deutung von V. 27 den Vorwurf der Spitzfindigkeit. Denn dass Mose Aegypten verliess aus Furcht vor dem Könige, ist ebenso gewiss, als dass er aus Furcht floh. Die Bande, die ihn an den Hof knüpften, waren schon durch den Mord zerrissen, nicht erst durch die Flucht. Wenn nun der Verf. gleichwohl μὴ φοβηθείς sagt, so will er uns offenbar den Charakter dieser Furcht zeigen. Es war εὐλάβεια, aber nicht φόβος, die kluge Vorsicht, aber nicht das innerste Bangen um die Erfüllung seines Berufes. Eben weil ihm sein Beruf fest stand im Glauben und keine Furcht desshalb seine Seele durchdrang, darum gebrauchte er diese weise Vorsicht. Die Beziehung des τὸν ἀόρατον zu ὁρῶν ist gegen die Satzstellung; die Bedeutung: festhalten, wie καρτερεῖν, ob auch

weiter nicht zu beweisen, legt hier der Zusammenhang zu klar dar. ἧς V. 29 geht nicht auf ξηρᾶς, da dieses nur nebensächliche Bestimmung ist. Dass es eine befangene Harmonistik sei, zwischen Paulus und Jacobus Lehre von den Werken keinen Widerspruch zu finden, ist zu viel gesagt. Endlich ist es gegen die klare Rückbeziehung von V. 39 auf 10, 36, unter *ἐπαγγελία* das diesseitige Erleben der Verheissungserfüllung zu verstehen. Dort hat der Verf. klar ausgesprochen, was es heisse: die Verheissung erlangen. Es geschieht am Tage der Zukunft Christi, den jene Zeit noch zu erleben hoffte. Denn erst ist die *τελείωσις*, dann wird die ganze Gemeinde zumal die Vollendung erleben; heissen schon jetzt 12, 23 die Gerechten vollendet, so ist das nach der Seite ihrer geistigen Erhöhung; aber die gemeindliche Vollendung ist erst am Ende der Tage. Den diesseitigen Besitz der Christen nennt der Verf. nur ein *κομίσασθαι τ. ἐπαγγελίαν*; denn 6, 15 ist anders zu erklären.

Cap. XII, 1. Dass *μάρτυρες* zunächst „Glaubenskämpfer" bedeuten soll, die darüber Zeugniss erhalten haben, dann erst auch den Sinn „Zuschauer" enthalten soll, ist deshalb unwahrscheinlich, da in *μάρτυς* nicht der Sinn des Bezeugtwerdens, sondern des Zeugens liegt und die näheren Bestimmungen des Satzes auf solche hinweisen, die nur ein Zeugniss geben sollen. Dass diese Zuschauer aber bewährte Streiter sind, liegt im Zusammenhange, nicht im Wortlaute. Dass V. 5 als Fragesatz zu fassen sei, ist mir wegen des Gleichartiges verbindenden *καί* und wegen der Wahl der Präp. *ἐκ* unwahrscheinlich; denn wollte der Apostel nicht den Gedanken schärfen, so hätte er nicht diese Präp. gewählt, die ein völliges Vergessen darstellt. Die Lesart *εἰς παιδείαν* V. 7, so vortrefflich bezeugt sie auch ist, bleibt doch immer für den ersten Eindruck unnatürlich, und *παιδεία* bezeichnet in den umgebenden Versen nicht den Zweck der Strafe, die Zucht, sondern das Ziehungsmittel. Warum sollte es also hier den Zweck bezeichnen? Das Satzverhältniss V. 8, der in Vorder- und Nachsatz zerfällt, weist in seinem Gegensatze zu V. 7 auf eine analoge Satzbildung in diesem Verse hin. Es scheint mir unrichtig, aus V. 9 irgend etwas über Creatianismus und Traducianismus festsetzen zu wollen. Gerade die offenbare Beziehung auf die Uebersetzung der LXX von Num. 16, 22 beweist, dass *σάρξ* nicht im Gegensatz zu unserm Geisteswesen gefasst ist, sondern vielmehr die ganze geistleibliche Existenz umschliesst, während *πνεύματα* die nicht in sarkischer Umhüllung existirenden Geister sind. Demnach würde eher der Traducianismus sich auf diese Stelle beziehen können. V. 17 *ἀπεδοκιμάσθη* fasse ich: von Gott durch den Vater wurde er verworfen. Jener war die *causa*, dieser das *medium; αὐτήν* auf

εὐλογίαν zu beziehen, geht grammatisch nicht wohl an. Also muss doch wohl μετανοίας auf Sinnesänderung Isaaks bezogen werden. τοῦ πατρός ist hiezu keineswegs erforderlich, da es durch das unmittelbar vorhergehende Verbum hinreichend motivirt ist. Auch ist es jenem Vorfalle fremd, die Umänderung jenes Segensspruches von der Herzensumwandlung Esau's abhängig zu machen. Es war vielmehr Sache des göttlichen Rathschlusses. Hingegen redet das alte Testament deutlich von einer Sinnesänderung, die Esau bei seinem Vater erzielen wollte. κεκαυμένῳ πυρί V. 18 mit „entzündetes Feuer" zu übersetzen, dünkt mir unnatürlich, da die Schrecklichkeit des Vorgangs geschildert werden soll, welche nicht darin bestand, dass das Feuer ein entzündetes war, sondern dass der Berg von Feuer brannte, wobei der Verf. entschieden Deut. 4, 11 vor Augen hatte. Offenbar verleitet nur das Erpressen der Siebenzahl zu dieser Deutung, welche jedoch weder im Bild noch Gegenbild zutreffen wird. Dass aber hier vollends diese Siebenzahl dem Verf. ganz unbewusst zum Vorschein kommen soll und doch tief bedeutsam seyn muss, das kann ich noch weniger zugeben. Da müsste auch die Verwandtschaft der einzelnen Momente unter einander eine deutlichere seyn und die Wesentlichkeit jedes einzelnen Momentes mehr in die Augen springen. Durch diese Theorie geleitet lässt nun Del. auch καὶ ἐκκλησίᾳ V. 23 nicht als neues Glied gelten, sondern ordnet es mit ἀγγέλων πανηγύρει dem μυριάσι unter. Allein es ist sonnenklar, dass καί hier zur Abscheidung der Glieder dient, und dass in jenem Falle τε seine Stelle gehabt hätte. Zudem hat μυριάσι allein gestellt immer Beziehung auf Engel, Num. 10, 36 steht es nicht allein. πρωτότοκοι als allgemeinen Christennamen zu fassen, kann ich mich nicht entschliessen. Diese Bezeichnung wäre von den Christen gebraucht keineswegs im Vorausgehenden genügend motivirt; dem Verf. schweben vielmehr durchgängig im Briefe die heimgegangenen Brüder vor Augen, deren Liebe und Lehre sie nachzuwandeln haben. νῦν V. 26 auf die Zeit Haggai's, die als Zeit des nach-exilischen Tempels noch zum neutestamentlichen Aeon gehöre, zu beziehen, geht nicht an, sondern es heisst: nun steht er als Einer da, der in der vorigen Zeit für diese in der Schrift die Verheissung gab. Dass ἵνα V. 27 zu πεποιημένων gehöre, scheint mir gezwungen und unnatürlich. Den Begriff von ποιεῖν hat uns der Verf. 9, 11 selbst erklärt, ihn bewegt der Gegensatz des Gemachten und des Ewigen, das Gemachte muss vergehen, wie bei der σκηνή, so bei der Erde, es muss vergehen, damit allein das Unwandelbare seinen Bestand habe. Dieser ewige Bestand ist ihm die Hauptsache, daher der Absichtssatz zu betonen, während nach jener Fassung derselbe, in Abhängigkeit von einer Nebenbestimmung gebracht, allen Nachdruck verliert.

In Cap. XIII, 7. soll der Zusammenhang dadurch vermittelt seyn, dass er durch das Citat V. 6 an die Verfolgung erinnert wurde. Allein sollte eine so nebensächliche Bestimmung die Haupteintheilung bestimmen? Ich denke, es ist doch natürlicher, zu sagen: Er geht nach der Darlegung der wichtigsten Grundsätze des häuslichen Lebens auf ihr Verhältniss zu ihren Gemeindelehrern über, und erwähnt zuerst V. 7 etc. ihre Verpflichtung gegen die heimgegangenen, V. 17 gegen die noch lebenden. Ich entscheide mich V. 20 für die Verbindung des ἐν mit ἀναγαγών, aber in der Bedeutung, die ἐν bei αἷμα in unseren Briefe sonst hat: angethan mit; denn dass der Herr mit seinem heil. Blute aufwärts gezogen sei von den Todten, liegt wohl in unserm Briefe begründet, aber nicht, dass seine Auferstehung kraft seines Blutes geschah; sondern er ist erweckt in Kraft seiner Gottessohnschaft. Dass sein Blutvergiessen nicht mit seinem Tode endete, sondern er als der Lebendige wiederkehrt, ohne doch die Kraft seiner Blutvergiessung zu nichte zu machen, das ist ihm von Bedeutung. Unverständlich war mir, wie Delitzsch zu V. 22 sagen kann: Es ist dies das erste Mal im Briefe, dass der Verf. von sich im *Sing.* redet, da es doch schon V. 19 geschehen.

Der Erklärung folgt nun auf S. 781 die erste Schlussbetrachtung über den Verf. des Briefes. Del. entscheidet sich dafür, dass Lucas ihn im Auftrage und nach Angaben des Apostels Paulus verfasst habe. Dabei verstehe ich aber nicht, wie der Grüssende am Schlusse des Mitgrüssenden ganz vergessen konnte. Mir scheint das klar zu seyn: Ein in den Gedanken Pauli wurzelnder Mann hat diesen Brief durchaus selbstständig bearbeitet, nicht nach Angabe des Apostels, denn dann würden die Grundgedanken des Heidenapostels bestimmter hervortreten, auch nicht unter seiner Aufsicht, sonst wäre dess eine bestimmte Andeutung gegeben; und ein Mann, der eine bestimmtere und entschiednere Stellung zu den Hebräern hatte, als Lucas sie zu der Gemeinde Palästina's einnahm. Es war ein Mann, das tritt aus Del. vielfachen gründlichen Nachweisen deutlich hervor, der Philo's Schriften und überhaupt die hellenistische Literatur genau kannte, und der sich mit dem Verhältnisse des alten Bundes zum neuen in seiner typischen Stellung viel beschäftigte. Ob dies auf Lucas passe, möchte ich sehr bezweifeln. In seinen Schriften tritt deren keines uns vor Augen. Dass die Sprachformen des Hebräerbriefes vielfach an Lucanischen Sprachgebrauch erinnern, entscheidet natürlich nichts, denn dieselbe Sprachweise konnte jeder andere im Umgange des Heidenapostels Gebildete auch haben. Nach meiner Ansicht reichen die hier vorliegenden Merkmale nicht aus, den Verf. mit Evidenz zu erweisen, ebenso wenig als dies die Tradition thut. Nur so viel scheint mir klar: der Apostel selbst

hat ihn nicht geschrieben, jedenfalls aber ein im Geiste des Apostels wirkender Mann; und so unterschreiben wir aus ganzem Herzen die schönen Worte Del. in seiner Einleitung S. 12: Der Brief hat Aehnlichkeit mit dem Melchisedek der heil. Geschichte, von welchem die Mitte desselben handelt. Mit priesterlich-königlicher Feierlichkeit schreitet er einher, und wie der Melchisedek der heil. Geschichte weder Anfang noch Ende hat, so ist auch er *ἀγενεαλόγητος*, wir wissen nicht, woher er kommt und wohin er gehet.

Und auch in letzterem Punkte kann ich weder Delitzsch's noch der meisten Andern Ansicht beitreten, dass er an die Gemeinden Palästina's geschrieben sei. Ist es nicht auffallend, dass der Verf. bei der Schilderung der alttestamentlichen Cultusstätte nie auf den Tempel zu reden kommt, dass er nur von den Grundzügen des *Deuteronom.* ausgeht? ferner, dass er so viele Beziehungen auf Alexandrinische Literatur nimmt, die doch den grösstentheils hebräisch redenden Palästinensern mehr fremd waren? dass er das alte Testament so genau nach den LXX citirt? endlich, dass das schon gegen das Ende des 2ten Jahrhunderts verfasste *fragmentum* des *Muratori* einer *epistola ad Alexandrinos Pauli nomine ficta* erwähnt? Dass unser Brief anonym ist, beweist nichts dagegen, da eben die wahre Tradition diese Fiction wieder entfernte und den Verf. in Unbestimmtheit liess. Dass der wahre Verf. so frühe in Vergessenheit in der ganzen Kirche gerieth, ist eine Thatsache, welche die gleichen Räthsel bildet, er mag nach Palästina oder Alexandrien geschrieben seyn. Doch Sicheres bietet auch diese Nachricht nicht. Wir werden wohl auch den Ort, wohin er geht, im Geheimniss lassen müssen.

Die zweite Schlussbetrachtung begründet in eingehender Weise den festen Schriftgrund der Kirchenlehre von der stellvertretenden Genugthuung gegen die von Hofmann im Schriftbeweis II, 1 vorgetragenen Lehre mit Berücksichtigung der beiden Schutzschriften desselben. Sie constatirt erstlich, dass dessen negative Sätze wirklich dem kirchlichen Bekenntnisse innerlichst entgegen sind. Es folgen hierauf einige Consequenzen aus Stellen unseres Briefes, deren Richtigkeit freilich Hofmann nicht zugestehen wird, indem genau das, was er bestreitet, nicht mit zwingender Nothwendigkeit hieraus gefolgert werden kann. Ob jener dadurch, dass er nun den Tod Jesu als Unterstellung unter den Zorn Gottes gegen die Menschheit darstellt, der kirchlichen Lehre näher getreten sei, möchte ich bezweifeln, denn der Hauptpunkt, um den es sich handelt, bleibt doch der, wie Del. richtig bemerkt, ob Jesus nur seiner Naturseite nach, oder im innersten Centrum seiner Persönlichkeit vom Zorne Gottes betroffen wurde, und ob dies so geschah, dass er ihn als Zorn gegen seine mit der Sündenschuld der Welt verschmolzene Person erfuhr. Hofmann gesteht nach

wie vorher ebenso wenig zu, dass Jesus die Gesammtsünde der Welt übernahm, so dass er sie als ihm zu eigen gegebene Sünde trug. Es scheint mir bei ihm die Idee jenes innigen Einswerdens mit der Menschheit zu fehlen, welche den mystischen Hintergrund der Kirchenlehre bildet. Jesus steht nach Hofmann zu sehr als der Menschensohn neben der Menschheit, als der durch sie und um ihret willen leidende, nicht genug in der Menschheit als der mit ihr identisch gewordene. Deshalb weicht er dem Worte 2 Cor. 5, 21 aus. Ferner trägt er der Fassung der kirchlichen Lehre, wie Del. mit Recht bemerkt, nicht genug Rechnung, indem er von der Voraussetzung ausgeht, dieselbe statuire, dass Christus ein äusserliches Aequivalent der Strafe übernommen habe. Gott straft aber den Sohn nicht als einen Gott widerstrebenden Sünder, sondern als den in Gehorsam gegen Gott sich der Strafe freiwillig unterziehenden Sündenträger. Endlich ist bei Hofmann keine wirkliche Sühnung zu finden. Er denkt sich eine Gutmachung der Sünde ohne Uebernahme der Strafe, allein das christliche Gewissen bezeugt es, dass es keine Sühnung der Schuld ohne ein Strafleiden gibt. Es gibt, zeugt dieses, keinen neuen Anfang eines Gott wohlgefälligen Verhaltens der Menschheit ohne die Büssung der vorigen Abkehrung, wie es keinen Glauben ohne vorhergehende Busse gibt. Daher wird die Kirche diesen Sätzen immer widersprechen und wird die Vereinigung des göttlichen Wohlgefallens an dem Sohne mit dem Zorne über die von ihm übernommene Sünde in anderer Weise suchen müssen.

Hierauf folgen noch drei kleinere Anhänge. — Wir scheiden von diesem Buche mit herzlichem Danke für den reichen Genuss und die vielfache Anregung, die wir durch des Verf. schönes Werk erhalten haben, und wünschen, dass solche geistlebendige, das Verständniss des göttlichen Wortes so schlicht und kindlich, und doch zugleich begeistet und begeisternd vermittelnde Exegese, mehr und mehr in unserer Kirche Platz greife, damit auch der praktische Geistliche einen wirklichen Schatz für seine Amtsübung und eine lebendige Anleitung, immer mehr in die Tiefen des Reichthums des Wortes einzudringen, dadurch gewinne. [E.]

VI. Rabbinisch-jüdische Theologie.

(Missions-Literatur.)

1. אִגֶּרֶת אֶל־הָעִבְרִים וְכוּ'. Das Sendschreiben des Apostels Paulus an die Hebräer in der bis jetzt recipirten hebräischen Uebersetzung, mit einem ausführlichen rabbinischen Commentar versehen, in welchem der babylonische und palästinische Talmud, die zahlreichen Midrasch-Werke und die sogenannten Sohar-Schriften zur Erläuterung der urchrist-

lichen Anschauung benutzt sind. Dazu eine geschichtlich gehaltene Biographie des Heidenapostels in hebr. Sprache. Von Dr. **Biesenthal** in Berlin. Berl. 1857. 8. IX u. 108 SS.

2. אִגֶּרֶת אֶל־הָרוֹמִים וְכוּ׳. Das Sendschreiben des Apostels Paulus an die Römer in der recipirten hebräischen Uebersetzung mit einem ausführlichen rabbinischen Commentar, worin die beiden Talmude und die Midraschim benutzt sind. Von Dr. **Biesenthal**. Berlin 1853. 8. IX u. 122 SS.
3. סֵפֶר בְּשׂוֹרָה טוֹבָה עַל־פִּי גַּמְבַשֵּׂר לוּקַס וְכוּ׳. Das Evangelium Lukas, aus dem Griechischen ins Hebräische übersetzt von dem Proselyten H. Chr. Imm. **Frommann**, mit einem unvollendet gebliebenen rabbinischen Commentar. Nun weiter ausgeführt und vollendet von Dr. **Biesenthal**. Berlin 1851. 8.

Die auffallend geringe Beachtung der rabbinischen Hilfsquellen für das Verständniss des neutestamentlichen Lehrgehaltes, für die Erkenntniss der eigenthümlichen Redeweise der Jünger und Apostel, die mangelnde Würdigung einzelner dahinzielender Leistungen und gewichtiger Arbeiten bei den modernen Theologen und die Willkürlichkeit, mit der rationalistische wie gläubige Ausleger des Neuen Testaments sehr häufig das Schriftwort behandeln, alles das muss selbst einen Bekenner des Alten Bundes, der in den neutestamentlichen Schriften nur die historische, kulturgeschichtliche oder profan-menschliche Seite zu sehen gewohnt ist, im höchsten Grade betrüben und überraschen. Zahlreiche Theologen des sechszehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts haben es bereits versucht, aus dem jüdischen Schriftenthum in der urchristlichen Zeit eine reiche Ernte zum Nutzen der neutestamentlichen Exegese zu halten; aber unsere ganz- und halbgläubigen Theologen scheinen zum grossen Schaden des Schriftverständnisses in eitler Selbstüberhebung und in egoistischer Genügsamkeit diese dreihundertjährigen Anbahnungen im Geiste der Reformatoren zu missachten oder ganz beiseit zu schieben. Die Reformatoren und ihre Epigonen, welche die Schrift in Wahrheit als Mittelpunkt und Lebensprincip der lutherischen Gemeinschaft wissen wollten, dachten hierin schon anders, so dass selbst die Römlinge die rabbinischen Studien für das Neue Testament aufzusuchen sich genöthigt sahen. Um diesem Ziele näher zu rücken, suchte man in fortlaufenden Parallelen die Schriften des N. T.'s zu erklären, wie **Lightfoot's** und **Schöttgen's** *horae hebraicae et talmudicae in N. T.* und **Scheid's** *Nov. Test. ex Talmude illustratum* rühmliche Proben ablegen, oder man versuchte sich schon früh in hebräischen Uebersetzungen neutestamentlicher Bücher aus dem Griechischen, von der Ueberzeugung ausgehend, dass in der Reconstituirung des Textes in dieser Weise ein bedeutender Schritt zum nähern Ver-

ständniss liegt. Gleich nach dem grossen Werk der Reformation übersetzte der berühmte schweizerische Hebraist Sebastian Münster das Matthäus-Evangelium ins Hebräische, fügte treffliche Bemerkungen bei, wie auch einen Brief an Heinrich VIII., König von England. Seine Uebersetzung erschien bereits zu Basel 1537 und dann öfter. In dieser ersten Arbeit war bereits eine Uebersetzung des Hebräer-Briefes beigefügt, die man auch in den spätern Ausgaben (Basel 1557, 1580. 8.) findet. Der gelehrte Franzose Jean Cinqarbre besorgte zu Paris 1551 eine neue verbesserte Ausgabe dieses Evangeliums hebräisch, und Jean Tile daselbst 1555 edirte einen hebr. Matthäus, den ein römischer Jude in Italien angefertigt. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts übersetzte Elias Hutter das ganze N. T. ins Hebräische nach Benutzung älterer Vorarbeiten. Seine Uebersetzung ist 1599 zu Nürnberg in 3 Formaten und zu Amsterdam 1615 in 4. erschienen. Der jüdische Römling Johann Baptist Jena widmete eine hebräische Uebersetzung der vier Evangelien mit einer weitschichtigen hebräischen und lateinischen Vorrede dem Pabste Clemens IX. (Rom 1668. fol.); Walther Herbst aus Hannover veröffentlichte eine eigene Uebersetzung des Markus-Evangeliums (Wittenberg 1575. 8.), Fr. Peter des Lukas-Evangeliums (*ib.* 1574. 8.), und hieran schloss sich die bessere Arbeit des Proselyten Frommann, die Dr. Biesenthal in ausgezeichneter Weise abschloss. Die hebräische Uebersetzung des Briefes an die Römer, die zu Leyden 1616. 4. erschienen ist, kann der Biesenthal'schen Arbeit gegenüber kaum Beachtung verdienen, da in letzterer der rabbinische Commentar, welcher in meisterhafter Weise aus dem reichen Schatze des jüdischen Schriftenthums den Gedankengang des Apostels erläutert und entwickelt, Hauptsache ist. Dasselbe ist mit dem Sendschreiben Pauli an die Hebräer der Fall, das zwar von Fr. Alb. Christian (Leipzig 1676. 4.; Halle 1734. 8.) übersetzt ist, keineswegs aber bis auf Hrn. Biesenthal noch commentirt wurde. Alle diese und ähnliche Vorarbeiten auf dem Gebiete der neutestamentlichen Exegese, insofern sie ihre Wurzeln im jüdischen Geiste und in der jüdischen Literatur hat, überragen die ausgezeichneten Arbeiten B.'s, sowohl durch den Reichthum und die Fülle des sachlichen Stoffes, aus Talmud, Midrasch und Sohar mit feinem Takte herbeigeschafft, als auch durch den ungetrübten Blick, mit dem er die Paulinischen Gedanken und Redeweisen, den Paulinischen Lehrgehalt selbst erschauet und zur Anschauung bringt. Ausgebreitete Gelehrsamkeit und gründliche Kenntnisse der jüdischen Literatur in der vor- und nachchristlichen Zeit, tüchtige Verstandesschärfe in der Erfassung des jüdischen und christlichen Glaubens — wichtig in ihrer geistigen Verschiedenheit und formellen Einheit, die objectiv vorurtheilslose Ermittelung dessen,

was der gesunde Sinn des vieldeutigen Worts ergibt, und dazu noch ausgezeichnete, auch unter den Juden seltene Handhabung des Interpretationsstils des Hebraismus, alles das macht die oben erwähnten drei Arbeiten zu den besten und nützlichsten Erscheinungen auf diesem dornenvollen Gebiete. Es sind die einzigen hebräisch abgefassten Arbeiten dieser Gattung, welche der Israelit ohne Widerstreben lesen kann, die weder durch Ausfälle auf Juden und Judenthum, noch durch hämische Anspielungen, noch endlich auch durch ein schlechtes Hebräisch abstossen. Das einfach und antik gehaltene Lebensbild des Paulus würde selbst ein jüdischer Eiferer nicht unausgelesen weglegen, so er es begonnen, und in den Commentaren bildet der schöne Stil und die herzliche Hingabe an seinen Stoff eine grosse Anziehungskraft, und man darf ungescheut behaupten, dass die Gesellschaft, welche diese edirt, niemals einen besseren Interpreten gehabt. Dem Gegner im feindlichen Lager, wenn er mit solcher Tüchtigkeit, Kenntniss und Offenheit auftritt, kann niemals die Achtung versagt werden.

Dr. Julius Fürst.

Der unterz. Mitarbeiter an der Bibliographie kann die drei Schriften Biesenthals, insbesondere den Hebräerbrief, nicht sachgemässer anzeigen, als durch Mittheilung obigen Urtheils des ausgezeichnetsten jüdischen Linguisten, der den Werth, den er auf jene Schriften legt, dadurch thatsächlich bewährt, dass er von ihnen für seine akademischen Vorlesungen über das Rabbinische Gebrauch macht. Dass D. Jost, der berühmte jüdische Historiker, ebenso urtheilt, weiss ich aus seinem eignen Munde. Möchte diese judenchristliche hebräische Literatur, welche durch Biesenthal eine selbst solcher jüdischen Autorität Achtung abgewinnende Gestalt gewonnen, so fortgrünen und noch viele Früchte bringen, die nicht blos gepriesen werden, sondern auch wirklich zum Preise Jesu Christi gereichen.

Delitzsch.

VIII. Christliche Archäologie.

F. Piper (Prof. der Theol. zu Berlin), Carls des Gr. Kalendarium u. Ostertafel, aus der Par. Urschr. herausg. u. erläut., nebst e. Abh. üb. die lat. u. griech. Ostercyklen des Mittelalters. Mit e. Tafel in Steindruck. Berl. (R. Decker) 1858. VIII u. 168 S.

Eine im Jahre 1857 nach England, Frankreich und Piemont zum Behufe archäologischer und liturgischer Studien ausgeführte Reise hat dem Verf. Gelegenheit gegeben, den liturgischen Urkunden der griechischen und lateinischen Kirche, namentlich ihren Kalendarien und Lectionarien auf auswärtigen Bibliotheken nachzuforschen. Unter diesen Urkunden nimmt eine vorzügliche

Stelle ein das *Kalendarium*, welches mit der darauf folgenden Ostertafel aus der Pariser Urschrift hier nun zum ersten Mal abgedruckt ist. Es findet sich am Schlusse der auf Befehl Carls des Gr. durch Godescalc 781 angefertigten Evangelienhandschrift, und gibt letzterer in einem angehängten Gedichte darüber weitere Rechenschaft. Auf den Abdruck aller dieser Stücke lässt der Herausgeber dann weitläufige gelehrte Erläuterungen folgen, an welche sich endlich eine eingehende Abhandlung über die lateinischen Ostertafeln und eine ausführliche Geschichte der griechischen Ostertafeln anreiht. Den Gegenstand dieser Schrift bildet also allerdings ein sehr specielles Stück der christlichen Archäologie; der Verf., längst bewährt auf diesem Gebiete, hat es aber mit grosser Liebe und musterhafter Genauigkeit, wenn auch nicht gerade in recht wissenschaftlicher Einheit des Zusammenschlusses zu einem Ganzen und daher nicht ohne Vermeidung des Anscheins von Trockenheit, behandelt; und es ist ja auch gewiss, dass die hier behandelten Urkunden, Kalendarien und Ostertafeln nicht blos als wichtige Quellen für die Geschichte des Gottesdienstes, sondern auch als Träger unmittelbarer historischer Zeugnisse überhaupt und chronologischer insbesondere, das theologische Interesse weit mehr ansprechen, als man gewöhnlich meint. [G.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Eine Stimme des Auslandes über religiöse Freiheit. Deutsch von B. A. Warnkönig. Leipzig (Brockhaus) 1857. 130 S. 8.
2. Vergangenheit und Zukunft, Kirchenregiment und Glaubensfreiheit. Von E. Süskind. Ulm (Nübling) 1857. 91 S. 8.

Die „Stimme des Auslandes" ist ein „Urtheil des französischen Rechtsgelehrten und Historikers Ed. Laboulaye über Bunsen's Zeichen der Zeit und deren Bekämpfer Stahl." Mit L.'s Grundsätzen hinsichtlich der Glaubensfreiheit bin ich völlig einverstanden; nicht so mit dem übrigen Inhalte seiner Erörterungen. Von den Reformatoren und ihrem Werke, vom Charakter und gegenseitigen Verhältniss der drei abendländischen Hauptconfessionen, von der Aufklärungsperiode und was damit zusammenhängt u. s. w., ist neben manchem Treffenden doch überwiegend Schiefes ausgesagt. Auch Bunsen's Stellung zu Stahl ist ganz irrig beschrieben. Nicht im Entferntesten unterscheiden sich die Zwei wie Religionsfreiheit und Religionszwang; letzteren verwirft, erstere fordert jeder von Beiden — für sich und seine Leute. — Süskind schreibt „zur Beleuchtung der Gegenwart", namentlich in Würtemberg. Er hat tiefe Blicke in das staatskirchliche Wesen und

Verderben gethan und deckt schonungslos auf, was er da gesehen. Das wäre sehr dankenswerth, wenn nur nicht ein höchst unerquicklicher Egoismus aus der fadenscheinigen Umhüllung hervorschimmerte. Süskind steht nämlich mit seinem fleissig zu Hilfe gerufenen Bunsen auf gleichem religiösen Niveau; die gewissensfreiheitlichen Tiraden dieser ganzen Couleur sind aber allesammt keinen losen Dreier werth. So lange Meister Apap lichtfreundliche Stücklein blies, tanzte die Partei seelenvergnügt nach seiner Pfeife; da war an der „Gottesordnung" seines Kirchenregiments nicht der leiseste Zweifel, und wenn er vielleicht, wie das ja z. B. in den dreissiger Jahren häufig vorkam, Andersglaubende absetzte, auspfändete, verjagte, einkerkerte, dragonerte, so waren das nicht etwa Religionsverfolgungen, — bewahre! Wer hätte, nach der damaligen Stimmung der Gewissensfreiheitspartei, einem so aufgeklärten, freisinnigen, toleranten Herrn, wie Apap, dergleichen nur zutrauen dürfen? Es waren blos die allerschonendsten Massregeln zur Aufrechterhaltung der Landesgesetze gegen verblendete, aufrührerische Mucker. Heute [1857 — die Red.] jedoch, wo die Situation eine andere zu werden droht, ist auf einmal Apap missliebig geworden; der vorhin auf den Händen getragene muss nun ein finsterer Tyrann und sein gestern noch göttliches Regiment eine gottwidrige Cäsaropapie sein — und so lange bleiben, bis es ihm gefällt, abermals lichtfreundliche Walzer aufzuspielen und gelinde Massregeln gegen aufrührerische Fanatiker zu ergreifen, — wo dann natürlich, nach dem Sprichwort: was sich liebt, das neckt sich, — alsbald alle Fehde mit ihm ein Ende hat. Die „Glaubensfreiheit" unserer grössten Toleranzpropheten heisst: Lichtfreund Apap, dir leb' ich! Lichtfreund Apap, dir sterb' ich! *Cujus regio*, *ejus religio!* [Str.]

3. Ueber das wahre Christenthum und was man heut zu Tage dafür ausgibt. Von Zschiesche, Dr. d. Theol. u. Philos. und Oberpred. in Halberstadt. Halle (Lippert) 1858. 39 S. gr. 8. 5 Ngr.

Ihrem Gehalte nach ist die vorliegende Broschüre ein Anachronismus: ein Stückchen „Aufklärung" aus den Tagen, wo Bahrdt seinen Kirchen- und Ketzer-Almanach drucken und sich auf dem Titelkupfer abmalen liess, wie er mit der Giesskanne einen, freilich auch nur gemalten, mit zwei gemalten Märtyrern der „Liebe" besetzten, mit gemalten Todtengebeinen umgebenen, bereits in gemalten hellen Flammen stehenden Scheiterhaufen löscht und einen abwehrenden, verlarvt gemalten Kreuzträger, der den „Glauben" symbolisiren soll, durch ein würdevolles „*Distinguendum est*" zurückweist. Dergleichen aufgeklärter Hokuspokus kam damals viel vor; es war ja einmal die Zeit, wo der „Rationalist" dem „Supranaturalisten", ein Blinder dem andern, auf den rechten

Weg helfen wollte, bis sie endlich beide in die Grube der Vergessenheit fielen. Die Sache liegt als eine abgemachte hinter uns, und das Urtheil darüber fällt bei der gesammten Gegenwart gleichlautend aus. Die beiden damals agirenden Hauptparteien sind unstreitig die bornirtesten in der ganzen Kirchengeschichte. Ihrer aufgeblasenen Einbildung nach standen sie hoch erhaben über der vermeinten Beschränktheit und Wortklauberei der frühern Theologen; in der Wirklichkeit dagegen stritten sie mit der verbissensten sylbenstecherischen Haderhaftigkeit für und wider Dinge, von denen sie gar kein lebendiges Bewusstseyn, sondern nur einen verworrenen Vokabelklang im Ohre und etliche Barbiernachrichten im Gedächtniss hatten. Auf solche Auctoritäten hin rühmte der Supranaturalist die Macht des „Glaubens", der Rationalist die Brunst der „Liebe", obschon Glaube und Liebe Beiden unbekannte Grössen blieben. Wie wäre es auch anders möglich gewesen? Jener „glaubte" mit dem Kopfe, dieser „liebte" mit dem Kopfe, und es ist noch in ziemlich frischem Andenken, welchen Spott der gute Neander mit seinem „Pectoralismus" einerntete; die hochgelehrten supranat. und rational. Herren hielten es für eitel schwärmerische Thorheit, den Sitz des Glaubens und der Liebe im Herzen statt in der Vernunft zu suchen.. Verschrobener als diese an Trivialitätsfäule zu Grabe gegangene „Aufklärung" ist wohl nur der Versuch ihrer Wiedererweckung von den Todten. Man begreift wahrhaftig nicht, wie ein Doctor zweier Facultäten noch im J. 1858 auf die Idiosynkrasie verfallen kann, die alte rationalistische Strohdrescherei mit Haut und Haar zu repristiniren. Hr. Zsch. muss unsere Zeit wenig verstehen. Dem alten Rationalismus gebrechen ja gegenwärtig seine beiden nothwendigsten Lebensbedingungen: die verhagelten Köpfe der Supranaturalisten, und die Gelegenheit, mit grosssprecherischer Rhetorik, hinter der nichts steckt, im Trüben zu fischen. Wir sind, durch die Erfahrungen mehrerer Menschenalter, in den altrationalistischen Gedanken, Plänen und Terminologien vollständig orientirt. Wer wüsste noch nicht, dass die Altrationalisten das Evangelium, die h. Schrift, die allgemeine Christenheit meinen, wenn sie die Reformatoren, die symbol. Bücher, die Lutheraner u. s. w. lästern? Dass sie unter „dem Liebenswürdigsten und Liebereichsten, dem Besten aller vom Weibe Gebornen, dem volksthümlichverständlichen Christus, welcher dem schlichten kindlichen Gemüthe eingeht," sich selbst, — unter „dem wahren Christenthum, das den Armen gepredigt werden soll", ihre moralischgemeinnützigen Betrachtungen über Gott, Tugend und Unsterblichkeit, Nutzen des Frühaufstehens, Schädlichkeit der Hamster und Feldmäuse u. dergl. verstehen? Dass sie die alten (christlichen) „Formeln" schmähen (als „fremdes, auswendiggelerntes, ge-

lehrtes Ding"), weil sie selbst neue (popularphilosophische) Formeln zum Auswendiglernen und Nachbeten aufgestellt haben? Dass sie nur darum und nur so lange gegen alle „Bekenntnisse" eifern, weil und so lange sie keine Aussicht haben, ihren eigenen Symbolen (z. B. dem „Glaubensbekenntnisse denkgläubiger Christen", oder Röhr's Grund- und Glaubenssätzen) confessionelle Alleinberechtigung in der „evangelisch-protestantischen Kirche" zu verschaffen? Dass sie alles Gute in der Welt dem Rationalismus zurechnen, alles Böse dem Christenthum Schuld geben (z. B. auch den heutigen „materialistischen Atheismus oder atheistischen Materialismus, der schliesslich nichts weiter als eine Lehre von den besten Volksnahrungsmitteln zu Markte bringt", S. 30, — welche Volksnahrungsmittellehre doch nur die handgreifliche Fortsetzung der altrationalistischen Predigten über Kartoffelbau und Dreifelderwirthschaft ist! So verleugnet der verzagte rationalistische Materialismus seinen trotzigen atheistischen Sohn!)? Nicht minder als dies alles weiss jetzt auch Jedermann, wie es mit dem holdseligen rationalistischen Gerede von der „Liebe" (was auch den durchschlagenden Grundton in Zsch.'s Schrift bildet) beschaffen sei. Hr. Dr. Zsch. meint freilich: „mit Worten und mit der Zunge kann keiner lieben" (S. 21); aber wenn das keiner kann, warum warnt denn Johannes davor? Die Sache steht mit der Liebe nicht anders als mit dem Glauben: sowie einen Mund- und Lippen-Glauben, so gibt es auch eine Wort- und Zungen-Liebe — und weiter bis zu dieser hat es der alte Rationalismus niemals gebracht. Unaufhörlich mit Liebes-„Formeln" und Liebes-Sprüchen um sich werfen, seine brennende Liebe in den schönsten Farben schildern, die ganze Menschheit mit phraseologischen Bruderküssen umarmen, — ja, das hat der Rationalismus stets gethan; damit hat's aber auch sein Bewenden gehabt. Die rationalistische „Liebe" blieb, wie jenes Bahrdt'sche Auto da fé, ein Vernunftgemälde. Wer den grönländischen Frost der rationalistischen Kopfreligion und Kopfmoral kennen gelernt und darin nur die einzige heisse Pulsader des Hasses gegen Andersdenkende gespürt hat, der lächelt gewiss unwillkührlich über Zsch.'s neuentdeckte rationalistische Liebesflammen — und denkt dabei höchstens an das in der Medicin vorkommende „kalte Feuer." — Für das Christenthum also hat die Zsch.'sche Schrift blos die Bedeutung einer Sonderbarkeit; denn in der Christenheit noch Raum zu fordern hat der Rationalismus, als eine erkannte und überwundene Verirrung, kein Recht mehr. Das sagt ihm auch schon der eigene Instinkt: er fühlt sich unwiderstehlich zur Union hingezogen und in sie, als seinen naturgemässen Lebensboden, eingepflanzt. In sein Verhältniss zu ihr mischt sich freilich noch ein eigenthüm-

liches Verhängniss, worüber wir schliesslich noch einige Worte sagen wollen. Der alte Rationalismus steht in der Union und kämpft „für die Union“ (wie beides schon auf dem Titelblatte unseres Büchleins zu ersehen ist), und dennoch ist er ihr unwillkommen als Hausgenoss, noch unwillkommener als Kämpe. Ueberall, wo es nur angeht, excludirt und excommunicirt sie ihn; sie mag ihn nicht auf ihren Kirchentagen, nicht in ihrer *Evangelical-Alliance,* ja nicht einmal in ihren Halle'schen Unionsvereinen, denen doch ein Stier, ein sich „mit allen Rationalisten Unirender“, vorsteht. (S. 17 ff., 26.) Darüber ist er natürlich sehr aufgebracht und fragt indignirt, mit Berufung auf die unirende Kabinetsordre vom 27. Septbr. 1817, woher das komme? Nun, das ist ihm leicht zu sagen: hätte er die Ordre weniger eilfertig gelesen, so wüsste er aus ihrem Anfange, was Nathusius und jeder bedächtige Leser weiss, dass die Union zuerst und vor allem Andern ein dynastisches Interesse ist, also die Politik zu Fundament, Norm, Regel und Richtschnur hat. In der Politik gibts aber viele Wetterveränderungen; darein muss sich ein Unirter eben zu schicken wissen. Aus ihrem Schoosse verbannen wird die Union den Rationalismus niemals, schon darum nicht, weil das *Coge intrare* nach allen Seiten hin ihre Losung ist, — wie Lutheraner und Freigemeindler gleichmässig bezeugen können. Sie gibt ihm nur zeitweise das heissersehnte Kirchenregiment nicht in die Hände; darüber muss er sich zu trösten suchen, — es kann ja auch wieder einmal an ihn die Reihe kommen. Einstweilen kann er ja auch einigen Ersatz (S. 35 ff.) in der Gustav-Adolph-Stiftung, den innern und äussern Missionsvereinen und andern nicht auf Politik oder Religion gegründeten Anstalten finden; — sein Geld ist ja auch kein Blech. [Str.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

Joh. Arnd's Katechismus-Predigten. Herausgeg. v. C. E. Renner, ev. Pf. in Würtemb. Frankf. a. M. (Brönner) 1858. VIII u. 264 gr. 8.

Zu den guten Auslegungen der 5 Hauptstücke unsers Katechismus nebst der Haustafel, die in neuerer Zeit reichlich hervorgetreten sind, gehören auch und vornehmlich diese hier wieder erscheinenden 66 Katechismuspredigten oder vielmehr kurze Predigtskizzen des alten Johann Arnd, worin der ganze Inhalt des Katechismus überaus klar und evangelisch einfältig und lauter auseinander gelegt wird: eine Predigt zur Einleitung, 18 über die 10 Gebote, 15 über die 3 Glaubensartikel, 10 über das Gebet, 12 über die Sacramente, und 10 über die Haustafel. Der Herausgeber verdient allen Dank, dass er, während die Arnd'schen Evan-

gelienpredigten längst neu veröffentlicht worden sind, seine Sorge auch diesen dess vorzugsweise würdigen Predigten zugewandt, wobei er allerdings offenbare Wiederholungen und längere Dispositionen wegzulassen, lateinische Worte und Citate zu übersetzen und veraltete Constructionen zu berichtigen im Interesse des Gebrauchs nicht angestanden hat. [G.]

XIII. Apologetik und Polemik.

Briefwechsel mit den Irvingianern, geführt und herausgegeben von Moritz Gottwald Böttger. Leipz. (Bredt) 1858. 20 Ngr.

Der vorliegende Briefwechsel stellt einen innern Kampf dar, und wird dadurch ebenso lehrreich als historisch anziehend. Der Verf., dem „die grosse Vereinzelung und Isolirung der Gläubigen seit längerer Zeit auf der Seele lag“, fühlte sich durch die Verheissungen des Irvingismus, so wie durch die Persönlichkeit mehrerer Vertreter dieser Richtung, (namentlich zuletzt Max v. Pochhammers) angezogen; er erkannte sich schon 1848 zu einer Prüfung der ganzen Erscheinung nach Gottes Wort verbunden, und stellte dieselbe in einer Reihe von Bedenken auf. Vor Allem sprach er in diesen Bedenken seine wohlgegründeten Zweifel gegen das prätendirte Apostolat aus; das erschien ihm als die principale, als die eine Aufgabe, mit welcher alles Andere steht und fällt, zu erweisen, dass sie wirklich Apostel, von Gott gesendet; denn „wo sendet wohl ein König einen Gesandten, ohne ihn vollständig zu beglaubigen, oder wo hat Gott dies jemals gethan?“ (S. 27) So war ihm auch die Irving'sche Behauptung vom eucharistischen Opfer eine unklare und missweisende zugleich; er empfand (wohl auch mit Recht) „ein geheimes Grauen vor dieser Lehre und Handlung.“ (S. 22.) Das Fliehende und zugleich Herausfordernde in der Ansicht von jener Seite, wodurch mit der Vorstellung über das Wie auch die Lehre über das Was des heil. Abendmahls im Grunde als ein *piaculum* geachtet wird, erschien ihm als „gänzliche Begriffslosigkeit“, und er bemerkte, wiederum in seinem Recht, „dass die lange Geschichte der Kirche und ihr Kampf im Laufe der Zeit offenbar auch die Bestimmung habe, die heilsame Lehre in ihrem ganzen Organismus auszubilden und zum Bewusstseyn zu bringen.“ (S. 18). Die Irving'sche Auffassung der Paulinischen Offenbarung von dem Hingerücktwerden der lebenden Heiligen bei der zweiten Zukunft des Herrn (1 Thess. 4, 15—17) schien ihm zwar so angethan, dass sie „ihre Liebhaber finden werde“, aber keineswegs (denn es soll ja dieses Entrücktwerden vor der grossen Trübsal eintreten) im Stande, die Grundbedingung der Lebenskrone, nämlich die Trübsale in

dem Herrn, seine Kreuzesnachfolge zu erhalten. (S. 73). Wir übergehen, was der Verf. über den Charakter der Irving'schen Hierarchie, „die grosse innere Verwandtschaft zwischen dem Institute derselben und dem Pabstthum" (S. 73 Vgl. 28), so wie über den Mangel des Grundzeichens der Jünger Christi, der Liebe unter einander, bemerkt (es liegt über das letztere kein Beweis vor, und das erstere erfordert gewiss eine eingehendere Untersuchung), um für die Bemerkung Raum zu gewinnen, dass der Verf., der persönlich jener ganzen Erscheinung, seit sie zuerst 1848 in Berlin auftrat, nahe stand, keinen Anstand nimmt, sie der Irrlehre über die Person Christi zu bezüchtigen, indem sie, wenn auch nicht wie Irving von „dem sündlichen Fleische" Christi redend, doch die Behauptung aufstellen: der Herr habe alle die bösen Lüste gefühlt wie wir, nur habe er sie niedergekämpft, jederzeit ihnen siegreich widerstanden. (S. VI. 57.) — Die Prüfung Böttgers ist mit unbefangener nüchterner Treue vollzogen; die in den Grundzügen vorbezeichneten Bedenken übergab er in Handschrift Herrn Ch. Böhm (1848); sie wurden mit der Bemerkung abgewiesen, dass man auf eine gründliche schriftliche Widerlegung sich nicht einlassen könne, weil man dazu nicht Zeit habe, auch ohnedies die mündliche Mittheilung in göttlichen Dingen für weit vollkommener zu halten sei. (S. 42) Erneuert ward der Verkehr Böttgers mit den Irvingianern, und zwar mit dem Herrn v. Pochhammer, 1856—57, jedoch ohne zu einem andern Resultate zu führen, wobei B. zuletzt dem Ausweichenden, Verantwortung seiner Hoffnung Weigernden zum Schluss den Wunsch ausdrückte, es möchte die gelegnere Zeit, auf welche er vertröstet, nur nicht die des Felix seyn. (Ap. Gesch. 24, 25.) Dies der substantielle Inhalt der vorliegenden Schrift, die durch lebendig frische Darstellung sich auszeichnet, und vom Wiederabdruck etlicher einschlagender Aufsätze in der Evangel. Kirchenzeitung (1837. 1839), sowie von Auszügen aus der bekannten Schrift Mich. Hohls über Edv. Irving begleitet ist.

Es freut uns, einem alten Waffenbruder, der stets aufrichtig vor dem Herrn wandelte, die Hand reichen und auf das vorliegende „gute Zeugniss" von ihm aufmerksam machen zu können. Deshalb aber eben, auf Grund dieses Verhältnisses, haben wir auch ein erworbnes Recht daran, mit einer freundlich ernsten Ermahnung zu schliessen. Dass die Brüdergemeinde aus Lutherischem Stamme entsprungen, dass sie manches Salz bewahrt hat, ist ja gewiss nicht zu leugnen, aber ebenso wenig zu verschweigen, dass ihre Bekenntnissstellung von Anfang an eine missliche und gefährdete war, dass ihr Eigenthümliches wenigstens theilweise keineswegs mit dem kirchlichen Charakter zusammenfällt, endlich dass ihre Unionspraxis (die Tropen) einen verwerflichen Synkretismus in

sich schliesst. Wer wird deshalb mit Böttger sagen dürfen, „sie sei unstreitig unter allen Confessionen die vollkommenste“ (S. 81 u. ö.)? Wäre das der Fall, was suchte er dann bei den Irvingianern, und wie war es ihm möglich, bis zuletzt einen solchen suspensiven Standpunkt inne zu halten, der in diesen Worten sich ausspricht: „Ich hoffe immer, dass der Irvingismus Gottes Werk seyn kann; es fehlt nicht viel, Du überredest mich, dass ich ein Irvingianer werde“ (S. 39. 54)? Möge dieses Schwanken durch den redlichen Kampf des alten Bruders zu der freudigen vollgewissen Ueberzeugung sich veredeln, dass die Kirche der Reformation in der That unsere Heimath ist, und auf unsere Liebe und Treue die gegründetsten, unverlierbaren Ansprüche hat! [R.]

XIV. Dogmatik.

1. Die Lehre der heiligen Schrift vom Teufel. Von Dr. Sander (zu Wittenberg). Schönebeck (Berger) 1858. 27 S. gr. 8. Pr. 4 Ngr.

„Wenn die Verhandlungen auf Pastoral-Conferenzen nicht immer wieder durch Vertiefung in Exegese und Dogmatik erfrischt, belebt werden, so verlaufen sie sich am Ende, wie genug Beispiele lehren, leicht in triviales Gerede mit ermüdenden und zu nichts führenden Vorschlägen über Verbesserung der kirchlichen Zustände und Nothstände.“ Aus diesem sehr wahren und triftigen Grunde wählte sich S. das obige Thema zu einem Vortrage in der Gnadauer Conferenz, und setzt den Gewinn einer eingehenden Diskussion des Gegenstandes darein, „dass der Eine und Andere seiner Unklarheit und Unentschiedenheit sich bewusst, und in der einen oder andern Weise sich entscheiden würde.“ Denn „es ist für Gewinn zu achten, und ist für eine Abklärung unserer sehr getrübten kirchlichen und theologischen Verhältnisse heilsam, ja nothwendig, dass immer mehr und überall das unerfreuliche und unerquickliche Hin- und Herschwanken zwischen Ja und Nein aufhöre, und dass Jeder wisse, wess er sich von den Anderen zu versehen habe. O dass du kalt oder warm wärest, dies Wort findet auch hier seine Anwenduug.“ (Wohlgesprochen! — aber was soll da aus der Union werden? — —) Nach diesem Präludium wird die biblische Lehre vom Teufel, mit polemischer Beziehung namentlich auf Schleiermacher (an dem auch hin und wieder „eine profane Weise zu reden“ gerügt ist), kurz und gut dargestellt und zuletzt mit den kräftigen Aeusserungen geschlossen: „Man kann getrost sagen, der Kampf wider mächtige Feinde des Reichs Gottes, wider Feinde der biblischen Wahrheit, ist zum grossen Theil ein Streichen in die Luft, wenn man und weil man nicht erkennt und nicht erkennen will, dass hinter der Larve der

äusseren Erscheinung oft sehr unbedeutender bornirter Menschen Satan steht. — Wer kann denn wider das Pabstthum im Kampfe stehen und bestehen, wenn er nichts davon weiss und wissen will, was Luther sagt vom alten bösen Feind, der mit Ernst es jetzt meint? u. s. w. Wer mag Mahomed's Lüge überwinden, denn der da glaubt, dass höllische Geister die Sinne der Mahomedaner verblendet haben? u. s. w. Aber dann wird ja, wenn es in unserm Leben so zu kämpfen gibt, vieles anders aussehn müssen, und unser ganzes Leben, namentlich auch das Leben der Prediger und ihrer Hausgenossen! allerdings gar anders. Es wird dann nicht mehr Zeit seyn für einen Amtsbruder, seine Parthie Whist und dergl. zu spielen, Tänze im Pfarrhause zu arrangiren, u. s. w. Diese von so Vielen ersehnte und von nicht Wenigen genossene angenehme Gemüthlichkeit so eines Genusslebens, das mehr von einem *dolce far niente* als von einem Kampfe bis aufs Blut wissen will, wird dann freilich aufhören", u. s. w. Hieran schliessen sich 10 vortreffliche „Thesen über die Lehre vom Teufel"; doch begreife ich nicht, wie der Verf. zur dritten gekommen ist und wie er sie vertheidigen will. Sie lautet: „Die Diener am Worte, Professoren auf dem Katheder, Prediger auf der Kanzel, sind nicht Herren, sondern nur Haushalter über die Geheimnisse Gottes, und haben also nichts von irgend einer Vollmacht, eine durch die heiligen Männer Gottes offenbarte Lehre zu ignoriren, bei Seite zu setzen oder zu behaupten, dieselbe habe keine Bedeutung für das fromme Bewusstseyn." Damit sägt S. geradezu den Ast ab, auf dem auch er doch wohl sitzt; die Union steht und fällt mit der Verwerfung dieser These. — Noch eine beiläufige Bemerkung: S. 21 heisst es: „Es wird sich wohl auch nachweisen lassen, dass es überall sehr problematisch mit dem Glauben an das Wort Gottes aussiehet, wo die Realität des Teufels bezweifelt oder verworfen wird." Es hätte auch heissen können: „mit dem Glauben an Gott"; — so meine ich wenigstens und antworte darum auf die Frage: Sagen Sie mir aufrichtig, glauben Sie an einen Teufel? — immer nur: Ob ich an einen Gott glaube? Ich versichere Ihnen mit der grössten Aufrichtigkeit, ich glaube an einen Gott! — Abgemacht! — „Aber der Teufel wird doch auch von den Rationalisten geleugnet?" Ja wohl, weil eben der Rationalismus die verzagte Species des Atheismus ist. — — Druck und Stil tragen Spuren von grosser Eilfertigkeit; vergl. S. 15: „alle Feinde liegen zum Schemel der Fürsten des Herrn"; S. 11: „warum soll denn der Sohn Gottes nicht im eigentlichen, im engern Sinne Sohn Gottes zu nennen seyn, weil in einem weitern Sinne die, so vom Argen sind, seine Kinder genannt werden!"

[Str.]

2. Amt u. Gemeinde in der ev.-luth. Kirche. Von Dr. L. Kraussold. Erlangen (Deichert) 1858. 104 S. gr. 8. Pr. 12 Ngr.

„Ein Beitrag zur endlichen Lösung der Amtsfrage auf dem Grund der lutherischen Symbole" will das Büchlein des Hrn. Consistorialraths Kr. zu Bayreuth seyn; die darin vorgetragene Lehre stimmt aber keineswegs mit unsern Bekenntnissschriften, denn sie steht und fällt mit der römischen Unterscheidung von „Kirche" und „Gemeinde." Kraussold's Kirche ist nicht die „christliche Gemeinde" des gr. Katechism., auch nicht das ἓν σῶμα der Apostel, sondern, wie die päbstliche, ein Complexus von zwei „neben" einander bestehenden Leibern: einem *corpus doctorum* („Amt, Amt des Pastors, Pastorenamt") und einem *coetus auditorum* (der „Gemeinde," einem an sich unorganischen, regellosen Haufen). Unbegreiflich (und doch auch wieder leicht begreiflich!) ist hierbei die Inconsequenz und die Fülle von Widersprüchen, Aequivocationen, Ambiguitäten, in welche sich der Verf. real und terminologisch hineingedrängt sieht. Er fühlt die innerliche Verwandtschaft seiner Anschauung mit der jüdisch- und „päbstlich- levitischen", und dennoch will er ihre specifische Differenz von der evangelisch-lutherischen nicht zugestehen, ja sie sogar als identisch mit dieser nachweisen. Eine unmögliche Stellung, die durch keine beengende Interpretation der symbol. BB. haltbar gemacht werden kann! Denn zuletzt treten doch für jeden nachdenkenden, mit unsern Bekenntnissschriften und namentlich dem Artikel von der Rechtfertigung mehr als äusserlich bekannten Leser folgende Hauptunterschiede hervor: 1) Kraussold kennt blos eine Gliederung der Kirche in Pfarrherren und „Pfarrleute" und versteht unter letzteren, im Unterschiede von den ersteren, eine *rudis indigestaque moles*. Nach evangelischer Ueberzeugung dagegen ist die ganze Kirche (Gemeine) in allen ihren Gliedern ein nach Aemtern, Ständen und Berufen geordneter Organismus; mit andern Worten: Kr. kennt die Kirche blos als den *status ecclesiasticus* der „Lehrer und Hörer", die Evangelischen kennen sie als die *hierarchia triplex*, in welcher das „*ministerium verbi*" in keinem andern Sinne ein „Amt" und eine „göttliche Stiftung" heisst, als z. B. der Beruf eines Hausvaters, Regenten oder andern Gliedes im *status politicus* und *oeconomicus*. 2) Unbestreitbar ist die Christenheit auf das geistliche Amt gegründet. Wenn nun Kr., im Widerspruch mit den symb. BB., unter dem geistlichen Amte nicht die göttlich geordnete Verwaltung, sondern die göttlich geordneten Verwalter der Gnadenmittel versteht, so ist, trotz alles gegentheiligen Versicherns und Protestirens, die Kirche Christi nicht auf Wort und Sacramente, sondern auf „bestimmte Personen" erbaut — *non super petram, sed super Petrum.* 3) Nach Kr.'s Theorie ist es keineswegs wahr, „dass jeder ein-

zelne Christ vermöge seines rechtfertigenden Glaubens durch das einmalige Opfer Christi ohne weitere Intercession Zutritt zu der Gnade habe, zu deren Verkündigung und Spendung in den Gnadenmitteln der Herr das Amt eingesetzt hat.“ (S. 25) Kr.'s „Gemeinde“ kann ja ohne Vermittelung der zwischen ihr und Christo stehenden Pastorencorporation überhaupt gar nicht zum „rechtfertigenden Glauben“ gelangen, weil die ihn erzeugenden „Gnadenmittel“ eben erst durch den Pfarrherrn zugänglich werden. Wie darf man also ohne weiteres sagen, jeder Christ habe freien Zutritt zu dem Gnadenstuhl, da doch die römische „Intercession“ nur um eine Stufe (vom Priester auf den Pastor) heruntergerückt ist? — Möchte man doch endlich einsehen, dass die Löhe'sche Amtslehre höchstens ein drittes Levitenthum (neben dem jüdischen und päbstlichen) sei! [Str.]

3. D. M. Luthers Worte von der h. Taufe. Zusammengetragen von W. Löhe. 2., mit L.'s Taufbüchlein verm. A. Nürnb. (Raw) 1856. VIII u. 166 S. 12.

Eine fleissige und treue Zusammentragung und zu einem Ganzen geordnete Zusammenstellung aller der zahlreichen uud eingehenden Worte, mit denen Luther die Lehre von der Taufe überhaupt und von der Kindertaufe insbesondere in allen ihren Momenten erhärtet und gerechtfertigt hat, ohne dass dabei eine besondere kritische und systematische Kunst der Zusammenordnug hätte bewiesen und ängstlich jede Wiederholung hätte vermieden werden wollen, auch nicht ohne einige redactorische eigne Zuthat, in Allem aber eben der reine und ganze Luther, dessen Gesammtwort über die Taufe unserer Zeit so dringlich noth, zum Theil auch so herzlich begehrt ist. Das symbolisch gewordene Luthersche Taufbüchlein und sein Tauflied eröffnen zum Eingang das auch äusserlich kostbar ausgestattete Werkchen, welches nach 20 Jahren hier zum zweiten Mal erscheint. [G.]

4. Die letzten Dinge. Zehn Vorlesungen an die Gebildeten in der Gemeinde von H. Karsten. Hamb. (Agent. d. Rauhen Hauses) 1857. 304 S. 8. Pr. 24 Ngr.

5. Die Hoffnung des Christen gemäss der bibl. Hoffnungslehre. Darg. v. Th. Lessing. Stuttg. (Besser) 1858. 128 S. 8.

Herr Superintendent Dr. Karsten in Schwerin behandelt seinen Gegenstand in folgender Ordnung: 1ste Vorlesung: Einleitung. Die letzten Dinge. Das Ende der göttlichen Heilsgeschichte. Kurze Uebersicht der göttlichen Heilsgeschichte. Das göttliche Ebenbild. Der Fall und die Sünde. Anfang der göttlichen Heilsthaten. Die Zeit der Vorbereitung oder die Gnadengegenwart des Herrn Jesu. Heidenthum und Judenthum. 2te Vorlesung: Das Christenthum. Die Erlösung und Versöhnung. Die Rechtfertigung durch den Glauben. Wort und Sacrament; Heilsgnade und Heils-

aneignung. Weltgeschichtlicher Process des Christenthums; wie aus der Welt und in derselben das Reich des Herrn erbauet wird. 3te Vorlesung: Das Ende aller Dinge. Der Glaube an ein ewiges Leben als Lebenserfahrung, als Todesmuth und Sterbensfreudigkeit. Die Auferstehung des Fleisches. Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung. 4te Vorlesung: Fortsetzung der Lehre vom Zwischenzustande. 5te Vorlesung: Fortsetzung. Verhältnisse der Verstorbenen und Lebenden im Zwischenzustande. Fürbitte für die Gestorbenen. Fürbitte der Gestorbenen für uns. Zwischenzustand der ungläubig Verstorbenen. Katholische Lehre vom Fegefeuer. 6te Vorlesung: Das Ende der Welt als Endgeschichte. Die Zeichen seines Eintritts. Der letzte Kampf und sein Verlauf nach den Aussprüchen des Herrn. 7te Vorlesung: Der letzte Kampf und sein Ausgang. Allgemeine Ergebnisse dieser Betrachtung. Das neue Israel. 8te Vorlesung: Das Ende der jetzigen Weltzeit, Kampf und Verlauf nach den Gesichten der Offenbarung Johannis. 9te Vorlesung: Kurzer Ueberblick der Heilsgeschichte bis zum Abschluss des jetzigen Weltlaufs. Das tausendjährige Reich. 10te Vorlesung.: Fortsetzung der Lehre vom tausendjährigen Reich. Allgemeiner Weltuntergang, allgemeines Weltgericht. Die ewige Seligkeit, die ewige Verdammniss. Schluss. — Von diesem reichen Inhalte ist nur ein Theil gediegenes, köstliches Gold; daneben gibt es viele chiliastische, apokalyptische und unterweltliche Schlacken, überdies einen starken Verstoss gegen die *justificatio per fidem*. (Ich wenigstens kann den Verf. nicht anders verstehen, als dass die Rechtfertigung durch die Taufe geschehe und der Glaube erst die Frucht solcher Rechtfertigung sei.) Auch der Gedanke, dass die am jüngsten Tage auferstandenen Ungläubigen ihre Leiber wieder verlieren und nur als körperlose Geister in die ewige Verdammniss gehen würden, ist ein *sapere ultra scripturam*. — — Hr. Lessing schliesst mit den Worten: „Dies sind die Grundzüge der christlichen Hoffnungslehre gemäss der heil. Schrift. Wer diese Hoffnung nicht hat und nicht völlig hat, hat auch nicht den lebendigen und völligen Glauben und kann auch nicht völlig und lebendig in der Liebe seyn. Dagegen ist es ein Kennzeichen des wahren Christenthums, auf diesem Grunde der lebendigen Hoffnung zu stehen", u. s. w. Das ist sehr vermessen gesprochen von einem, der eingesteht (S. IV f.), über den Glauben der evangelischen Christenheit „hinausgegangen" zu seyn, weil ihm „die grossartigsten Gestaltungen im Praktischen, der Pietismus im vorigen (Spener und Zinzendorf) und die äussere und innere Mission in unserem Jahrhundert" mehr zusagten. Solche pelagianische Heilige sind freilich die Reformatoren nicht gewesen; sie haben im Gegentheil ihre Seligkeit „blos begründet in der Vergangenheit, in der Erlösung von unsern Sünden durch den Opfertod

Christi", haben auch nicht gelehrt, „der Herr richte blos nach den Werken der Barmherzigkeit oder Unbarmherzigkeit; daran unterscheide er unter allen Nationen, ganz abgesehen von aller bestimmten Religion, Gerechte und Gottlose", haben darum auch nicht bei dem jüngsten Gerichte „drei Klassen von Menschen" unterschieden („1. die Auserwählten; 2. die Schafe", d. h. diejenigen glaublosen „Christen, Juden, Türken und Heiden", welche sich durch „Werke der Barmherzigkeit" den Himmel verdient haben; 3. die „Böcke"), haben an keine zweimalige Wiederkunft Christi (a. zum 1000jährigen „Missionsreiche", b. zum Weltgericht) geglaubt, haben endlich keinen Missionsposten im Hades gestiftet, um dem peinleidenden reichen Manne in Abrahams Schooss zu helfen; aber eben darum halte ich sie für „lebendiger, reiner, völliger" in Glauben, Liebe und Hoffnung, als Herrn Lessing.

[Str.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Alttestamentliche Lebensbilder in Predigten von F. Bender, Hofprediger in Darmstadt. Stuttg. (Liesching) 1857. 360 S.

Der Verf. sagt in dem kurzen Vorworte, dass diese Predigten ein Bruchstück seien aus einem grösseren Cyclus von Predigten über die Geschichte des Alten Testaments. Es würde deshalb auch congruenter gewesen seyn, den Titel demgemäss zu wählen, denn alttestamentliche Lebensbilder, was dieser Name wirklich sagt, finden wir hier kaum. Wir erwarteten nämlich wirklich in das alttestamentliche Leben eingeführt zu werden, in das Leben jener Zeit, wo Christus noch kommen sollte, wo das Gesetz zwischeneingekommen ist, und nun Gesetz und Verheissung neben einander hergehen. Anstatt aber das Eigenthümliche dieser Zeit zu zeichnen, und es würde sich wohl der Mühe lohnen, wird die Predigt an den alttestamentlichen Text nur angelehnt, und es geht sogleich zur Aufweisung der Erfüllung, oder zur Ermahnung und zur Erbauung und zu Zeitfragen über. Wir wollen ja dem Prediger nicht wehren, in dieser Weise zu predigen, aber ein alttestamentliches Lebensbild ist es doch nicht, wenn über das Manna und die Felsenquelle in der Weise gepredigt wird, dass 1) das Heilsbedürfniss, 2) die Heilsspendung, und 3) die Heilserlangung dargelegt wird; wobei dann im ersten Theil von irdischer und geistlicher Noth der Christen, im zweiten von Christo als dem lebendigen Brote und vom Abendmahl, im dritten von der geistlichen Sättigung die Rede ist. Ebenso ist in der Predigt über die Amalekiterschlacht die streitende Kirche der Mittelpunkt, und das ganze alttestamentliche Lebensbild löst sich in eine Parallele und eine Allegorie auf. Und diesen Vorwurf machen wir nicht einzel-

nen Predigten, sondern er trifft sie mehr oder weniger alle, nur dass er noch stärker zu erheben ist gegen die erste Hälfte, welche von Mose und Josua handelt, und hernach etwas weniger, wo biblische Geschichten zweiten Ranges, wenn wir so sagen dürfen, aus der Richterzeit behandelt werden. Die Predigten von Abimelech, Jephtha und Simson geben noch am meisten ein alttestamentliches Lebensbild, aber wie sehr der Verf. geneigt ist, überall zur Anwendung hinzueilen, sieht man wieder recht aus der sonst vortrefflichen Predigt über Eli. Da wird im ersten Theile (seine Sünde) auf drei Seiten das „Lebensbild" gezeichnet und dann auf neun Seiten die „Bedeutung für uns" nachgewiesen, d. h. es wird von der Kindererziehung geredet; und im zweiten Theile (seine Strafe) wird auf einer Seite die „Geschichte Eli's" gegeben und auf dreien, was wir daraus „lernen können und sollen." Und gewiss, das wollen wir nur dankbar sagen, wir können nicht blos aus dieser Geschichte, sondern aus allen, wie der Hofprediger B. sie behandelt, viel lernen, und wären wir nicht durch den Titel in unserer Erwartung getäuscht worden, so würden wir sie noch mehr rühmen, diese schlichtverständliche und aus warmem Herzen hervorgequollene Predigtweise. Der Verf meint es treu mit der Gemeinde und möchte gern an seinem Theile mit dazu helfen den Schaden Josephs zu heilen — das merkt man überall durch, — und so möchte es gut seyn, wenn er auch über die Zeit nach Samuel seine Predigten ausgehen liesse. — In exegetischer Beziehung wollen wir noch folgende Bemerkungen machen. Auf S. 67 wird in reformirter Weise gesagt: „Das zweite Gebot: du sollst dir kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss machen." Aber man traut seinen Augen kaum, wenn S. 64 das lutherische neunte Gebot: „Lass dich nicht gelüsten deines Nächsten Hauses" ganz aus dem Texte der zehn Gebote ausgelassen wird. Sind wir schon so weit gekommen, oder ist es nur ein charakteristischer Druckfehler? — Die praktische Anwendung in der ersten Predigt über Josua läuft darauf hinaus (S. 135 ff.), dass wir die Heiden innerhalb und ausserhalb der christlichen Kirche bekehren sollen, aber sollte denn etwa Josua die Kanaaniter bekehren? — In der Geschichte Jephtha's wird das Opfern der Tochter nur auf ihre Ehelosigkeit bezogen, wir sind der Meinung, dass trotz aller Gegengründe schon Josephus (Alterthümer II, 7, 10) Recht hat, wenn er darin das Gelübde eines Brandopfers sieht.

[K.]

2. Evangelien-Predigten auf das ganze Kirchenjahr zum segensreichen Gebrauch in Häusern und Kirchen evangel.-lutherischen Bekenntnisses v. F. Diedrich, ev.-luth. Pastor zu Jabel. Berlin (Schultze). I. Band, 1856, vom ersten Adventssonntage bis zum Pfingstdienstage. 492 S. 1½ Thlr.

Wie alles Menschliche seine Unvollkommenheiten und Schwächen hat, so natürlich auch dies Buch, aber es kann nicht die Aufgabe des Referenten seyn, dergleichen auszuspüren und blosszulegen, wo die reine Lehre in so treuer, kräftiger, schlichter und dem gemeinen Mann verständlicher Weise gepredigt wird. Von den neueren Predigtsammlungen eignen sich gewiss nur wenige zum Lesen in Landkirchen für solche Fälle, wo der Pastor behindert ist, oder wo das Filial an einem Sonntage nicht bereist wird; von diesen vorliegenden Predigten aber können wir es nicht blos behaupten, sondern auch unsere Behauptung durch gemachte Erfahrung bekräftigen. Ref. hat selbst für seine drei Kirchen je ein Exemplar angeschafft und möchte die in ähnlicher Lage sich befindenden Brüder auffordern, das Gleiche zu thun. [K.]

3. Adventsgabe. Vier Predigten von Müllensiefen, Souchon, Kuntze und Knak, Predigern in Berlin. Berlin (evang. Buchhandlung bei Otto Kritz) 1857. 54 S.

Diese Predigten stehen unter sich in keiner weiteren Verbindung, als dass sie alle denselben Heiland predigen, und die Zeit, in welcher sie gehalten worden, die Adventszeit 1855 ist. Die erste lehnt sich an die Epistel an, die zweite hat einen selbstgewählten Text, die dritte und vierte behandeln die evangelischen Pericopen. Und so ist auch die Predigtweise eine ganz verschiedene. M. entwickelt die Bedeutung des Kirchenjahrs; aber wie sehr er auch Recht hat der Gemeinde diese Bedeutung vorzuhalten, so möchten wir doch das Bedenken erheben, dass es zu viel sei in einer Predigt nicht blos die Grundgedanken der festlichen Hälfte zu entwickeln, sondern auch in allen siebenundzwanzig Trinitatisevangelien den leitenden Faden nachzuweisen — kein Zuhörer ist im Stande dies alles mit aus der Kirche zu tragen. Und kann eine solche Predigt noch eine „Adventsgabe" genannt werden? Wie die Predigt von S. ausserhalb der Pericopen steht, so auch ausserhalb aller sonst üblichen homiletischen Form. Es wird dem Hörer schwer geworden seyn dem Gange zu folgen; als Ersatz mag genannt werden, dass sie besonders trostreich und bewegt ist, wozu auch ihr Thema „Immanuel" auffordert. Ku. deutet das Wort „die Blinden sehen u. s. w." geistlich aus, und erzählt dann eine Bekehrungsgeschichte von einer Mulattin bei Washington auf sechs bis sieben langen Seiten. Viel kürzer ist die Bekehrungsgeschichte, welche Kn. erzählt, und soll einmal erzählt werden, so ist Kn. im Recht, und jene lang ausgesponnene Geschichte gehört nicht auf die Kanzel. Aber muss denn überhaupt erzählt werden? Wir halten eine recht eindringliche Darlegung der Heilsordnung, und namentlich die deutliche Predigt von Rechtfertigung und Heiligung, für fruchtbarer und populär verständlicher, weil minder verwirrend, als solche Geschichten von individuellen Füh-

rungen. Und wenn wir auch das Recht der Erzählung nicht absolut leugnen wollen, so muss doch immer und immer wieder zur Vorsicht gemahnt werden, da Erzählungen in der Predigt noch immer hier und dort zu den Modewaaren gehören. Ebenso ist es auch noch immer Mode bei allen der innern Mission zugethanen Predigern, den Zustand der Christenheit, welchen der Herr durch das Gleichniss vom Waizen und Unkraut schildert, möglichst crass zu beschreiben. Kn. sagt (S. 48): „Da sehen wir ganze Stände abgefallen von dem lebendigen Gotte, da nehmen wir wahr ganze Ortschaften entfremdet von dem Dienst des Herrn u. s. w.“ Man sollte doch nicht in solchen Phrasen sich ergehen, denn könnte der Pastor Kn. wohl einen einzigen Stand nennen, der als solcher von Gott abgefallen wäre und gar keinen Gläubigen mehr in sich zählte? könnte er wohl eine einzige Ortschaft nennen, wo der Dienst des Herrn ganz aufgehört hätte? Seit Elias die rechte Antwort auf seine Klage bekommen hat, wissen wir, dass der Herr zu den Seinen mehr zählt, als wir sehen; wir sind wohl kurzsichtig, aber das ist die grösste Kurzsichtigkeit, über ganze Classen und Stände ein verwerfendes Urtheil zu fällen. [K.]

4. Nachgelassene Predigten, gehalten von G. Meinertzhagen, weil. Pastor am Armenhause zu Bremen. Mit einem Vorwort von Th. Achelis. Bremen (Heyse) 1857. 336 S.

Bremen hat seit längerer Zeit viele begabte und zum Segen predigende Pastoren gehabt, und zu ihnen gehörte auch der 1856 verstorbene M., von welchem auch schon 1833 ein Band Predigten erschienen ist. Die Liebe, welche er genossen, sowie der Inhalt der Predigten, welche in jeder Beziehung tüchtig genannt werden müssen, rechtfertigen den Abdruck dieser ausgewählten Predigten völlig, und namentlich in Bremen unter den dem Entschlafenen Nahestehenden, aber gewiss auch in weiterem Kreise werden sie bleibenden Segen stiften. Das Eigenthümliche an dieser Sammlung ist, dass sie durchscheinen lässt, dass der Verf. zur Menken'schen Schule gehörte, wie das in Bremen gegenwärtig noch viel vorkommt, und am deutlichsten geschieht dies in der Predigt über Joh. 1, 29: Siehe das ist Gottes Lamm u. s. w. „Wir würden aber sehr irren, sagt der Verf. S. 68, wenn wir dies Tragen der Sünde durch Christum so verstehen wollten — wie leider Viele es verstanden haben —, als ob Christus blos die Folgen und Strafen unsrer Sünden auf sich genommmen, oder gar, als ob er die Last des Zornes Gottes, der um der Sünde willen uns treffen sollte, an unsrer Statt auf sich geladen und getragen habe; da die Schrift uns vielmehr bezeugt, dass Christus auch als Menschensohn von seiner Geburt bis zum letzten Athemzuge am Kreuz der Gegenstand des höchsten Wohlgefallens Gottes gewesen und geblieben sei, und dass er eben in der Gewissheit der

vollkommenen Liebe seines himmlischen Vaters trotz alles Anscheins vom Gegentheil sein grosses Werk ausgerichtet und uns mit Gott — nicht aber Gott mit uns, versöhnet hat." Diese Kraftäusserung war immer eine Hauptwaffe Menkens gegen die lutherische Versöhnungslehre. So ist das Leiden Christi im Grunde kein stellvertretendes Leiden, sondern ein „allerheiligstes Mitleiden mit dem ganzen Sündenelend der Menschheit", (S. 69), und so sehr es nun auch gepriesen wird, den Trost, dass Gott dadurch versöhnet sei, und ich dadurch frei von aller Verdammlichkeit, vermag es nun nicht mehr zu spenden. Die Folge davon ist auch, dass der Seufzer Christi „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" nicht richtig ausgelegt wird in der sechsten Passionspredigt. Zwar behauptet M. (S. 124), Gott habe ihn verlassen, aber zur Realität, zum wirklichen Fluch wird diese Verlassenheit bei ihm doch nicht. Denn „nicht seine Liebe" hatte der Vater ihm entzogen, „aber wohl jedes Gefühl und jeden Genuss der Liebe." „Gott hatte ihn verlassen, d. h. er hatte ihm nichts gelassen von allen seinen Gaben, Segnungen und Freuden." (S. 125.) Aber damit ist das Wort „asabthani" nicht ausgelegt, und wenn es hier mangelt, so muss das Wort „lamah" zu einer „kindlich gläubigen Frage vor seinem Gott und Vater" abgeschwächt werden, zu einer Frage „des ringenden und zum Siege hindurchdringenden Glaubens." (S. 126. 127.) Nur für den ist dieser Seufzer verständlich, der in dem Gekreuzigten den Fluch für uns sieht (Gal. 3, 13), und für denselben liegt dann gerade hierin ein grosser Trost, nach den Worten E. Chr. Homburgs: Ach, du hast zu meinem Segen lassen dich mit Fluch belegen — dass ich möchte trostreich prangen, hast Du sonder Trost gehangen. [K.]

5. Sonntagsblätter aus dem Evangelium von Christus. Predigten und Reden geh. von Dr. Karl Braune, H. Sächs. Konsistorialrath und Generalsup. Zweite Samml. Altenburg (Schnuphase; O. Hager). VIII. u. 296 S. 8. 1 Thlr. 4 Ngr.

Die Sammlung enthält 19 Predigten, 1 Confirmationsrede, 3 Ordinations- und 2 Einführungsreden. Das Ziel, dem der Verfasser nachstrebt, wie es in jeder einzelnen Predigt heraustritt und darum die ganze Sammlung charakterisirt, spricht der Verf. in der Ordinationsrede Nr. XXI über Matth. 13, 52 (der Geistliche — ein Hausvater) aus, wo es gegen das Ende heisst: Uebersebt nur nicht: Neues und Altes. Das sind zuerst die Früchte von diesem Jahre und das von früheren Jahrgängen. Es muss Abwechselung seyn. Es soll nicht immer das alte Einerlei wiederholt werden, damit das Interesse der Gemeinde wach bleibe. Aber es darf nicht blos gesagt werden, wonach den Leuten eben die Ohren jucken: die alte Wahrheit darf nicht fehlen. Neues,

was nicht werth ist, alt zu werden, soll nicht gepredigt werden; aber auch Altes nicht, das eben veraltet ist und nicht mehr Leben hat, sich zu verjüngen. Neues — stellt der Erlöser voran. Vor allen Dingen muss die Gegenwart scharf erkannt werden. Du musst wissen, welche Gedanken aufgekommen sind und deine Gemeinde beherrschen; welche Ansichten gelten über Gott und Welt, über Christus und sein Wort, über Bibel und Kirche, über Leib und Leben des Menschen, über Tod und Auferstehung und Gericht. Aber daneben muss das Alte treten, um recht zu lehren. Immerhin weist auf die nächsten Verhältnisse, aber bringt dazu die Katechismuswahrheit. Zeichnet scharf die Zeit und Menschen unserer Tage, aber in gleicher Lebendigkeit die Zeit und Menschen der Bibel. Weist auf die Thatsachen unseres Jahrhunderts, aber vergesst nicht die Weissagung der Schrift, die von den Thoren redet, welche sagen: Es ist kein Gott, und von den greulichen Zeiten, da Trunkenbolde, Aufrührerische, die die Majestäten im Himmel und auf Erden lästern, Undankbare und Ungehorsame und dergleichen kommen werden. Ihr werdet immer mehr finden, die alte Schrift hat auch das Neueste bedacht. Lasst den Frühling und Winter, Feld und Wald euch Bilder leihen zu Gleichnissen der Wahrheit, aber vergesst nicht die Sprüche der Bibel, die Lieder der Kirche. Die „alten Psalmen mit ihren tiefen Klagetönen und ihren hohen Jubelklängen stellt neben die neuen Lieder unserer evangelischen Gemeinde, die nicht minder Psalmen sind. So theilet dann das Wort der Wahrheit auf der Kanzel, am Altar u. s. w." — Dass hiebei Alles auf das rechte Verhältniss ankommt, wenn man dem angezogenen Worte des HErrn nachkommen will, leuchtet ein. Tritt das Neue auf ungebührliche Weise in den Vordergrund, so läuft man Gefahr, entweder geistreich und pikant zu reden, interessant zu werden, oder doch das Neue an das Alte heranzuführen und daran anzulegen, ohne die Seelen wesentlich in das Alte, ewig Neue, das Eine was noth ist, in väterlicher Weisheit einzuführen. Ob der Verf. dieser Gefahr überall glücklich entgangen sei, möchte Ref. kaum behaupten. Die Zeiterscheinungen und Richtungen im Grossen und Einzelnen werden meisterhaft gezeichnet und an dem Maasse der Schrift gemessen; die Seelenzustände des Einzelnen werden mit grosser Feinheit dargelegt; es fehlt nicht an scharfer und tiefer Schriftauslegung; die alte Katechismuswahrheit macht sich in ihrer Wahrheit und in ihrem Rechte geltend. Bei alle dem aber vermisst die heilsbegierige Seele eins, die Einführung in das Heil, dessen Herrlichkeit und Seligkeit in Christo ihr vorgehalten wird. Sie wird geweckt, aber nicht zur Ruhe gebracht. Wollte der Verf. nach dieser Seite hin mehr väterlich sich zu den Kindern herablassen, — und er kann es — so würden seine Pre-

digten zu dem Ausgezeichnetsten gehören, was wir auf dem Gebiete der Homiletik haben. [W.]

6. Neues zum Alten, eine Sammlung von Predigten auf solche kirchl. Festtage, für welche die alten Postillen gewöhnlich Nichts bieten, von Pastoren der ev. luth. Kirche. Berlin (W. Schultze) 1856. 211 S. 8. Pr. 20 Ngr.

„Steig frisch auf, thu's Maul auf, hör' bald auf!" sind bekanntlich die 3 formalen Cardinaltugenden eines rechten Predigers, und sie fehlen denen nicht, die zu obiger Sammlung beigetragen haben (Diedrich in Jabel, Eichhorn in Baden, Rudel in Trieglaff, Moraweck in Treptow a. R., Lehmann in Fürstenwalde, Pistorius in Wollin, Münkel in Hannover, Brunn in Nassau, Dr. Petri in Hannover und C. Raethjen in Neu-Ruppin, Herausgeber des Ganzen). Der Eine mehr, der Andere weniger steigen sie alle wenigstens frischer auf, als der gewöhnliche Schlag unserer homiletischen Salbaderer; als ein Muster solcher Frische ist besonders herauszuheben die originell-populare Erntepredigt über Hebr. 13, 5. 6. von Rudel, der filzige Bauern in seiner Gemeine zu haben scheint. Auch das Maul thun sie gehörig auf, hauptsächlich in den Reformationsfestpredigten, auf welche das „Vorwort" namentlich aufmerksam macht. Sie unterscheiden sich wesentlich von den derartigen Kanzelproducten unserer muthigen, alle Menschenknechtschaft bekämpfenden „Protestanten", die bei dieser Gelegenheit wie Leuen gegen das Pabstthum sprechen, — weil solch Sprechen ohne Gefahr geschehen kann; aber sich wie Lämmer, mit allerunterthänigstem Stillschweigen, unter die Füsse der Pabstthümer beugen — weil hier das Sprechen nicht ohne Gefahr ist. Dagegen in dem „Neuen zum Alten" wird dem Pabste und den Päbsten gleichmässig die Wahrheit gesagt, besonders von Rudel über Luc. 11, 47. 48. Endlich wissen diese Prediger auch bald aufzuhören; in der Sammlung finden sich 6 Busstags-, 2 Kirchweih-, 4 Erntedankfest-, 6 Reformationsfest-Predigten und 4 Sylvesterabend-Betrachtungen, — also durchschnittlich etwa 9 Seiten auf einen Vortrag. — Mit der materialen Seite des Buchs verhält es sich freilich anders; da heisst es: viel Kirchenthum und viel Gesetzlichkeit, wenig Evangelium und wenig Glaube. Wo noch gepredigt wird: Die ev.-luth. Kirche „kommt nicht zu bald mit dem Trost des Evangeliums, der Rechtfertigung aus Gnaden, denn nach der deutlichen Lehre unserer Kirche muss letzterer vorangehen die Bekehrung in rechtschaffener Busse und die Wiedergeburt oder Erweckung zum Glauben; ... denn durch Bekehrung und Wiedergeburt wird man bereit und empfänglich für die Vergebung" (S. 10. 11), — da ist der Jubel: „wir stehen nun wieder in der reinen Lehre," ein sehr verfrühter; — wie es auch ein sehr zwei-

deutiger Beweis von der reinen Lehre in der „luth. Kirche Preussens“ ist, dass man neuerlichst Glaubensbrüderschaft und Kirchenconcordie aufzurichten sucht mit gewissen staatskirchlich-unirten Pietisten, die der Revolutionsschrecken von 1848 in den lutherischen Namen hineingejagt hat. Heisst es etwa im 7ten Art. der ausgsb. Conf.: Es ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, dass da einträchtiglich — lutherische Grimassen geschnitten werden? oder glaubt man seinen eigenen Worten nicht: „Erst nannte man uns vor 300 Jahren lutherisch, um uns zu lästern. Da dieser Name aber in vielen Ländern zu weltlichen Ehren kam, ist er auch dem Teufel werth geworden, und Viele stehn auf, die ihn sich mit Gewalt anmassen, um die wahre katholische Kirche, welche Jahrhunderte lang lutherisch heissen musste, nun durch Anmassung des lutherischen Namens wieder möglichst unkenntlich zu machen“; — und: „Hat uns nun Gott auch äusserlich schon aus der falschen Kirche herausgeholfen, so fühlen wir doch immer das als Versuchung schmerzlich an uns, was jene ganz verschlungen hat. Unser Fleisch ist auch gar zu unirt gesinnt .... So hat auch die Kirche in Preussen nur die Wahl, ob sie rüstig fortschreiten, oder vor Sodoms Thoren zu Stein erstarren will, der dem Wind und Wetter zum Verwittern preis gegeben ist“, u. s. w. (S. 135. 9. 1.) —? [Str.]

7. Valer. Herberger, Das himml. Jerusalem. Aufs neue herausg. u. durchgesehen. Mit e. Vorw. von F. Ahlfeld. Leipz. (E. Bredt) 1858. XII u. 126 S. 10 Ngr.

Val. Herbergers (gest. im 66sten Lebensjahre am 18. Mai 1627) praktisch-christliche Hauptwerke, die *Magnalia Dei*, die evangelische und epistolische Herzpostille und eine Auswahl der Trauerbinden, sind vor kurzem neu herausgegeben worden. Mit den vorliegenden 10 Predigten über das himmlische Jerusalem war das neuerlich noch nicht geschehen, wie sie denn überhaupt nur sehr wenig edirt worden sind. „Und doch — wie der Vorredner mit Recht bemerkt — stehen sie an seliger Glaubensgewissheit, an realer, unverflüchtigter Hinnahme der Offenbarung Gottes, an ungefärbtem Heimweh und an kindlicher Erquickung, welche aus der Heimath als Unterpfand herüberfliesst in das Pilgerleben, den übrigen Predigten H.'s durchaus nicht nach.“ Ihre Neuausgabe, wohl geeignet, das Lust haben abzuscheiden und bei Christo zu seyn vorzugsweise zu lehren, ist daher eine herzlich willkommene. Der Vorredner begleitet sie sachlich angemessen mit biographischen Nachrichten, die freilich etwas schmal ausgefallen, auch etwas affectirt geschrieben sind; was aber etwa unter dem „durchgesehen“ noch verhüllt ist, darüber sagt er leider kein Wort.

[G.]

8. Alb. Knapp, Lebensbild eines Jünglings. Zum Andenken an Paul Stephan Knapp, *Th. Stud.* Stuttg. (Steinkopf) 1858. 64 S. 6 Ngr.

Albert Knapp, der selbst nun 60jährige Diener, hat seinen erstgebornen, ihm erst in vorgerückterem Alter geschenkten Sohn, sein Lieblingskind, einen frommen, treuen, geistlich vielversprechenden 19jährigen Jüngling der Tübinger Hochschule, seinem HErrn wiedergeben müssen. Vorliegendes Schriftchen ist ein Ausfluss des menschlichsten und verklärtesten Gefühls, welches sich nur genug thun kann, indem es dem von der Welt so leicht Vergessenen ein Denkmal stiftet und die mannichfaltigste und reichste Blumen- und Blüthen-Fülle auf die Gruft streut. Es enthält nächst den Grab-Reden und -Gebeten und einigen anderweiten Dichtungen des Vaters und des Sohnes eine kurze Lebensskizze des Vollendeten, vom Vater verzeichnet, deren liebende Einfalt und schmucklose Wahrheit in die Seele dringt, vor Allem aber einen Cyclus von 34 Liedern, „Lieder der Sehnsucht" genannt, in welchen (nächst dem voranstehenden im Tone verschiedenen „Nachruf") sich der Schmerz, die Liebe und die glaubende Hoffnung des gebeugten, um den unvergesslichen Liebling unversiegbar trauernden Vaterherzens für jedes hier mitzufühlen vermögende Gemüth so unaussprechlich rührend ausdrückt, dass hinfort jeder christliche Leser — jeder ja von dem Tod umfangen — am Grabe des früh vollendeten, in seltenem Masse treuen Jünglings dem einsam weinenden und betenden Vater in tiefster Sympathie zur Seite steht, und das Büchlein Vätern wie Kindern (unverdorbenen Kindern, Jünglingen wie Jungfrauen) zum Trost und zur Erweckung nicht warm genug dargeboten werden kann. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. F. Bässler (Oberpred. zu Neust.-Magdeb.; seitdem †), Auswahl altchristlicher Lieder vom 2. bis 15. Jahrh. Im Urtext und in deutsch. Ueberss. Mit lebensgeschichtl. Skizzen u. erläut. Anmm. Berlin (R. Decker) 1858. VIII u. 256 S. 8.

Das vorliegende Buch will dem Bedürfnisse und Interesse nicht sowohl der Theologen und Gelehrten, als der Nichttheologen und Ungelehrten dienen. Es will in einer reichen Auswahl die christliche Hymnik der ersten 15 Jahrhunderte in ihren bedeutungsvollsten und bezeichnendsten Gestalten zur Anschauung bringen, wie das in Betreff der jüngsten 3 Jahrhh. der Herausgeber 1853 in seiner auch von uns ehrend anerkannten „Evangelischen Liederfreude" gethan hat; und weil er dabei eben besonders Ungelehrte der Gemeine im Sinne hatte, so gibt er die griechischen und lateinischen Urtexte zunächst nur in einer von Anderen oder von

ihm selbst gefertigten treuen deutschen Uebersetzung, worauf er dann erst hinten auch die Urtexte selbst folgen lässt. Eine tiefere Theilnahme an der Geschichte des evangel. Kirchenliedes kann ja in der That einer näheren Kenntniss der kirchlichen Gesänge des Mittelalters und der christlichen Urzeit nicht entbehren, abgesehen davon, dass eine unmittelbare Anschauung des bereits vor der Reformation auf hymnischem Gebiete geleisteten wunderbar Schönen und Trefflichen auch durch sich selber einer weitverbreiteten Kenntniss werth ist. Freilich kommen nun die deutschen Uebertragungen den Urtexten selbst an Einfalt und Wahrheit lange nicht gleich, und noch mehr tritt dies Zurückbleiben hervor, wenn die deutschen Uebertragungen — wie hier — sogar als eine selbstständige Sammlung für sich erscheinen, eine Sammlung zumal, die in der That auch nicht weniges Unvollendete, überhaupt weit mehr in sich enthält, als zu anthologischem Zwecke der Auswahl nöthig und erwünscht gewesen wäre. In der That hätte ja aus allen den 4 s. g. Gruppen, unter welchen der Herausgeber die Gesänge vorführt (1. 21 Hymnen der morgendländ. Kirche; 2. 51 Hymnen der abendl. Kirche aus dem 4. bis 9. Jahrh.; 3. 52 geistl. Lieder der abendl. Kirche aus dem 10. bis 15. Jahrh. und 4. 15 Nachklänge aus den letzten Zeiten des Mittelalters und den 2 nächsten Jahrhh. — eine ohnehin nicht wahrhaft historisch motivirte Gruppirung), ein gut Theil hinwegbleiben mögen. Auch hätten wir in den beigegebenen (nur zum kleinsten Theil etwas zu ausführlichen) lebensgeschichtlichen Skizzen und Anmerkungen, deren Zweckmässigkeit im Allgemeinen wir dankbar anerkennen, in innerlich und kritisch theologischem Interesse Manches anders gewünscht. Endlich können wir auch die Wahl des ungewöhnlichen und kleinen griechischen Druckes bei Mittheilung der griechischen Originale nur missbilligen. Nichtsdestoweniger aber ist und bleibt auch so das Mitgetheilte eine in Zweck und Ausführung wahrhaft dankeswerthe Gabe. [G.]

2. Liederschule der singenden Kirche für Eltern und Lehrer von G. Ch. H. Stip. Berl. (G. Schlawitz) 1858. VIII u. 66 S. 8. Pr. 7½ Ngr.

Der thätige Arbeiter auf dem Gebiete der Liederkunde unserer Kirche bietet in dem Werkchen eine Anweisung dar, wie unsere gesegneten Kirchenlieder wieder in ihren lebendigen Gebrauch in Haus, Schule, Confirmanden-Unterricht u. s. w. eingeführt und für die Gottseligkeit in Verbindung mit Bibel, Katechismus und dem reichen Schatze unserer Erbauungsbücher fruchtbar gemacht werden können. Er will dazu helfen, dass wir wieder ein singendes Volk erhalten. Es wäre zu wünschen, dass die Nothwendigkeit davon allgemeiner anerkannt, und die Sache praktisch angegriffen würde. Wer da Hand anlegen will, dem wird das in diesem

Heftchen Gegebene sehr brauchbare Fingerzeige geben. Die Praxis würde dann, wie der Verf. selbst sagt, am besten lehren, wie theils in dem zu behandelnden Stoffe, theils in der Form Manches zu ändern wäre. Die leitenden Grundgedanken werden gewiss allgemein anerkannt werden müssen, und dazu scheint doch auch das zu rechnen, dass unsere alten reformatorischen Lieder, welche von einer Menge zum Theil weichlicher subjectivistischer Ergüsse vielfach ganz in den Hintergrund gedrängt sind — und zwar Lied und Melodie auf gleiche Weise —, als der Kern unseres evangelischen Singens und als die lebendige Wurzel desselben auch praktisch behandelt werden. Ref. hebt diesen Punkt darum besonders hervor, weil er gerade hier besorgt, man möchte den Verf. der Einseitigkeit anklagen, indem man nicht bedenkt, dass die lebendige Kirche eben in ihrer Geschichte lebt, und dies Leben in der Geschichte sehr wesentlich durch ihren Gesang vermittelt und bedingt ist, wie die Parallele auf dem profanen Gebiete klärlich zeigt. Der Verf. hat gewiss den Wunsch, dass die fleissige Praxis eine lebendige Kritik und weitere Ausbildung seiner Grundzüge gebe. Ref. theilt diesen Wunsch und schliesst darum die Anzeige ohne das Einzelne zu kritisiren. [W.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Philosophie, Archäologie, Verschiedenes.)

1. Grundzüge des Systems der speculativen Theologie oder der Religionsphilosophie von Dr. Carl Phil. Fischer (Prof. der Philos. in Erlangen). Frkf. a. M. u. Erlangen (Heyder u. Zimmer) 1855. 8. 2 Rthlr.

Der als religiöser Denker hochgeachtete Verf., welcher namentlich auch durch seine „Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems" (1845) sich einen bedeutenden Namen erworben hat, bietet uns in der vorliegenden Schrift (die besonders geeignet seyn möchte sein Denken so wie seinen ganzen Standpunkt zu charakterisiren) die Frucht früherer ähnlicher Versuche von seiner Hand und zugleich den Abschluss (den 3. Band) seiner „Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyclopädie der philosophischen Wissenschaft" dar. Sein Standpunkt ist bekanntlich der des „concreten Theismus" im Gegensatz zum abstracten, zum „Deismus" („welcher die innere Vollendung des persönlichen Gottes durch die immanenten Principien seiner ewigen Selbstbestimmung leugnet und ihn von der Welt scheidet, oder in ein äusserliches Verhältniss zu derselben setzt"), so wie zu dem andern Extrem des die Welt mit Gott identificirenden Pantheismus. (S. VIII.) Die Möglichkeit und den Begriff der „Religionsphilosophie" sucht

er so darzulegen: „sie habe die Bestimmung, die Idee des absoluten Geistes und seines Verhältnisses zur Welt wissenschaftlich zu begründen und zu entwickeln; indem sie nämlich durch freie unbefangene Prüfung von der Wahrheit der geoffenbarten christlichen Religion sich wissenschaftlich überzeugt, objectivire sie sich mit demselben Rechte zur Philosophie der Idee der Offenbarung oder des Christenthums, mit welchem sie sich zur Wissenschaft der Idee des Staates und der Kunst, oder zu politischer und ästhetischer Philosophie gestaltet." (S. 4. IX.) Das Centrale dieser Schrift ist offenbar die versuchte „Construction des Mysteriums der Dreieinigkeit", wobei der Verf., auf Augustin und Melanchthon hinweisend, „die Erläuterung der Gottesidee durch die Idee des Gott verwandten und ähnlichen Menschen, welcher in Gott sein absolutes Urbild und Urprincip erkennt und verehrt", vollzieht; es ergibt sich ihm daraus sofort eine Drei-Principlichkeit, welche als identisch auf die Dreinigkeit gesetzt wird: „das substantielle, subjective und objective Princip, als die *termini a quo, per quem* und *ad quem*" (S. 185), weiterhin aber, durch Entwickelung der Sphären des Reichs der göttlichen Offenbarung: „das Reich des göttlichen Vaters, das Reich des göttlichen Sohnes und das Reich des göttlichen Geistes." (S. 237 ff.) Gegen die unmittelbare Uebertragung irgend eines philososophischen Standpunkts auf die christliche Theologie verwahrt sich der Verf. (obwohl er Anselms Ausspruch: „*negligentia mihi videtur, si quod credimus, non studemus intelligere*" für sich in Anspruch nimmt) mit den Worten: „die Theologie würde dadurch ihre wesentlichste primäre Bestimmung verkennen, Wissenschaft der christlichen Kirche zu seyn und mithin den christlichen Glauben in der Einheit mit den heiligen Urkunden der Offenbarung und mit dem schriftmässigen Bekenntnisse im wissenschaftlichen Zusammenhange darzustellen (S. 13) — eine Concession, die allerdings mehr wiegt, als alle religionsphilosophischen Theorien und Systeme mit einander. Sowohl über die prätendirte Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der philosophischen Forschung in dem vom Verf. aufgestellten Sinne, als auch über die unvermeidlichen Grenzstreitigkeiten und unlösbaren Conflicte, wo man jene Selbstständigkeit ins Leben übertragen will, haben wir uns so oft ausgesprochen, dass eine Wiederholung dieser für die Philosophie „überflüssigen Gedanken" hier als zwiefach überflüssig erachtet werden muss. Wir sind unverbesserliche Realisten und Positivisten; deshalb mögen wir uns eine solche „freie Liebhaberei" wohl denken können, aber unser Denken selbst ist gebunden an die Positivität, an den Realismus der Offenbarung in einem Grade, so dass wir sogar meinen, unsere Gedanken mit unserm Fühlen und Wollen werden dadurch verklärt (2 Cor. 3, 5. 18). Ja wir haben uns selbst gebunden, weil Gott unser Herz gerührt, unsern

Verstand und Willen gebeugt hat. Das Gebiet des Offenbarungsglaubens ist eine Transcendenz, wo die Philosophie nicht hinreicht, wo sie um so mehr zur Nicht-Philosophie wird, als selbst die Engel hier ihr Angesicht verhüllen. Wohl aber wissen wir die Früchte religiöser Denker überhaupt zu benutzen, sofern sie (und das kommt doch wohl mit Nothwendigkeit oft vor) nicht verschmähen, dem Worte Gottes gegenüber unselbstständig zu seyn und mit dem Propheten Jeremias zu sprechen: „Herr, du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen; du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen.“ (Jerem. 20, 7.) [R.]

2. *Christliche Religionsphilosophie in drei Büchern. Von Dr. Xaver* **Schmid** *aus Schwarzenberg (Docent der Philos. in Erlangen). Nördlingen (Beck)* 1857. 8. 2 Thlr. 20 Ngr.

Da wir nicht gern uns wiederholen, könnten wir in der Anzeige der vorliegenden, mit Geist und mit Gelehrsamkeit abgefassten Schrift es vielleicht bei dem bewenden lassen, was wir über den Standpunkt der K. Ph. Fischer'schen Religionsphilosophie geäussert: wo wesentlich derselbe Standpunkt sich geltend macht, da kann höchstens von verschiedenen Entwickelungstypen, von relativem Reichthum oder Mangel in der Ausführung die Rede seyn. Doch waltet zwischen beiden Werken ein doppelter Unterschied ob: der eine, dass K. Ph. Fischer das System der Philosophie als absolut vollendet betrachtet, und eben deshalb im concreten (wahrhaften) Theismus sich beruhigt, während D. Xaver Schmid die Philosophie wesentlich als eine werdende fasst, und eben deshalb eine Zeit in Aussicht stellt, wo die tiefern Lehren von dem „Alles in Allem“ sich hervorthun und selbst erweisen, „wo der Kosmos in dem und mit dem Eingebornen, dem Logos, als Adoptivsohn im väterlichen Hause ruhen werde.“ (S. 321) Letzterer Gedanke (der die volle Bedeutung jeder Stufe der philosophischen Entwickelung als unentbehrlich in sich schliesst; es gilt dann nur, sie von der Hülle, dem Unwesentlichen zu befreien) ist zwar nicht abgenutzt, doch oft wiederholt, hat aber nimmer einen andern Charakter aufzeigen können, als den Traum eines philosophischen tausendjährigen Reichs, eines „ewigen Friedens“ (wohin bekanntlich auch Kant, der mit den „Träumen eines Metaphysikers“ begann, auf geordnetem systematischen Wege zuletzt gelangen wollte). Auch das ist wohl zu beachten, dass dieser Gedanke, der die Offenbarung supplantiren soll, und doch nicht kann, durch die heil. Schrift (es ist die Rede hier von „christlicher Religionsphilosophie“) vollkommen ausgeschlossen ist. „Als die Zeit erfüllet war“, spricht die Schrift von der zweiten grossen, „ewigen“ Grund-Evolution, und setzt mit derselben zugleich das absolute *κριτικὸν*, vorwärts nicht blos, sondern offenbar auch rückwärts. (Joh. 3, 19) Aeusserlich aber bewegt sich die Philosophie

in einem steten Schwanken zwischen Realismus und Idealismus, wie zwischen zwei entgegengesetzten Polen, und kann doch unmöglich eine Potenz hervorbringen, die äqual zu setzen wäre mit der That Gottes, mit dem Leiden und Sterben, der Auferstehung und Himmelfahrt seines Sohnes; sie muss, sofern sie blosse Philosophie ist, letstere umschreiben, zuletzt evacuiren. — Der andere Unterschied zwischen beiden Werken ist der, dass K. Ph. Fischer, wenn auch auf die absolute Philosophie und ihre Selbstständigkeit trotzend, doch unfreiwillig und, wie wir hoffen, zugleich freiwillig das Haupt beugt vor den grossen Offenbarungswahrheiten, mit welchen Himmel und Erde steht, die da bleiben, wenn Himmel und Erde vergehen, während bei Xaver Schmid (offenbar ein junger, gährender Most) dies mit der Kirchenlehre, mit der Lehre der Offenbarug, weder freiwillig noch unfreiwillig der Fall ist. Eine religiöse Ansicht, ein christliches Sehnen, eine kirchliche Sympathie gehet wohl durch das Buch, aber doch trägt der Verf. kein Bedenken, nicht blos Offenbarungsstützen, sondern auch Offenbarungsthatsachen, Offenbarungssätze zu verwerfen. Zwar gilt ihm Jesus als „die volle Menschheit stark überwiegender Geistigkeit", als „die Persönlichkeit aller Persönlichkeiten" (S. 321); zwar gesteht er ein, dass „diese neue Persönlichkeit im innigsten Nexus mit der Gottheit steht, ja in einem so innigen, dass beide zusammen nur eine Persönlichkeit bilden." (S. 433); wie weit aber das (und es ist doch beim Verf. nur die Folge eines Postulats der Vernunft) von der Gottpersönlichkeit und Wesensgleichheit Christi ist, brauchen wir nicht zu sagen. (Wie viel besser steht Fischer mit seiner, wenn auch imaginär nur, vertieften Dreieinigkeitslehre!) Dem Verf. gilt „die ungnädige Stimmung Gottes gegen die Sünde, der Zorn Gottes, blos für das gemeine Bewusstseyn"; mit dem Zorn Gottes fällt „die eigentliche Versöhnung desselben durch einen solchen Act, welcher der Gerechtigkeit vollkommen genug thue", auch hin. (S. 441.) „Das entwickelte Selbstbewusstseyn des Menschen sträubt sich gegen die Vorstellung einer Stellvertretung und Vererbung; je tiefer eine Religion steht, desto mehr werden diese Kategorien hinsichtlich der Erlösung in Anwendung gebracht." (S. 442) „In dem aufgeklärten Bewusstseyn erscheint die Wiedergeburt als das Erste, weil sich mit derselben auch das Verhältniss zu Gott ändert; wer also dem Menschen zur Realisirung seiner Ideen verhilft, der erscheint ihm als Mittler zwischen ihm und Gott, als Erlöser" (S. 444). Mit diesen Sätzen, die an sich wohl schon hinlänglich seyn möchten, den Standpunkt des Verf.'s und unser Urtheil über seine Schrift zu motiviren, mit dieser eigentlichen Vernichtung der Soteriologie, stehen die Grundsätze über das innere Verhältniss desjenigen, was der Verf. „Wiedergeburt" nennt (bei ihm

nicht die Neubelebung durch Gottes Geist, sondern die Selbstwirkung und Selbstherstellung des gebrochenen Verhältnisses zu Gott), in genauster Verbindung; „des Menschen Anstrengung“, heisst es in dieser Beziehung, „wird erfordert, durch eigne That sowohl das sündliche Verderben als auch die Verwerfung von Gott zu vernichten und somit die objective Erlösung durch eigene Vermittelung zur subjectiven zu machen.“ (S. 452) So verwandelt sich unter seinen Händen die Aneignung der Erlösung in eine Vervollständigung und Realisirung der an sich unvollkommenen Erlösung; nicht einmal der leidige Trost bleibt, dass der unadäquate Ausdruck einen Theil der Schuld tragen möchte. — Gegen diesen grossen Wandlungs-Process des Glaubensinhaltes ist es freilich als ein unendlich Kleines zu achten, dass der Verf. überall unsere guten, scharf und richtig ausgeprägten deutschen Bezeichnungen auf diesem Gebiete mit den entsprechenden lateinischen umtauscht (so dass er überall schreibt: „Redemption, Redemptor, Reprobation, Corruption, Regeneration“ u. s. w.); und gerade ein Philosoph sollte doch am wenigsten vergessen, welch ein grosses Moment in der Sprachentwickelung und Namengebung liegt; „man läuft am wenigsten Gefahr, sich zu verirren“ sagt F. H. Jacobi, „wenn man den Wurzeln der Wörter so tief wie möglich nachgräbt; ich glaube, Alles auf Grammatik reduciren zu können.“ * — Was aber schliesslich den Irenäus betrifft, den der Verf. als den grossen Friedensstifter (*cum nomine omen*) auf diesem Gebiete betrachtet, und von dem er Vieles gelernt zu haben versichert, so bitten wir ihn Zweierlei wohl zu bedenken: einmal dass er doch unmöglich den Gegensatz gegen den Begriff der Versöhnung (als eine blos unvollkommene Begriffsstufe) von dem grossen Kirchenzeugen gelernt haben kann, und dann, dass des Irenäus Standpunkt unverrückt der anti-pseudognostische ist, dass mithin alle seine einzelnen Aussprüche in diesen Lichte betrachtet werden müssen.

[R.]

3. Das ägypt. Museum in Berlin. Ein Vortrag auf Veranstalt. des ev. Vereins geh. am 24. Jan. 1856 v. H. Abeken. Berlin (W. Schultze) 1856. 74 S. 10 Sgr.

Dieses nicht blos für die Bewohner Berlins, sondern für jeden Freund des Alterthums interessante Schriftchen ist mit lebendiger Anschaulichkeit geschrieben, so dass der Leser allerdings eine Sehnsucht empfindet, dieses für die ägyptischen Alterthümer einzig dastehende Museum selbst zu schauen, aber dennoch, auch wenn er das eigene Anschauen entbehren muss, durch dasselbe das Ganze anschaulich zu erfassen vermag. Der Verf. will nicht eine wissenschaftlich-systematische Darstellung des ägyptischen

* Ulr. Hegners Beiträge zur Kenntniss Lavaters, S. 207.

Lebens geben, sondern er will den Zuhörer im Geiste durch das Berliner Museum führen und das Verständniss der dort aufbewahrten Schätze erschliessen. Er vermag das aber um so mehr, als er selbst Mitglied jener Commission war, welche im Auftrage Sr. Maj. des Königs von Preussen jenes Wunderland durchreiste und nicht nur dem Berliner Museum so bedeutende Schätze zuführte, sondern auch Grosses zur Aufhellung der Geschichte der Vergangenheit jenes räthselhaften Landes leistete. Darum sind auch die Schilderungen einzelner Partieen dieses Landes besonders anziehend, in denen sich die liebevolle Erinnerung an jenes Weilen daselbst spiegelt. Er schildert zuerst anknüpfend an die Einrichtung des Museums die ägyptischen Tempel, welche durchweg einen stereotypen Charakter an sich tragen, erklärt die einzelnen Theile jeden Raumes, wie ihren durchgreifenden Charakter. „In diese ernste, ruhige, gleichförmige Natur, sagt er, passt diese ernste Architektur, die nicht allzufern vom Ufer in ihren grossartigen Resten sich zeigt, wunderbar hinein; dort ahnt man eine innere Nothwendigkeit gerade dieser schweren, lastenden, ruhigen Kunstformen, die der breitgestreckten Natur des Landes entsprechen, und ihr ebenso gleichsam abgelauscht und entlehnt erscheinen, wie die Säulenwälder unserer germanischen Architektur den hochstrebenden Eichen- und Buchenwäldern und der reichen Blätterfülle unseres heimischen Nordens.“ Besondere Aufmerksamkeit lehrt er den ägyptischen Genrebildern zuwenden als das beste Mittel zum Verständniss des Lebens dieses Volkes, weist auf die Canones hin, welche der Aegypter in der Zeichnung seiner Figuren mit unwandelbarer Treue befolgt und die Lepsius aufgefunden hat, welche aber dennoch die Darstellung des Individuellen wenn auch erschwerten, so doch nicht unmöglich machten. Längere Beobachtung lässt die feine Berücksichtigung desselben erkennen. Hierauf führt er den Leser in die historischen Säle, daran reiht er einen Ueberblick über die ägyptische Geschichte. In Manetho erkennt er einen gewissenhaften Gelehrten, doch, däucht mir, stellt er ihn im Verhältniss zu den biblischen Berichten zu hoch. Er nimmt nach ihm die Dauer ägyptischer Herrschaft bis zum Jahre 340 vor Christo auf 3553 gewöhnliche Jahre an, so dass das erste Jahr des Königs Menes als das Jahr 3839 vor Christus zu bestimmen wäre. Von den 30 Dynastieen, die er während dieser Zeit annimmt, fielen die 13.—16. den Hyksos zu, deren Herrschaft 511 Jahre dauerte. Mit der 17. Dynastie folgte dann nach diesem Interregnum das neue Reich im Jahre 1650. Damit stimmen nun die Zahlenangaben der Bibel keineswegs; der Verfasser sucht diese Schwierigkeiten dadurch zu heben, dass er auf die Uebersetzung der 70 Dolmetscher hinweist, welche die Menschengeschichte um anderthalb Jahrtausende verlängern, und dass er es gar nicht für

die Aufgabe der heiligen Schriften hält, ein vollständiges System der Chronologie zu geben, sondern nur den göttlichen Faktor der Weltgeschichte darzustellen. Daher seien namentlich in der Urgeschichte nur runde und ungewisse Zahlen zu sehen. Ebenso sei die Angabe, dass der Aufenthalt der Kinder Israels in Aegypten 430 Jahre gewährt habe (2 Mos. 12, 40), eine runde und in Wirklichkeit zu kurze Zahl; denn vor der Einwanderung der Hyksos sei Jacob nach Aegypten gekommen, 511 Jahre herrschten diese dort, und unter der neuen einheimischen Dynastie wanderten sie wieder aus. Allein diese Annahme streitet gegen die nüchterne, wahrhafte Weise der Berichterstattung der Schrift, worin wir überall die grösste Gewissenhaftigkeit in den Zahlenangaben und ein Eingehen bis in die einzelste Zahl entdecken. Wir glauben im Gegentheil, dass eine gewissenhafte Geschichtsforschung immer mehr zu dem Resultate kommen wird, dass eben in den heiligen Schriften hierin am meisten Fernhalten von aller Ueberschwänglichkeit und kindliche Einfalt und Wahrhaftigkeit zu finden sei, während wir bei den andern Chronologen viel Täuschung und Unsicherheit entdecken. Es wird daher vor Allem Aufgabe seyn, die Probleme der biblischen Chronologie zu lösen und dann nach diesem Massstabe die Angaben anderer Schriftsteller zu bemessen. — Er geht hierauf auf Beschreibung einzelner Monumente und Gegenstände des häuslichen Lebens über, und schildert dann den Gräbersaal mit seinen Darstellungen aus der sinnlichen Welt wie aus der Geschichte der Seele nach dem Tode, und den mythologischen Saal. Als Resultat findet er, dass es mit der mystischen Weisheit der Aegypter nicht so weit her sei, als manche Schwärmer meinten, die Moses seine Offenbarungen aus Aegypten holen liessen, und dass das Pantheon der Aegypter zwar zahlreicher als das der Griechen, aber an geistigem und sittlichem Gehalte ärmer sei; doch sei man mit der ägyptischen Götterlehre kaum erst zu den allerersten Anfängen gekommen. Doch wird es mit all diesem gehen, wie mit jenem Thierkreise zu Denderah, mit dessen angeblichem Alter von 24000 Jahren die französischen Gelehrten die Glaubwürdigkeit der Bibel umgestossen zu haben glaubten: da lehrte die Entzifferung der Hieroglyphen auf demselben, dass er zur Zeit des Kaisers Tiberius gefertigt sei. — Mit dem Nachweis zweier religiöser Revolutionen und der Vergötterung ihrer Könige schliesst diese lesenswerthe Schrift, die uns aufs neue lehrt, wie vor der einfachen, unscheinbaren und doch göttlich erhabenen Weisheit der Heilsoffenbarung alle Menschenweisheit, so gewaltig sie sich auch erheben möge, zu nichte wird und dem Loose der Vergänglichkeit sich nicht zu entziehen vermag.

[E.]

4. J. Koch (Pastor in Parchim), Die Feier der Confirmation. Nebst: Blätter aus dem Album. Berlin (Wohlgemuth) 1856. 91 S. 10 Ngr.

Keine liturgische oder dogmatische Abhandlung, auch kein Erbauungsbuch im engeren Sinne, sondern eine Dichtung. Wie nun einmal heutzutage die Confirmation im kirchlichen und bürgerlichen Leben dasteht, wie der väterliche Pfarrer („der Pfarrer von Elda“ wird er genannt, und nur der Mecklenburger kann wissen, dass der selige Seidel in Parchim gemeint ist) mit grosser Treue die jugendlichen Seelen vorbereitet und in der letzten Stunde einen bewegten Abschied nimmt von ihnen, denen sich nun schliessen will „der Kindheit Pforte;“ wie sie beichten und absolvirt werden; wie sie ihren Glauben bekennen und confirmirt werden, wie sie das heil. Sacrament empfangen und nun Gott loben — nicht zu vergessen aber auch die Stimmung der Eltern, die zarte Freundschaft der Jungfrauen, das sinnige Confirmationsgeschenk, das aus der Ferne gesandt wird, die österliche Jahreszeit sowol im Kirchenjahre wie draussen in der Natur — das alles führt uns der gemüthvolle und warm fühlende Dichter vor, und der gläubige Sinn, der die ganze Dichtung durchzieht, macht sie heilsam und segensreich, besonders für solche, die noch der Milch bedürfen; aber die Zahl dieser ist auch sehr gross. Dogmatische Akribie dürfen wir nicht erwarten; sagt der Verf. doch S. 44 von der Fleischwerdung des ewigen Wortes, dass es „die Gottheit verleugnet,“ während er sagen will: „die Hoheit verleugnet.“ Ebenso wenig dürfen wir liturgische Correctheit erwarten; lässt doch der Verf. das Examen ganz aus. Aber solche Mängel verschwinden im Ganzen und setzen das Büchlein in unsern Augen nicht eben herab. — Während nun dies alles in epischer Form (Hexameter) erzählt ist, sind die Blätter aus dem Album lyrisch-didaktisch, und wie dieser Anhang aus dem Album genommen, so möchte sich manche Strophe dazu eignen in das Album geschrieben zu werden, wie ja mancherwärts bei den Confirmanden diese Sitte herrscht. [K.]

5. C. G. Barth, Kleinere Erzählungen für die christl. Jugend. 2. Bdchn. 2. A. Stuttg. (Steinkopf) 1858. 279 S. geb. 20 Ngr.

Wir haben wiederholt Anlass gehabt, über Erzählungen des Verf. ein minder günstiges Urtheil zu fällen. Um so mehr freut es uns bekennen zu müssen, dass die vorliegenden 10 (zum Theil bereits anderwärts gedruckte, zum Theil neue, keine aber ohne historische Grundlage) ebenso das Interesse christlicher Jugend fesseln, als dieselbe ethisch bauen und kräftigen werden. [G.]

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

I. Abhandlungen.

Ueber Jephthas Gelübde.

(Richt. 11, 30—40.)

Von **E. Gerlach.**

Der Streit über die Auffassung dieses Gelübdes und seiner Erfüllung ist von grösserer Bedeutung, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Es könnte scheinen, als sei für das Ganze der heil. Schrift kaum etwas Gleichgültigeres, als zu wissen, ob der Fürst der Gileaditer seine Tochter geopfert habe, oder ob nicht. Gehen wir aber näher auf die Sache ein und sehen namentlich, welche Schlüsse diejenigen aus unsrer Thatsache gezogen haben, welche zu beweisen glaubten, dass wir hier wirklich ein Menschenopfer unter Israel finden, so wird uns dies schon auf die weitergreifende Bedeutung dieses Streites führen. Jene nämlich, welche die Worte so deuten zu können glaubten, als würde hier wirklich die leibliche Opferung der Tochter Jephthas erzählt, schlossen hieraus mit dem Schein alles Rechts, dass die mosaischen Gesetze zur Richterzeit nicht könnten bekannt, demnach auch noch nicht vorhanden gewesen seyn. Denn es ist offenbar, dass solche That unmöglich geschehen konnte, wenn die mosaischen Gesetze in Kraft und Geltung waren. Aber wenn wir hier und in ähnlichen Fällen mit der nöthigen Aufmerksamkeit und Unbefangenheit an den Text selbst herantreten, so erregen solche Erklärungen in uns das Misstrauen, als seien sie nur in dogmatischem Interesse aufgestellt. Denn die aus ihnen gefolgerte Unechtheit des Pentateuch scheint in Wahrheit nicht das Resultat dieser Untersuchungen, sondern der Ausgangspunkt und die Voraussetzung derselben zu seyn. Und dies dogmatische Interesse ist leicht nachzuweisen.

Als nämlich in den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts der Glaube an die Offenbarung immer mehr schwand und die schwache menschliche Vernunft das Wort Gottes selbst anzutasten wagte, war es nicht zu verwundern, dass Vieler Bemühungen darauf gerichtet waren, die der Offenbarung zur Bestätigung dienenden Zeugnisse zu beseitigen. Denn so lange jene unangetastet blieben und allgemein für glaubwürdig galten, konnten sie nicht hoffen, mit ihrer neuen Lehre Glück zu machen. Daher begannen sie damit, die Echtheit der Bücher des A. T., besonders aber die des Pentateuch, als der Quelle und Wurzel desselben, zu leugnen, weil sie so hoffen durften, dass nach Beseitigung des Fundamentes die Schwierigkeiten bei dem N. T. nicht mehr so gross seyn würden. Als Beweis aber für die Unechtheit des Pentateuch und seine spätere Abfassung suchten sie nun zu zeigen, dass in den die Geschichte Israels nach der mosaischen Zeit behandelnden prophetischen Büchern des A. T. keine Spur von der Geltung oder auch nur von dem Vorhandenseyn des mosaischen Gesetzes sich fände. Unter vielen andern Gründen führen sie aus der Richterzeit nun besonders die Geschichte der Opferung der Tochter Jephthas an, als ein Argument für die spätere Abfassung des Gesetzes, gegen welches Niemand sein Auge verschliessen könne. Denn dass die leibliche Opferung über allem Zweifel erhaben sei, zeige eine unbefangene Vergleichung von 11, 30. 31 mit V. 39. — Aber dies ist gerade der Streit. Denn diesen gegenüber finden wir sehr Viele, welche nicht weniger als jene die Worte des Textes urgiren, aber die leibliche Opferung leugnen, und behaupten, dass die Tochter Jephthas vielmehr Gott zu ewiger Jungfrauschaft geweiht worden sei, an der Thür des Heiligthums zu dienen (Ex. 38, 8). Und so diene die Geschichte nicht als Beweis gegen, sondern für das Vorhandenseyn der mosaischen Gesetze und Einrichtungen. — Die Entscheidung darüber, welche der beiden Ansichten die richtigere sei, ist nur aus einer sehr genauen Betrachtung der Texteswort möglich, über deren Bedeutung zum Theil aber noch Streit ist. Wir wollen diese Aufgabe zu lösen versuchen, indem wir

A.

nach der Ordnung der Verse dem Texte folgend zunächst die richtige Erklärung der zweifelhaften Stellen festzustellen versuchen.

I. Das Gelübde selbst. V. 30. 31.

„Und Jephtha that ein Gelübde dem Herrn also: Wenn du die Kinder Ammon in meine Hand geben wirst, so soll

der, welcher zuerst aus der Thür meines Hauses mir entgegenkommt, wenn ich mit Frieden von den Kindern Ammon zurückkehre, (so soll er) dem Herrn angehören, und zwar will ich ihn ganz als Gabe darbringen (d. h ihn ganz dem Herrn weihen)." —

Bevor wir aber auf die Begründung der von der gewöhnlichen etwas abweichenden Uebersetzung eingehen, mögen hier gleich die Worte des Cappellus ihren Platz finden, mit welchen er diese beiden Verse umschrieben hat; denn in ihnen sind alle die Gründe, welche auf Grund dieser Verse für die leibliche Opferung geltend gemacht werden, enthalten, so dass wir auf sie an diesem Ort besonders Rücksicht zu nehmen haben. Diese Worte lauten: *Da mihi, quaeso, tu, qui es dominus exercituum, victoriam ...; si victor redeam, nihil est tam carum, cujus jacturam libens non faciam; hanc ego victoriam tanti facio, ut eam vel carissimi capitis jactura ultro vel lubeus redimere velim. Itaque devoveo tibi anathemate, a quo nulla datur redemptio: quidquid in occursum mihi, ut mihi victori gratuletur, ex domo prodibit, etiamsi filia carissima fuerit, tamen vel capitis ipsius periculo tantam victoriam lubens commutavero.* — Welche dieser beiden Erklärungen, die wir jetzt mit einander vergleichen wollen, am meisten als in den Worten des Textes begründet sich darstellen wird, wollen wir nun sogleich sehen.

וַיִּדַּר נֶדֶר „er that ein Gelübde". Wenn hier Cappellus erklärt: *devovet anathemate, a quo nulla datur redemptio*, so ergibt sich schon aus dem Begriff des *anathema* d. h. des Bannes, in wie starkem Irrthum er mit dieser Erklärung ist. Auch in der hebräischen Sprache gibt es für Gelübde und Bann verschiedene Wörter (נֶדֶר Gelübde, חֵרֶם Bann), die wir stets auf das strengste auseinandergehalten finden: nirgends ist das eine gleichbedeutend für das andre gesetzt. נֶדֶר ist immer ein freiwilliges Gelübde des Menschen, חֵרֶם der von Gott über Menschen verhängte Bann. Ein Gelübde thun die Menschen Gott aus dankbarem Herzen für seine grosse Güte und Gnade, die er ihnen gewährt hat oder um deren Gewährung sie bitten; den Bann verhängt Gott über diejenigen, welche Gott entfremdet ihm die Ehre zu geben sich weigern (Exod. 22, 19 זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים יָחֳרָם). Durch das Gelübde, welches der Mensch auf sich nimmt, lobt der fromme Mensch den gnädigen Gott; durch den Bann, den Gott verhängt, straft seine zürnende Majestät den Gottlosen. Dies wird bestätigt durch die Worte Gottes selbst Jes. 34, 5: Mein Schwert... fährt herab auf Edom und auf das Volk meines

Bannes zum Gericht, womit man vergleiche V. 2: Der Herr zürnt über alle Völker, und ergrimmt über all ihr Heer; er verbannt sie (הֶחֱרִימָם), gibt sie hin zum Schlachten. — Dass die obige Bedeutung des חֵרֶם die allein richtige ist, könnten wir noch durch viele andre Stellen bestätigen, wie z. B. 1 Kön. 20, 42; Jos. 6, 17; Deut. 13, 16 etc., aber es würde zu weit führen. Jedenfalls ist hieraus klar, dass das Gelübde des Jephtha kein חֵרֶם gewesen ist, noch hat seyn können. — Doch um allen Einwänden, die man gegen unsere Bestimmung des חֵרֶם erheben könnte, von vornherein zu begegnen, ist noch eins zu bemerken, Wenn wir Lev. 27, 28 כָּל־חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִים אִישׁ und Num. 21, 2 הַחֲרַמְתִּי אֶת־עָרֵיהֶם (im Munde Israels) finden, so darf uns das nicht befremden, da die Israeliten, die als Diener der göttlichen Gerechtigkeit (Deut. 7, 1. 2) den von Gott über die kananitischen Völker verhängten Bann vollstreckten, selbst die Völker mit diesem Bann zu belegen schienen.

הַיּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא „der Herausgehende, der herausgeht, = wer nur immer herausgeht". So schon die LXX. *ὁ ἐκπορευόμενος, ὃς ἂν ἐξέλθῃ*, und die Vulg. *quicunque primus fuerit egressus*. — Viele aber behaupten, jene Worte könnten nichts anders, als „was nur herausgeht" bedeuten, weil Jephtha bei dem Gelübde nur an die Darbringung irgend eines Opferthiers habe denken können. Dagegen spricht jedoch der Umstand, dass nirgends das Masculinum für das Neutrum steht: dafür wird nach bekanntem Sprachgebrauch das Femininum gesetzt. Ausserdem sind so viele gewichtige Gründe gegen jene Ansicht, dass auch ein grosser Theil der Gegner jetzt zugesteht, dass הַיּוֹצֵא *masc. gen.* sei. Daher muss Jephtha schon bei seinem Gelübde einen Menschen im Auge gehabt haben, was auch noch andre Gründe bestätigen. Wenn אֲשֶׁר יֵצֵא allein stände, könnten wir die Worte leicht so deuten, als wenn Jephtha an ein Thier gedacht habe, aber durch Hinzusetzung des Wortes הַיּוֹצֵא sollte jeglicher Zweifel über den Sinn der Worte gehoben werden. Dann ist zu bemerken, dass Jephtha dem Herrn gelobte, „was" aus den Thüren seines Hauses hervorgehen würde. Oder wir müssten annehmen, dass in dem Hause des Fürsten von Gilead Menschen und Thiere unter einem Dache gewohnt haben. Nur durch sehr gekünstelte Erklärung würde man über diese Ungereimtheit, die sich da herausstellt, hinwegkommen. — Dazu kommt noch ein sehr gewichtiger Grund. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass wenigstens der Verfasser unsers Buches geglaubt hat, dass durch diese Worte des Gelübdes ein Mensch be-

zeichnet werde. Denn die Beziehung der Worte יֹצֵאת לִקְרָאתוֹ (V. 34) auf die Worte hier in unserm Vers liegt zu klar am Tage. Vergleichen wir noch dazu den Sprachgebrauch im A. T., so finden wir, dass יָצָא לִקְרָאת stets von Menschen (wie schon V. 34 von Jephthas Tochter), nie aber von Thieren gesetzt wird. Auch schon daraus könnten wir wohl schliessen, dass auch hier der Sprachgebrauch beobachtet, d. h. auch hier jene Worte von einem Menschen gesetzt seien.

Aber wenn wir die Ansicht der Gegner annehmen wollen, scheint es nicht fast lächerlich, dass Jephtha für einen so herrlichen Sieg, der das lange von den Feinden bedrückte und gequälte Volk endlich von dem Druck der fremden Herrschaft befreite, dass Jephtha für solchen Sieg nur ein Opferthier zum Dankopfer darzubringen gelobte? Das war doch eine sehr geringe Opfergabe für einen Fürsten in Israel. Hätte ein solcher nicht auch ohne Gelübde nach glücklicher Rückkehr aus dem Kriege viele Opfer dem Herrn dargebracht? Wenn Jephtha nichts Anderes als solch Schlachtopfer im Sinn hatte, warum gelobte er nicht sogleich die beste seiner Heerden zum Dankopfer? Es konnte ja leicht geschehen, dass das erste ihm begegnende Thier unrein war, und das durfte er nach dem Gesetz nicht opfern. War es nicht sogar natürlich, dass zuerst der Hund dem zurückkehrenden Herrn entgegenlief, den er als unrein nicht opfern konnte?

Wir können dies Gelübde nur dann richtig verstehen, wenn wir jene Sitte der Israeliten gehörig berücksichtigen, dass bei der Rückkehr siegreicher Feldherrn aus dem Kriege die Weiber mit Gesang und Reigentänzen ihnen frohlockend und jauchzend entgegen zogen. Diese Sitte hatte ihren Ursprung in der mosaischen Zeit (Ex. 15, 20). Als nämlich die Aegypter, welche mit der Verfolgung des ausgezogenen Volkes beauftragt waren, im rothen Meer ihr Ende gefunden hatten, da nahm Mirjam, die Prophetin, die Pauke in ihre Hand und es gingen alle Weiber hinter ihr her „mit Pauken und mit Reigen“, so Gott für seine gnädige Errettung preisend. Dass dieselbe Sitte aber auch noch zur Richterzeit vorhanden gewesen, geht aus unserm Capitel hervor, in dem es V. 34 heisst: „Und als Jephtha nach Mizpa kam zu seinem Hause, siehe da ging seine Tochter heraus mit Pauken und mit Reigen.“ Ja gerade für diese Sitte scheint יָצָא לִקְרָאת *κατ' ἐξοχὴν* gebräuchlich gewesen zu seyn, wie die Vergleichung von 1 Sam. 18, 6 u. a. St. zeigt.[1]

[1] Auf dieser selben Sitte, dass die Jungfrauen an Festtagen mit Pauken und Reigen herauszogen, scheint der Rath zu beruhen,

Wer sich aber beeilte, dem rückkehrenden Helden zuerst entgegenzugehen, der musste jenen, und, da die Liebe gegenseitig ist, den musste jener auch am meisten lieben. — So war es ein gar grosses Gelübde, welches Jephtha für diesen Sieg auf sich nahm, wenn er den Gott zu weihen versprach, der aus Liebe zuerst ihm entgegenkomme, indem er damit gerade die geliebteste Person Gott übergab. Ob er beim Aussprechen des Gelübdes an seine Tochter oder vielleicht an einen geliebten Sclaven gedacht habe, wissen wir nicht; aber aus Allem, was nachher über die grosse Trauer des Vaters berichtet wird, scheint hervorzugehen, dass, auch wenn ihm in das Gedächtniss kam, vielleicht, ja sogar sicher werde ihm seine einzige Tochter zuerst entgegenkommen, dass er doch gehofft habe, Gott werde ein so schweres Opfer nicht verlangen, sondern mit der Gesinnung zufrieden seyn, aus welcher das Gelübde hervorgegangen war.

וְהָיָה לַיהוָה וְהַעֲלִיתִיהוּ עוֹלָה. Noldius, der nach Vergleichung einiger andrer Stellen behauptet, וְ stehe hier disjunctiv, bestimmt den Sinn der Worte dahin: *aut Jehovae erit, aut scilicet si res fuerit hostiis apta, secundum Lev. 1, 2 seq. offeram in holocaustum.* — Wenn es mit der ersten Behauptung von Noldius auch auf den ersten Blick an manchen Orten (Ex. 21, 17; Jer. 43, 3) seine Richtigkeit zu haben scheint, so werden wir doch auch da, wenn wir genauer zusehen, die gewöhnliche Bedeutung des וְ festhalten können. Die schwierigste der oben angeführten Stellen ist unstreitig Jer. 43, 3: לְהָמִית אֹתָנוּ וּלְהַגְלוֹת אֹתָנוּ בָּבֶל, wo wir „uns nach Babel zu führen und zu tödten", aber nicht „uns zu tödten und nach Babel zu führen" erwarten würden, da die Getödteten doch nicht mehr nach Babel geführt werden konnten. Aber mit jenen Worten soll nichts anders gesagt werden, als dass dem Könige der Chaldäer bei Befolgung des von Jeremia gegebenen Rathes Gelegenheit gegeben werde, die Israeliten sowohl zu tödten, als auch (die Uebrigen) nach Babel in das Exil zu führen. Die grosse Furcht aber, welche in Folge der Ermordung des Gedalja die im Lande zurückgebliebenen Israeliten befallen hatte, liess sie schrecklichere Strafe voranstellen, zugleich weil sie hofften, dadurch auch die noch Widerstrebenden bewegen zu können, mit ihnen zusammen nach Aegypten zu ziehen. Denn Niemand konnte wissen, ob er dem Schwerte entrinnen und mit dem Leben davon kommen werde. Denn „er wird kommen und tödten, wen es trifft, gefangen führen, wen es trifft, mit dem

welchen Richt. 21, 21 die Aeltesten Israels den durch den Krieg fast ausgerotteten Benjaminiten gaben.

Schwerte schlagen, wen es trifft“ (wie Luther wenigstens dem Reime nach richtig Jer. 43, 11 vgl. 15, 2 übersetzt).

Die Partikel וְ scheint hier vielmehr explicativ zu stehen in der Bedeutung „und zwar“, worüber zu vergleichen Dan. 1, 3 den Kindern Israels וּמִזֶּרַע הַמְּלוּכָה und zwar aus königlichem Stamm. Daher übersetzen wir die Worte unseres Textes: „er soll dem Herrn gehören und zwar will ich ihn ganz darbringen.“ — Aber, könnte man einwenden, war הָיָה לַיהוָֹה nicht schon genug? Wozu ist noch וְהַעֲלִיתִיהוּ hinzugefügt? — Nach dem den Israeliten bei ihrem Auszuge ans Aegypten gegebenen (Ex. 13, 2) und nachher wiederholten und bestätigten Gesetz (Ex. 22, 29; 34, 19; Num. 3, 13; 8, 17) gehörte alle Erstgeburt unter Menschen und Vieh dem Herrn (1 Sam. 1, 11 הָיָה לַיה׳׳), der zu der Zeit, als Aegyptens Erstgeburt geschlagen wurde, sie sich selbst geheiligt hatte. Während aber die Erstlinge der Heerden auf dem Altar geopfert wurden, mussten die erstgebornen Kinder nach dem Gesetz Ex. 34, 20 durch Opfer gelöst werden. Wenn aber Jemand mit diesen Opfern nicht zufrieden war oder sich ihrer zur Lösung der Erstgeburt nicht bedienen, sondern seinen Sohn dem Herrn wirklich darbringen wollte, so musste dem הָיָה לַיהוָֹה ausdrücklich hinzugefügt werden, in welchem Sinne er dem Herrn gehören, in welcher Weise diese Weihung geschehen solle. So gelobte Hannah (1 Sam. 1, 11) den Sohn, welchen der Herr ihr schenken werde, selbst und zwar כָּל־יְמֵי חַיָּיו d. h. als Nasiräer zu weihen, und brachte ausser den durch das Gesetz vorgeschriebenen Opfern den Sohn selbst im Tempel dar (V. 22. 28). Ebenso verspricht auch hier Jephtha durch Hinzufügung der Worte וְהַעֲלִיתִיהוּ עוֹלָה, dass der, welcher ihm zuerst entgegenkomme, ganz und durch sein ganzes Leben Gott angehören solle, indem er auf diese Weise näher erklärt, wie er das הָיָה ליה׳׳ verstanden wissen wolle. — Dass aber הֶעֱלָה עוֹלָה diese Bedeutung hat, werden wir sogleich sehen.

Gerade diese Worte nun urgiren diejenigen, welche die leibliche Opferung behaupten, ganz besonders zur Bestätigung ihrer Meinung, und kehren stets, wenn alle Beweisgründe zu dem Ende erschöpft sind, zu dem zurück, was Luther am Rande zu dieser Stelle bemerkte: Man will, sie sei nicht geopfert, aber es steht geschrieben. Daher müssen wir hier etwas länger verweilen.

עוֹלָה ist das *Fem.* des *part. Kal* von עָלָה aufsteigen, daher es nichts anders bezeichnet als eine aufsteigende Sache. Gewöhnlich umschreibt man עוֹלָה = *id quod ascendit* = ***ardet ac fumat, holocaustum, victima, quae tota igne ab-***

sumta sursum ascendit (Fürst, concord. hebr.). Damit aber reisst man עוֹלָה ganz von der Bedeutung des Verbums los; denn diese Bedeutung von עלה (durch Feuer verzehrt in Rauch aufgehen) und von dem Hiphil הֶעֱלָה (als dem Transitivum)[1] wird durch keine Stelle des A. T. bestätigt, überall heisst עָלָה nur nach einem höheren Ort aufsteigen, wofür Beispiele anzuführen überflüssig ist. Daher kann הֶעֱלָה nichts anders bedeuten, als aufsteigen lassen d. h. an einen höheren Ort bringen. Was dies für ein Ort sei, wird stets durch den Zusammenhang genügend gezeigt; vgl. Num. 22, 41: וַיַּעֲלֵהוּ בָּמוֹת״ „und er führte ihn auf die Höhen Baals", Gen. 37, 28 וַיַּעֲלוּ אֶת־יוֹסֵף מִן־הַבּוֹר „sie zogen den Joseph aus der Grube" etc. Ganz besonders aber ist הֶעֱלָה gebräuchlich, wenn bezeichnet werden soll, dass etwas auf dem Altar Gott dargebracht, oder genauer, dass für Gott etwas auf den Altar gebracht wird.[2] Die Sache selbst aber, welche auf den Altar gebracht wird, heisst עֹלָה *κατ' ἐξοχήν*, worüber man Num. 23, 3 vergleiche, in welcher Stelle עוֹלָה genannt wird, was Bileam nach V. 2 (וַיַּעַל בַּמִּזְבֵּחַ) auf den Altar gebracht hatte. So ist הֶעֱלָה = הֵשִׂים עַל הַמִּ״ (Gen. 22, 9). Dies erhellt aus der ersten Stelle des A. T., an der wir הֶעֱלָה finden, Gen. 8, 20, wo בַּמִּזְבֵּחַ[3] hinzugefügt wird. Dies במזב״ bedeutet aber nicht „auf dem Altare" (wodurch die Meinung derer würde bestätigt werden, die הֶעֱלָה erklären als „durch Feuer auf dem Altare aufsteigen lassen), sondern auf den Altar hinaufsteigen lassen, d. h. auf den Altar bringen; was nach Vergleichung von Lev. 2, 19 keinem Zweifel unterliegt. Denn hier könnte, wenn die andre Meinung richtig wäre, nicht יַעֲלוּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ stehen.

הֶעֱלָה עוֹלָה steht also stets von Gott geweihten Sachen, deren Weihe durch Bringen auf den Altar oder Niederlegen auf dem Altare angedeutet zu werden pflegte. Daher ist es die allgemeinste Bezeichnung aller der Opfer, welche Gott auf dem Altar und zwar ganz dargebracht wurden. Von diesen sind jene zu un-

[1] Dies wird vielmehr durch הִקְטִיר (in Feuer aufsteigen lassen zu lieblichem Geruch) bezeichnet Ex. 19, 18; Lev. 1, 9; weshalb hier stets folgt הִיא לַיהוָה רֵיחַ נִיחוֹחַ.

[2] Auch mit andern Worten finden wir הֶעֱלָה verbunden. Vgl. Jes. 57, 6; Ex. 20, 9. Die Meinung derer aber, welche הֶעֱלָה = *igne absumtum ascendere facere* und ה״ מִנְחָה = „ein unblutiges Opfer verbrennen" erklären, wird durch 2 Kön. 17, 4 widerlegt, wo ה״ מִנְחָה „Tribut bringen" heisst; während dieselbe Stelle zugleich für die von uns angenommene allgemeinere Bedeutung spricht.

[3] Und dies ist stets zu ergänzen, wo הֶעֱלָה עוֹלָה allein steht; der oft dabei supponirte Gedanke: „mit Feuer verbrennen und in die Höhe, d. h. gen Himmel steigen lassen" hat in keiner Stelle des A. T. auch nur einen scheinbaren Grund.

terscheiden, mit welchen eine Communion der opfernden Menschen verbunden war (זְבָחִים), d. h. solche, von denen nur einzelne Theile geopfert wurden, während die opfernden Menschen und ihre Freunde die übrigen Theile am Altare verzehrten.[1] Daher werden mit עוֹלוֹת und זְבָחִים alle Opfer bezeichnet. Lev. 17, 8; Num. 15, 3. 8; Esra 8, 35. Hieraus erhellt, dass bei עוֹלוֹת auch die Sündopfer (חַטָּאת) mit verstanden werden müssen. Das konnte auch um so leichter geschehen, als auch jene Sündopfer, ohne dass eine Communion dabei stattfand, ganz Gott angehörten, andrerseits auch später noch עוֹלָה (Lev. 1, 4; 14, 20; 17, 11: כִּי־הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר) eine sühnende Kraft hatte.

Aber wenn wir bisher sahen, dass הֶעֱלָה עוֹלָה bedeute „eine Sache ganz auf den Altar bringen," so bleibt uns noch die Frage übrig, was für Sachen es waren, die auf diese Weise Gott dargebracht wurden. — Es ist offenbar, dass der dankbare Mensch sich und das Seine Gott darbringen müsse; denn er selbst ist von Gott geschaffen, und hat auch Alles, was er besitzt, von Gott erhalten. Es ist von Natur dem Menschen eingepflanzt, dass er dankbar den, von welchem er Wohlthaten empfangen hat, liebt und ihm, soviel er kann, zurückerstattet. Verpflichtung und Trieb steigern sich je nach der Grösse der Gaben, welche Gott gegeben (1 Joh. 4, 19). Daher finden wir schon von Anbeginn des Menschengeschlechts, dass Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, Opfer dargebracht wurden. Das aber wird bei allen dem Herrn geweihten Gaben gefordert, dass sie ganz dem Gebrauch der Menschen entzogen werden, damit Gott allein sie besitze. Denn קָדוֹשׁ לַי״ kann nichts seyn, an dem noch Menschen Theil haben, nur das, was von ihnen abgesondert ist und Gott allein gehört. Auf welche Weise diese Absonderung bewirkt wird, richtet sich nach der Verschiedenheit der geweihten Sachen. Thiere (Lev. 27, 9) und die Früchte des Feldes wurden verbrannt, um dem Gebrauch der Menschen entzogen zu werden, wovon wir das erste Beispiel in dem Opfer Kains und Abels finden. Aber wie sollte es gemacht werden, wenn nun Häuser, Aecker, ja selbst Menschen Gott geweiht wurden? Hierüber enthält das Gesetz Lev. 27 sehr genaue Vorschriften, nach denen das Alles entweder durch Opfer oder durch eine nach der Schätzung

[1] Die allgemeinste Bezeichnung für alle Opfer insgesammt, ja auch für alle Gott dargebrachten Gaben (Lev. 2, 12 וְאֶל־הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ), die nicht auf den Altar kamen, ist הִקְרִיב קָרְבָּן (vgl. besonders Lev. 7, 38), wo in קָרְבָּן alle Opfer zusammengefasst sind, die dann einzeln nach einander genannt werden. הִקְרִיב mit andern Worten verbunden siehe Lev. 2, 1; Ps. 72, 20; Richt. 5, 25.

des Priesters zu bestimmende Summe gelöst werden sollte. Es scheint dies eine sehr gewöhnliche Form israelitischer Frömmigkeit gewesen zu seyn, sich und sein Eigenthum Gott zu weihen; denn wie von vielen andern Theilen des Gesetzes es feststeht, so ist es auch von diesem wahrscheinlich, dass Moses die Sache nicht ganz neu eingeführt, sondern die schon bestehende Sitte nur durch Vorschriften geregelt hahe, nach welchen die einzelnen Fälle zu beurtheilen seien. Wenn also Jemand Aecker und Häuser Gott weihte, mussten sie nach Lev. 27, 14. 15; — 16 — 24 durch eine Summe Geldes gelöst werden. (Alles aber, was Gott geweiht und nicht gelöst worden war, zum Dienst Gottes aber nicht gebraucht werden konnte, gehörte nach Num. 18 den Priestern.) Wenn aber Menschen Gott geweiht wurden, so gab es zwei Wege, das Gelübde zu erfüllen; denn entweder wurden sie nach dem bereits besprochenen Gesetz (in Lev. 27, 1 ff.) durch Geld und Opfer[1] gelöst, oder in Wahrheit Gott dargebracht, wie Samuel. Aber ungeheuer ist hier der Unterschied zwischen der Sitte der Heiden und der des Volkes, das der Herr sich selbst erwählt, dem er seinen Willen und seine Gesetze kund gethan hatte. Denn wie Gott die Heiden „dahingegeben hat in verkehrten Sinn, zu thun, was nicht taugt" (Röm. 1, 28), so opferten sie in ihrer Verkehrtheit den nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen auf den Altären, indem sie meinten, Gott gefielen solche Opfer und sein Zorn könne durch dieselben gestillt werden. Einige Beispiele dieses Greuels finden wir auch in der h. Schrift 2 Kön. 3, 27; 2 Chr. 28, 3: er verbrannte seine Söhne mit Feuer [כְּתוֹעֲבוֹת הַגּוֹיִם]. Dass solche Greuel aber in Israel geschähen, hat Gott von Anfang an verhüten wollen, und an dem Beispiele seines Knechtes Abraham gezeigt, wie er wolle, dass ihm Menschen geweiht würden. Dies nämlich ist der andere Zweck Gottes bei der Versuchung Abrahams (Gen. 22). Denn indem er verhinderte, dass Abraham Hand an seinen Sohn legte, zeigte er hinlänglich Allen, die sehen wollen, dass er mit der Gesinnung des Menschen zufrieden sei, andrerseits aber Menschenopfer verabscheue: was auch später bei der Gesetzgebung ausdrücklich ausgesprochen wurde (Deut. 18, 9 ff. nebst par. Stellen). Seit dieser Zeit nun entstand die Sitte, die dem Herrn geweihten Menschen durch Opfer zu lösen, worüber dann später die schon oben besprochenen näheren Bestimmungen im Gesetz gegeben wurden. Und zwar wurden diese stellvertretenden,

---

[1] Letzteres war Gesetz bei der Lösung der Erstgeburt (vgl. S. 423).

die Weihe des Menschen an Gott symbolisirenden Opfer vorzüglich aus den Thieren genommen, welche in einer gewissen engern Beziehung zu dem Menschen zu stehen schienen, und unter diesen die sanftesten, unschuldigsten, werthvollsten (Vögel, und zwar Tauben, nur im Falle der Armuth) Lev. 22, 20. Diese Opfer aber, durch deren Darbringung der Mensch bezeugte, dass er Gott ganz angehöre, wurden ganz verbrannt, und die Asche, um sie vor Entweihung zu schützen, an einen reinen Ort ausserhalb des Lagers gebracht (Lev. 6, 3. 4).

Wenn nun aber auch gezeigt worden, dass הֶעֱלָה עוֹלָה nach der urspünglichen Bedeutung der Worte nichts anders bezeichnen kann, als eine Sache ganz auf den Altar bringen, d. h. sie ganz weihen, so wurde עוֹלָה doch allmählig von den Opfern gesetzt, welche für den Gott geweihten Menschen oder als Symbol dieser Weihe ganz auf dem Altar verbrannt wurden.[1] Aber damit uns nicht Jemand entgegne, dass dies immer die Bedeutung des Wortes gewesen sei, müssen wir noch einige Bemerkungen hinzufügen.

1. Dass עוֹלָה eine allgemeine Bedeutung hat, erhellt daraus, dass es das älteste aller Opfer ist. Nur bei dieser Annahme erklärt sich die Einfachheit des Ritus bei der Darbringung.

2. Es ist nicht nur wahrscheinlich, sondern auch hinlänglich gewiss, dass die später bei den Israeliten gebräuchlichen Opfer nicht von Anfang an alle vorhanden gewesen sind, sondern erst allmählig, je mehr der Cultus ausgebildet wurde, entstanden. Dass zu der Patriarchenzeit in עוֹלָה noch das Sündopfer mit begriffen wurde, haben wir schon oben gesehen. Denn da zu jener Zeit das Sündenbewusstseyn noch

[1] Die Opfer aber, welche Gott aus den Heerden als Dank für deren Gedeihen gebracht wurden, hiessen שְׁלָמִים oder זְבָחִים (Lev. 3), und die Opfer von den Früchten des Feldes als Dank für die gesegnete Ernte מִנְחָה (unblutige Opfer). — Daraus nun, dass עוֹלָה Symbol der Weihe des ganzen Menschen, jenes stellvertretende Opfer auch ganz verbrannt wurde, ist der Name כָּלִיל zu erklären, der bald dem עוֹלָה adjectivisch hinzugefügt (1 Sam. 7, 9), nachher ihm synonym gebraucht (Ps. 51, 21), endlich bisweilen an seine Stelle gesetzt wurde. Von hier ist ohne Grund auf das Wort עוֹלָה die Bedeutung des *holocaustum* (LXX), des ganz verbrannten Opfers übergegangen, welche nur dem כָּלִיל zukommt. Auch das מִנְחָה, das die Priester am Tage ihrer Amtsweihe darbringen mussten, wird Lev. 6, 15. 16 כָּלִיל genannt. Daraus erhellt, dass nur die עוֹלוֹת d. h. die geweihten Sachen, welche in Wirklichkeit verbrannt wurden, כָּלִיל genannt werden können; für die aber, deren Weihe nur durch das הֶעֱלָה בַּמִּזְבֵּחַ angezeigt wurde, die aber ihrer Natur nach nicht verbrannt werden konnten, ist jene Bezeichnung ganz unpassend und findet sich auch nicht im Text.

nicht so stark war, als nach der Offenbarung des Gesetzes (welches Erkenntniss der Sünde wirken sollte, Röm. 3, 20), waren auch besondere Opfer für die Sünde nicht nöthig. Ebenso waren andre Arten der Opfer noch nicht hinlänglich ausgebildet und festgestellt. Die erste Stelle des A. T., an welcher wir Gott dargebrachte Opfer finden, ist Gen. 4, 3. 4, wo wir lesen הֵבִיא מִנְחָה מִפְּרִי־הָאֲדָמָה und מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ מ״ ה״. Hiernach bezeichnet מִנְחָה sowohl ein blutiges als ein nichtblutiges Opfer. Wenn wir aber das später über das מִנְחָה gegebene Gesetz (Lev. 2) vergleichen, — aus welchem wir wenigstens auf die zu Moses Zeit herrschende Sitte schliessen können —, so sehen wir, dass מִנְחָה nie und nirgends ein blutiges Opfer ist. So hat Gen. 4 מִנְחָה offenbar nicht dieselbe Bedeutung als später, sondern eine weit allgemeinere, und bezeichnet weiter nichts, als Geschenk, Gabe *(tributum)*. Diese Bedeutung des Wortes hat sich auch noch später (neben der specielleren des unblutigen Opfers) erhalten, und wir finden sie Gen. 32, 14; 2 Kg. 17, 4 u. an a. St.

3. So hatte עוֹלָה ursprünglich sicher auch eine allgemeinere Bedeutung und bezeichnete überhaupt alle Gott ganz und ausschliesslich geweihte Sachen. Denn dass עוֹלָה nicht von Anfang an von jener Art Opfer gebraucht wurde, die es nachher stets bezeichnete, erhellt daraus, dass Gen. 15, 10. 18 durch לְקַח לַיהוָֹה dasselbe Opfer bezeichnet werden soll, was schon Gen. 8, 20 עוֹלָה genannt und später auch stets mit diesem Namen bezeichnet wurde. Dass aber das Gen. 15, 10. 18 von Abraham dargebrachte Opfer wirklich dasselbe ist, als das des Noah (8, 20), welches עוֹלָה genannt wird, kann leicht daraus erwiesen werden, dass das Opfer an beiden Orten kurz vor der Bundschliessung (vgl. 9, 1; 15, 18) dargebracht wird. Auch die Israeliten brachten bei der Bundschliessung am Sinai עוֹלוֹת dar (Ex. 24, 4. 5)[1]. — Ganz besondere Bestätigung aber erhält unsere Behauptung von der ursprünglich allgemeineren Bedeutung des Wortes עוֹלָה aus Gen. 22, woraus wir aber zu gleicher Zeit schon ersehen, dass עוֹלָה allmählig jenen specielleren Sinn annahm, den es nachher auch behielt, der gerade durch diese Begebenheit fixirt wurde. Denn ohne diesen zweideutigen Sinn der Worte können wir nicht recht einsehen, weshalb Abraham glaubte, dass der göttliche Befehl dahin gehe, seinen Sohn wirklich zu opfern. Denn dass Gott dies in der That geboten habe, können wir nicht zugeben, da es ohne Beispiel ist und auch mit Gottes Wesen gar nicht übereinstimmt, dass er, der Unwandelbare, etwas ge-

[1] Dass hier jedenfalls das Opfer in Beziehung auf die Bundschliessung stehe, erhellt aus der Zahl der Altäre, vgl. Jos. 4.

bietet und doch die Vollstreckung seines Befehls verhindert. Es ist unmöglich, dass Gott etwas gebietet, was seinem Befehl zuwider ist. — Diese Schwierigkeiten fallen fort, wenn wir annehmen, dass לְעֹלָה von geistiger Opferung zu verstehen sei, die Worte aber, welche die geistige Opferung forderten, auch vom leiblichen Opfer verstanden werden konnten: was aber nicht möglich war, wenn wir diese allgemeinere Bedeutung von הֶעֱלָה leugnen.[1] Aber gerade durch diesen Vorgang wurde die Bedeutung des עוֹלָה festgestellt, welche wir nachher stets finden, nämlich die Bedeutung „eines an Stelle des Gott geweihten Menschen ganz dargebrachten Opfers."

Wie aber an diesem Orte von Abraham gefordert wird, dass er seinen geliebten Sohn Gott weihe, so gelobt auch Jephtha für Erlangung des Sieges den, welchen er am meisten liebe, Gott darzubringen, und zwar mit denselben Worten, in welchen der Befehl an Abraham ergangen war. Diese Beziehung auf Abrahams Geschichte aber, die sicher nicht ohne Grund ist, gilt einer ausdrücklichen Erklärung gleich, dass er die Worte וְהַעֲלִיתִ" עוֹלָה in dem Sinne verstanden wissen wollte, in welchem sie Gen. 22 gesetzt seien. Dass aber Jephtha in Wahrheit diese Geschichte kannte, das erhellt genügend aus der Wahrnehmung, dass bei allen vorher mitgetheilten Reden Jephthas die (theilweise wörtliche) Beziehung auf den Pentateuch nicht geleugnet werden kann (vgl. Hengstenberg, Beitr. III.).

Doch soweit über diesen Punkt, der allerdings einer ausführlicheren Erörterung bedurfte. Wir gehen demnächst über zu der

II. Klage der Tochter Jephthas. V. 34—38.

Als nun Jephtha nach dem Siege über die Ammoniter nach Hause zurückkehrte, da kam ihm seine einzige Tochter mit Pauken und Reigen entgegen.[2] Als aber der Vater sie

[1] Der Modus der Opferung wird von Gott nicht ausdrücklich näher bestimmt. Gott liess jenes Verständniss zu, um aus Abrahams Verhalten zum äusseren Opfer denselben erkennen zu lassen, ob er bei der geistigen Darbringung auch nicht sich selbst täusche. Als dieser Zweck erreicht war, nahm Gott ihm das Missverständniss, erklärte ihm, dass sein Wille erfüllt sei (Gen. 22, 11. 12), und stellte fest, in welchem Sinne er Menschenopfer verlange. — Dagegen darf man nicht das Gehen zum Lande Morija geltend machen. Auch ein innerlicher Kampf kann einem bestimmten Ort und Zeit angehören. Ungehörig ist ferner der Einwand, Abrahams falsche Auffassung habe berichtigt werden müssen. Denn dass die Schlachtung verhindert wurde, war Berichtigung genug.

[2] Von welcher Bedeutung hier das יֹצֵאת לִקְרָאתוֹ sei, haben wir schon oben gesehen (S. 421).

sahe, zerriss er seine Kleider und eröffnete ihr mit dem grössten Schmerze, was er gelobt habe, indem er hinzufügte, dass das Gelübde nicht zurückgenommen werden könne. Doch die Tochter bittet nur um zwei Monate Frist, um mit ihren Gespielen hinauszuziehen, über ihre Jungfrauschaft zu weinen, und nachdem sie dieselbe erlangt, zieht sie mit ihren Freundinnen auf die Berge וַתֵּבְךְּ עַל־בְּתוּלֶיהָ (V. 38). Auch über diese Worte ist grosse Meinungsverschiedenheit bei den Auslegern, je nachdem sie dieser oder jener Ansicht über die Erklärung des Gelübdes folgen. Diejenigen nämlich, welche die leibliche Opferung wollen, erklären die Worte, sie habe ihre Jugend beklagt d. h. über ihren frühen Tod geweint. Aber nirgends findet sich zur Bestätigung jener Erklärung eine Beweisstelle für diese Bedeutung von בְּתוּלִים. Dies Wort bedeutet vielmehr stets und ohne Ausnahme Zeichen und Stand der Jungfrauschaft (daher LXX: παρθενία). Das geht ganz unzweifelhaft aus den Stellen des Pentateuch hervor, wo die über eine Frau, welche von ihrem Manne der Unkeuschheit angeklagt worden, zu verhängende Strafe bestimmt wird (Deut. 22, 14. 15. בְּתוּלֵי הַנַּעֲרָה), oder, wo vorgeschrieben wird, dass der Priester nur eine Jungfrau zum Weibe nehmen dürfe (Lev. 21, 13, vergl. Ezech. 44, 22). Daher bezeichnet בְּתוּלָה stets eine unbefleckte Jungfrau [vergl. Gen. 24, 16: das Mädchen (נַעֲרָה) war von schönem Angesicht, eine Jungfrau (בְּתוּלָה), „welche noch kein Mann erkannt hatte.“ — Richt. 21, 12: Mädchen und zwar Jungfrauen (נַעֲרָה בְּתוּלָה) mit Hinzufügung derselben Worte als Gen. 24, 16], nie blos eine jüngere Frau oder ein junges Mädchen. Wenn allein Rücksicht auf das Alter genommen wird, so steht נַעֲרָה, wovon Deut. 22, 15 ff. ein lehrreiches Beispiel darbietet. — Wenn demnach aus allen diesen Stellen, die noch zu vermehren ein Leichtes wäre, nicht bezweifelt werden kann, dass בְּתוּלִים der Stand der Jungfrauschaft *(status virginitatis)* ist, und ebenso fest steht, dass das jugendliche Alter durch נְעוּרִים bezeichnet wird (Gen. 46, 34; Ps. 71, 5. 17; Jer. 2, 2 etc.), so ist es fast von keiner Bedeutung, wenn Bertheau zu dieser Stelle unsrer Ansicht entgegenhält, Ezech. 23, 3 stehe בְּתוּלִים zur Bezeichnung des jugendlichen Alters. Denn bei genauerer Betrachtung dieser Stelle werden wir bald finden, dass auch hier die gewöhnliche Bedeutung nicht nur festgehalten werden kann, sondern auch muss, da, wie aus תִּזְנֶינָה im Anfang des Verses erhellt, עִשּׂוּ דַּדֵּי בְּתוּלֵיהֶם (sie betasteten die Brüste ihrer Jungfrauschaft) den Verlust der bis dahin erhaltenen Jungfrauschaft bezeichnen soll, „דַּדֵּי בְּתוּלֵי“ selbst also Zeichen der noch vorhandenen Jungfrauschaft

und בְּתוּלִים endlich die physische Jungfrauschaft selbst seyn muss.

Ausserdem ist wohl zu beachten, dass בָּכָה mit עַל, nicht mit dem *accusat.* gesetzt ist; denn selbst wenn die Bedeutung des בְּתוּלִים zweifelhaft wäre und uns die Wahl zwischen den beiden Bedeutungen frei stände, so könnte doch die Erklärung der Gegner hier unmöglich zugegeben werden. Oder was sollte es heissen: „Sie weinte über ihre Jugend?“ בָּכָה mit עַל bezeichnet stets den Grund der Klage, nicht das Object derselben (בָּכָה mit *accussat.*). Vgl. Klagel. 1, 16 (עַל־אֵלֶּה). Daher kann „sie weinte über ihre Jugend“ nichts anderes heissen, als „sie weinte, dass sie so jung war“, was aber ganz sinnlos wäre. Dass dies aber so viel sei, als „sie weinte, dass sie so jung sterben müsse,“ wird wohl Niemand behaupten. — Wenn also וַתֵּבְךְּ עַל־בְּתוּלֶיהָ heisst, „sie weinte weil sie בְּתוּלָה war,“ בְּתוּלָה aber, wie wir sahen, nirgends blos ein junges Mädchen, sondern stets eine unbefleckte Jungfrau bezeichnet, so erhellt schon aus den Worten selbst zur Genüge, dass die Tochter Jephthas bei ihrer Klage nicht ihren Tod im Auge gehabt, sondern getrauert habe, weil sie noch nicht verheirathet war. Und nur dann können wir einen Grund zu dieser Klage finden, wenn sie durch das Gelübde des Vaters eine Ehe einzugehen für immer verhindert war. Warum das aber gerade in Israel von so grosser Bedeutung war, werden wir nachher sehen. — So wird aber die Meinung derer, welche annehmen, J. habe seine Tochter zu ewiger Jungfrauenschaft geweiht, schon durch diese Worte hinlänglich bestätigt.

Endlich haben wir noch kurz auf

III. Die Erfüllung des Gelübdes. V. 39

einzugehen. Die Worte V. 39 lauten: „Und nach Verlauf zweier Monate kehrte sie zurück zu ihrem Vater und er that ihr nach seinem Gelübde, und zwar erkannte sie keinen Mann.“

Mit diesen Worten meldet der Verfasser unsers Buches einfach, dass Jephtha sein Gelübde erfüllt habe. Können wir aber glauben, dass er den schrecklichen Tod der Tochter durch den Vater so gleichgültig habe erzählen können, dass wir nicht die geringste Spur von Grausen und Entsetzen über solche That finden? Oder wenn die Annahme der Gegner richtig ist, ist es möglich, dass der Prophet, welcher unser Buch verfasst hat, hierüber schwieg? Hätte er nicht vielmehr mit unzweifelhaften Worten dies Verbrechen erzählt, damit es in seiner ganzen Grösse erscheine und Alle mit Abscheu erfülle?

— Aber zu jener Zeit, wendet man ein, als das Volk so roh und entartet war, fühlte man nicht das Gottlose dieser That. — Doch das müsste eben erst noch bewiesen werden, dass das Volk so roh war, wie Manche so gern annehmen. Aber gesetzt, sie hätten hierin Recht, so ist doch nicht ausser Acht zu lassen — und das ist von nicht geringer Bedeutung —, dass unser Buch erst zu Samuels Zeiten geschrieben ist, zu einer Zeit also, in der nach der Reformation des Samuel das ganze Volk, besonders aber die Propheten, solche That nur mit Schaudern betrachten konnten. Und wenn sie auch gewöhnlich nicht ausdrücklich ein Urtheil über Personen und Ereignisse der von ihnen berichteten Geschichte fällen, so können wir doch aus den Thatsachen, welche sie mittheilen, und aus der Art und Weise, wie sie dieselben mittheilen, ihr Urtheil genügend erkennen; vrgl. Richt. 9, 56. 57. An unserer Stelle finden wir auch nicht die mindeste Spur eines solchen Urtheils, auch kein Zeichen des Mitleides mit dem traurigen Schicksal der Tochter Jephthas. Wie ganz anders, wie rührend ist die Geschichte von Isaaks beabsichtigter Opferung erzählt. (Gen. 22, 6—8.) Daraus können wir schon mit ziemlicher Sicherheit schliessen, dass eine so verabscheuenswerthe That hier nicht erzählt wird. Daher verstehen wir die Worte וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת־נִדְרוֹ so, dass Jephtha nun seinem Gelübde gemäss seine Tochter dem Herrn geweiht habe. Auf welche Weise dies aber geschehen sei, werden wir nachher sehen.

Diejenigen aber, welche die leibliche Opferung behaupten und vertheidigen, werden durch dies Alles zu den sonderbarsten Conjecturen gezwungen. Sie glauben, eben wegen der Grösse des Verbrechens habe der Verfasser die Sache nicht offen erzählen, sondern durch zweideutige Worte verdecken wollen; aber dass dies nicht wahrscheinlich ist, haben wir schon oben gesehen. Cappellus, der auch davor schaudert, die Tochter Jephthas auf dem Altare Jehovahs opfern zu lassen, aber jene Meinung hartnäckig vertheidigt, erklärt hier: ***non necesse est statuere, eam fuisse super altare Deo oblatam in holocausto; satis mox ex anathematis lege morte fuit affecta;*** wobei er aber die Bedeutung des הַעֲלֵה ganz ignorirt. So werden wir ganz willkürlichen Muthmassungen preisgegeben. Von welcher Bedeutung ist dann noch das Gelübde, wenn Jephtha (die Auffassung der Gegner als richtig vorausgesetzt) nicht einmal das Opfer auf dem Altare darzubringen gelobte, sondern nur, wer oder was ihm zuerst entgegenkommen würde, tödten wollte; zumal Cappellus selbst zugesteht, dass Jephtha bei dem Gelübde vielleicht auch an seine Tochter gedacht habe? Welchen Werth hatte das Gelübde, nach der siegrei-

chen Rückkehr aus dem Kriege seine Tochter tödten zu wollen? Konnte Jephtha in Wirklichkeit glauben, dass Gott an einem Mord — denn weiter war es dann nichts mehr — Gefallen finden würde? Wurde die Jungfrau nicht als Dankopfer für den Sieg auf dem Altare Jehovahs dargebracht, dann war überhaupt kein Grund, sie zu tödten. Aus diesem Bestreben aber, zu zeigen, dass die Tochter Jephthas nicht nothwendig auf dem Altare habe geopfert zu werden brauchen, sehen wir genug, wie sehr dies dem menschlichen Gefühl zuwider ist. Und wir können erwarten, dass es in der Richterzeit auch der Fall gewesen. Dass das ganze Zeitalter nicht so roh gewesen ist, als man oft annimmt, dass die mosaischen Gesetze und Einrichtungen bekannt gewesen, dass die im Gesetz gebotenen Opfer dargebracht, die eingesetzten Festtage gefeiert wurden, zeigen sehr viele Stellen unsres Buchs. Die Beziehung der V. 35. 36 in unserem Capitel auf Num. 30, 3 wird wohl Niemand leugnen. Vgl. ferner Cap. 13 (Nasiräat), Cap. 17. 18. (der Cultus des Micha) etc. Daher werden zu jener Zeit auch die Stellen des Gesetzes nicht unbekannt gewesen seyn, durch welche Menschenopfer Gott darzubringen auf das strengste verboten wird. Und dieser Stellen sind nicht wenige. Als Beispiel vergleiche man Lev. 18, 21, wo die Worte hinzugefügt werden: „dass du nicht entweihest den Namen deines Gottes, denn ich bin Jehovah.“ Was aber dies „ich bin Jehovah“ sagen will, zeigt Lev. 20, 1 ff., wo geboten wird, eine solche Seele auszurotten aus ihrem Volk. Ferner Deut. 12, 31: Allen G r e u e l (תּוֹעֲבַת יְהֹ״) Jehovas, den er hasset, thun sie ihren Göttern. D e n n s o g a r ihre Söhne verbrennen sie mit Feuer ihren Göttern (dies das Zeichen der grössten Ruchlosigkeit); 18, 10. 12: denn ein Greuel ist Jehovah, wer solches thut etc. Aber nicht nur im Gesetz, sondern auch in allen übrigen Büchern des A. T. werden Menschenopfer stets mit der grössten Entrüstung erwähnt. Ps. 106, 37: Sie opferten ihre Söhne und Töchter den Dämonen. Vgl. Ezech. 16, 20. 21; Hos. 13, 2; 2 Chr. 28, 2. 3. Ja sogar deshalb, weil Israel, obgleich ohne seinen Willen, die Ursache geworden, dass der König der Moabiter seinen erstgebornen Sohn opferte, „fiel ein solcher Zorn auf sie“, 2 Kg. 3, 27, dass sie sich schleunigst von der Stadt, deren Belagerung sie begonnen hatten, zurückzogen.

Wenn sich dies nun so verhält, so können wir nicht glauben, dass Jephtha, auf welchem der Geist Gottes ruhte, (Richt. 11, 29. vgl. 1 Sam. 12, 11; Hebr. 12, 32, wo er als einer der grössten dem Volke von Gott gesandten Richter genannt wird), ein solches ruchloses Gelübde gethan, oder dass der,

den Gott so eben mit einem herrlichen Siege begnadigt, zu dem er sich durch diesen Sieg bekannt hatte — dass dieser einer solchen Schandthat sich schuldig gemacht habe. Unter Israel konnten Alle in der Geschichte von Isaaks Opferung Gottes Willen hinlänglich erkennen. Nach diesem Vorfall war ein Missverständniss gradezu sündhaft.

Wenn wir also sahen, dass Jephtha seine Tochter nicht als Brandopfer zu verbrennen, sondern sie ganz Gott zu weihen gelobte, auch die Tochter nicht ihren Tod beklagte, sondern über ihre Jungfrauschaft weinte, der Vater endlich die Tochter nicht opfert, sondern ihr „nach seinem Gelübde thut“, — so bleibt uns nur noch die Frage zu beantworten übrig, auf *welche Weise* er dies Gelübde erfüllt habe. Wir sahen schon oben, dass die Trauer der Tochter über ihre Jungfrauschaft nicht erklärt werden kann, wenn sie nicht durch das Gelübde des Vaters für immer verhindert wurde, eine Ehe einzugehen. Dies wird durch die V. 39 hinzugefügten Worte וְהִיא לֹא יָדְעָה אִישׁ bestätigt. Die Gegner erklären diese Worte „sie hatte keinen Mann erkannt“, und wollen darin nur die Bezeichung des Opfers als eines reinen und unbefleckten sehen (Lev. 1, 3. 10 תָּמִים). Aber dann würde durch diese Worte nichts anders bezeichnet, als was schon V. 37 (siehe die Bemerkungen zu בְּתוּלִים) gesagt worden, dass Jephthas Tochter noch eine Jungfrau war. Dies wäre also nur eine müssige Wiederholung des bereits Gesagten. Die Worte לֹא יָדְעָה scheinen vielmehr erklärend dem וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת־נִדְרוֹ hinzugefügt zu seyn (*und zwar* erkannte sie keinen Mann) nach einem Sprachgebrauch des וְ, über den wir schon oben gesprochen haben (S. 428). So erhellt schon aus den Worten selbst, *dass Jephtha sein Gelübde dadurch gelöst habe, dass er die Tochter eine Ehe einzugehen verhinderte und sie zu ewiger Jungfrauschaft weihte.*

Doch es bleibt noch die Frage übrig: Wie konnte hierdurch das Gelübde, die Tochter *Gott* zu weihen, erfüllt werden? — Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir etwas weiter ausholen und kommen so zu dem zweiten Theil unserer Abhandlung:

B.

Ueber das Institut der heiligen Weiber.

Wir haben bereits oben gesehen, dass es in der Frömmigkeit des Menschen begründet ist, sich und all das Seine Gott darzubringen. An demselben Ort hatten wir auch schon von zwei verschiedenen Wegen gesprochen, *solche* Gelübde

zu lösen, durch welche Menschen Gott geweiht worden: entweder wurden sie durch Geld oder durch Opfer gelöst, oder wurden in der That Gott dargebracht. Nach jenem schon oft berührten Gesetze (Lev. 27, 1—8) aber muss die Sitte, sich und die Seinen Gott zu weihen, unter den Israeliten sehr gebräuchlich gewesen seyn. Weshalb wären sonst so in das Detail gehende Vorschriften darüber gegeben? Denn auch hier ist schon nach der Fassung des Gesetzes offenbar, dass Moses diese Sitte nicht begründet, sondern nur durch Vorschriften hat regeln und Ausschreitungen verhüten wollen. Leicht konnte es aber geschehen, dass solche, welche ein Gelübde thaten, in frommem Eifer von vorn herein auf die nach dem Gesetz mögliche Art und Weise dasselbe zu lösen verzichteten.[1] Dann war kein andrer Weg das Gelübde zu erfüllen möglich, als dass die Geweihten das Gelübde des Nasiräats auf sich nahmen. (Num. 6, 8: „die ganze Zeit seiner Weihe ist er dem Jehovah heilig.“) Beispiele hiervon siehe in Richt. 13, 5; 1 Sam. 1, 11. 22. 25. 28. Dass dies ein eclatantes Zeichen besonderer Frömmigkeit war, zeigen uns die Worte: מִלְּבַד אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ, welche Num. 6, 21 hinzugefügt werden. So war es auch ein Zeichen der dankbaren Gesinnung Jephthas, wenn er den, der ihm zuerst entgegenkäme, Gott auf immer als Nasiräer zu weihen versprach, Der also Gott Geweihte wurde als seinen Angehörigen entzogen, als allein Gott gehörig betrachtet (Num. 6, 8). Aber auch das Gelübde, wenn er den Sieg erlangen würde, sich von der geliebtesten Person trennen zu wollen, damit nur Gott, dem er sie weihte, nur er allein an ihr Theil habe, auch das Gelübde schien ihm nicht zu hoch für solchen Sieg.

Nach dem Gesetz über das Nasiräat (Num. 6, 2) konnten auch Weiber das Gelübde auf sich nehmen, und wenn an diesem Ort auch nur von solchen Nasiräatsgelübden die Rede ist, welche auf eine bestimmte Zeit übernommen wurden, so

[1] Dies ist auch bei Jephtha das Wahrscheinlichste und ist gar nicht schwer aus seinem grossen Verlangen zu erklären, doch den Sieg zu erhalten. Denn dass jene Gesetze zu Jephthas Zeit bekannt gewesen, wie die übrigen Gesetze, unterliegt keinem gegründeten Zweifel. Dies gestehen auch *Targum* (*si sacerdotem interrogasset, potuisset redimere aestimatione pecuniae*) und R. Johanan zu, obgleich sie die andre Ansicht vertheidigen. Letzterer erzählt uns ein wunderliches Mährchen von der Strafe, welche über Jephtha, weil er den Priester nicht befragt, und über diesen, weil er durch das Gesetz jenen Mord nicht verhindert habe, verhängt worden sei. Aus den Worten in 12, 7. יִקָּבֵר בְּעָרֵי גִלְעָד (er wurde in den Städten Gileads begraben) schliesst er nämlich, *Jephtham membrorum avulsione mortuum esse* (*!*).

ist doch die weitere Ausdehnung nicht im Mindesten verboten. Dass diese bald nachher erfolgte, zeigen die Beispiele Simsons (Richter 13, 7: מִן־הַבֶּטֶן עַד יוֹם מוֹתוֹ) und Samuels (1 Sam. 1, 11.28: כָּל־יְמֵי חַיָּיו), und lässt sich auch aus der Sache selbst erwarten. Ebenso erklärlich ist es aber auch, dass weit mehr und weit öfter, als von Männern, solche Gelübde von Frauen übernommen wurden, da diese in religiösen Dingen bei weitem beweglicher und leichter zu enthusiasmiren sind. Dies bestätigt zur Genüge die Geschichte der Nonnenorden. Auch unter Israel war dies der Fall, wie uns die heil. Schrift selbst zeigt. Nach Exod. 28, 8 verfertigte Moses aus den Spiegeln der an der Thür des heiligen Zeltes dienenden Weiber ein ehernes Gefäss. Hieraus erhellt, dass jene Weiber (und zwar mussten sie zu den vornehmeren gehören, da nur in deren Besitz solche kostbare Spiegel waren) dieselben an Moses gegeben hatten, als sie an der Thür des heil. Zeltes zu dienen sich entschlossen, indem sie dadurch anzeigten, dass sie, um ganz Gott anzugehören, die Welt (in welcher ihrer Eitelkeit jene Spiegel nothwendig gewesen) verlassen wollten. So entstand das Institut der heiligen oder der Tempelweiber, welches auch nachher noch fortbestand[1], wie aus 1 Sam. 2, 22 erhellt. Schon durch die Aehnlichkeit der Worte zeigt der Verfasser, dass er dieselben Weiber hier verstanden wissen wolle, welche mit diesen Worten Ex. 38, 8 erwähnt werden. Denn gerade deshalb war die Schandthat der Söhne Eli's um so ruchloser, weil sie denen, die sich Gott geweiht hatten, Gewalt anthaten. — Worin aber ihr „Dienst" bestand und was צָבָא bedeuten soll, erhellt aus Luc. 2, 37 (*νηστείαις καὶ δεήσεσιν λατρεύουσα*), wodurch alle übrigen Meinungen über צָבָא (*militia sacra*) zurückgewiesen werden.

Wenn wir aber schon oben sahen, Jephtha habe sein Gelübde dadurch erfüllt, dass er seine Tochter am Eingehen einer Ehe verhinderte, sie also zu ewiger Jungfrauschaft weihete, wenn ferner aus dem, was wir eben ausführten, erhellt, dass ein Institut heiliger (d. h. nach dem hebr. קָדוֹשׁ, die sich von der Welt zurückgezogen und Gott geweiht haben) Weiber in Israel vorhanden gewesen, was ist da wahrscheinlicher, als dass Jephtha seine Tochter in die Zahl derselben eingereiht habe? Da dieselbe auf diese Weise Gott ganz und ausschliesslich geweiht wurde, so werden wir nicht zweifeln können, dass Jephtha dadurch sein Gelübde vollkommen erfüllte.

---

[1] Analog ähnlichen Einrichtungen der Aegypter, von welchen wohl die erste Anregung für Israel ausgegangen war.

Aber, kann man uns einwenden, wenn hierin die Erfüllung des Gelübdes bestand, woher die grosse Trauer des Vaters beim Anblick der Tochter? — Doch dieser Einwand wird leicht durch die Bemerkung beseitigt, dass die Tochter, wenn sie auf diese Weise geweiht wurde, nicht minder, als wenn sie wirklich wäre getödtet worden, von dem Vater als gestorben betrachtet werden musste. Wie gross aber besonders unter Israel der Schmerz über Kinderlosigkeit war, sehen wir unter Anderem aus Abrahams Trauer, da er glaubte kinderlos zu bleiben (Gen. 15, 2. 3.). — Deut. 7, 14. (vgl. 28, 11 u. Gen. 49, 25) wird es als die höchste Verheissung und Belohnung für das auserwählte Volk hingestellt, dass Niemand unter Israel unfruchtbar seyn sollte. — Hos. 9, 14. 16 ist Unfruchtbarkeit die grösste Strafe, welche der Prophet für so viel Missethaten über Ephraim herabfleht. — Gen. 30, 1 beklagt sich Rahel über ihre Unfruchtbarkeit, „sie sei einer Todten gleich“ (*ora coram domino, ut det mihi filios, sin minus, mortua ego aestimor. Jon.*). Wenn wir diese Stelle berücksichtigen, können wir leicht des Vaters grossen Schmerz verstehen. Die Gott geweihten Kinder wurden als für die Eltern todt, oder ihnen entzogen betrachtet; daher verheisst Eli der Mutter Samuels an Stelle (תַּחַת 1 Sam. 2, 20) des Gott dargebrachten Knaben andre Kinder. Da aber Jephtha andere Kinder nicht hatte (11, 34 וְרַק הִיא יְחִידָה), wurde er durch die Erfüllung des Gelübdes kinderlos und aller Hoffnung beraubt, Kinder von seiner Tochter zu sehen, die seine Erben würden (Gen. 15, 3). Wenn auch den Nasiräern, wie die Beispiele von Simson und Samuel zeigen, nicht verboten war, eine Ehe einzugehen [1], so war doch mit dem Gelübde der Weiber die Ehe unverträglich. Zwar werden diese in der Thür des Heiligthums dienenden Weiber nie Jungfrauen genannt, weil auch Wittwen unter ihnen waren; ja vielleicht waren es vorzugsweise Wittwen (Luc. 2, 37; 1 Tim. 5, 5). — Aber nur Unverheirathete konnten am Heiligthum dienen (1 Cor. 7, 34: *μεμέρισται ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος· ἡ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου· .... ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσει τῷ ἀνδρί.*); diejenigen also, welche als Jungfrauen zu diesem Dienst sich weihten, mussten Jungfrau bleiben.

Alles dies führt uns nun zur Bestätigung derjenigen Meinung, nach welcher Jephthas Tochter zu ewiger Jungfrauschaft geweiht und unter die Zahl der am Heiligthum dienenden Weiber aufgenommen wurde. Das erhellt endlich noch

---

[1] Doch blieben nach Mtth. 19, 12. unter dem A. B. auch bisweilen Männer ehelos, um das Werk Gottes ungestörter zu treiben.

aus dem letzten Verse unsers Capitels, in welchem uns erzählt wird, dass die Töchter Israels, so lange Jephthas Tochter lebte, zu ihrem Andenken jährlich ein Fest feierten. Denn תָּנָה[1] heisst sprechen, erzählen, feiern (*celebrare*) nach Richt. 5, 11 („dort reden sie von den Wohlthaten Gottes", d. h. preisen sie). Wenn sie in Wirklichkeit geopfert worden wäre, so hätte auch nicht zu den rohesten Zeiten solche That durch ein Fest gefeiert werden können. Die Zeit der Richter aber war nicht so roh. Hierdurch wird zugleich zurückgewiesen, was Bertheau zu unserer Stelle bemerkt: „Das Urtheil jener Zeit war anders. Jenes Fest war nicht von einem Moses oder Samuel eingesetzt, sondern aus der Volkssitte hervorgegangen." Wenn er aber hinzufügt: „Auch wird nicht Jephthas That, sondern die kühne zum Sterben für den Sieg ihres Volkes bereite Tochter (11, 36) gepriesen", so ist doch zu bemerken, dass, als ihr Vater sie tödtete, ihr Tod nicht die Bedingung eines noch nicht errungenen Sieges gewesen — dann könnte die hochherzige Jungfrau mit Recht gepriesen werden —, sondern erst nach dem Siege gefordert wurde; ein Umstand, der auch ein noch roheres Volk mit Traurigkeit und Mitleiden erfüllt hätte, zumal es die Tochter jenes Mannes war, dem sie wegen des Sieges die grössten Ehren erwiesen. — Da es aber nicht wahrscheinlich war, dass das Andenken jener blutigen That festlich gefeiert wurde, so verwandelten schon die Targumim לתנות in לאלה (zu beklagen), denen dann die *Lxx, Vulg.* und auch Luther gefolgt sind. Dass dies aber nicht die Bedeutung des Wortes ist, sahen wir bereits.

Wenn also feststeht, dass auch zu der Richterzeit jenes Institut der Tempelweiber bestand, so ist das ein neuer und gewichtiger Grund dafür, dass Mosis Gesetze und Einrichtungen vorhanden gewesen. Durch unsere Untersuchung wird auch die Beweisführung derer beseitigt, welche aus unserer Erzählung das Vorhandenseyn derselben in Abrede stellen. Das also erwiesene Vorhandenseyn aber der mosaischen Gesetze und Einrichtungen in der Richterzeit ist ein neues Argument für die frühere, d. h. mosaische Abfassung des Pentateuch; und dieser Punkt ist es eben, der, wie bereits in der Einleitung angedeutet, dem Streite über die verschiedene Auffassung unserer Erzählung Bedeutung gibt.

---

[1] Hos. 8, 9: תִּנָּה *pacisci; nam pacta fiunt alloquendo* (*Gussetius*).

Die Unveränderlichkeit Gottes.

Von

Pastor **Althaus** in Celle.

Das Lehrstück von der Unveränderlichkeit Gottes hat eine grosse Tragweite. Tief greift es in die theologische Lehre überhaupt hinein, da es in derselben keine Stelle von Bedeutung gibt, welche sich nicht in sein Licht zu stellen hätte, und sie kann nur richtig gebaut oder eingegliedert seyn, wenn sie diese Beleuchtung aushält. Aber auch das fromme Leben, so fern es in unmittelbarer Beziehung zu Gott geführt wird, muss ohne Unterlass auf die Frage nach der Unveränderlichkeit Gottes getrieben werden und hat deshalb das höchste Interesse, den Glauben daran zum rechten Verständniss zu bringen.

„Du bleibest wie du bist", sagt die Schrift, „und deine Jahre nehmen kein Ende." Ps. 102, 28. „Du bist Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit" Ps. 90, 1. Gott will selbst sich so nennen lassen: „ich werde seyn, der ich seyn werde." 2. Mos. 3, 14. Das ist das unverrückte Bekenntniss des gesammten Gotteswortes: die Unveränderlichkeit eignet Gotte und muss ihm eignen als dem wahrhaft und einzig vollkommenen Wesen. Ohne dieselbe könnte er nicht wahrer Gott seyn. Dieses umfassender ausgedrückt, kann Gott weder seinem Wesen nach, welches das absolute Leben ist, Röm. 2, 23. 1 Tim. 1, 17. 6, 16; noch seinen Rathschlüssen nach 4 Mos. 23. 19. Sprüchw. 19, 21. Mal. 3, 6; noch seinem Wirken nach Jac. 1, 17. irgend eines Wechsels fähig oder einer Veränderung unterworfen seyn.

Der Begriff ist also einfach; wie aber steht es mit seiner Anwendung und Durchführung?

Wird zunächst bei dem Rationalismus nachgesehen, so hat er den Begriff zwar angewandt, aber als ein von dem Leben und ewigen Wirken Gottes abgelöstes, für sich seiendes, was ihm den fatalistischen Bodensatz gegeben hat, den er durch alle verschiedenen Schattirungen hindurch, grobe oder feine, nie hat los werden können. Der Rationalismus, überhaupt unfähig es zu einer lebendigen Gottesidee zu bringen, meint Gott um so mehr zu ehren, je ferner er ihn von Lebensbewegungen nach innen, wie von unmittelbaren Beziehungen zu der veränderlichen Creatur und gar von einem Mitleben mit ihr seyn lässt. Ihm ist die Unveränderlichkeit Gottes jenes ewige Ruhen der kalten Majestät droben, welche,

nachdem sie im Anfange alle Dinge geschaffen und der Welt zu ihrem Bestehen den Pfeiler ihrer Allmacht untergestellt hat, zum wechselvollsten Werden, Dauern und Vergehen der Dinge bestimmte von ihr gegebene, aber während des Weltlaufs von ihr abgelöste physische und moralische Gesetze wirken lässt, während sie selbst von dem Gange der Welt im Grossen wohl weiss, aber von dem Ergehen der Creatur im Einzelnen, als den für sie zu winzigen Dingen, unberührt bleibt. Der Rationalismus spricht deshalb wohl von einer Vorsehung Gottes, aber sie ist ihm genau besehen nichts als ein Erhalten und Wirkenlassen der um die Dinge gelegten Gesetze, deren gebieterischem Muss das Regiment überlassen ist. Die wahrhaftige Menschwerdung Gottes erscheint ihm danach als eine gänzliche Unmöglichkeit, welche mit Ernst bekennen wollen die Ehre Gottes antastet. Eben so kann er das fromme Gebetsleben, welches auf die Erhörlichkeit des Gebets traut, für nichts mehr als einen frommen Wahn halten, der im Grunde Unwürdiges von Gott halte, weil er Gott, der doch als unveränderliches Wesen nach ewigen Gesetzen die Welt regiere, zum Spielballe menschlicher Wünsche und Einfälle mache. Viel würdiger und vernunftgemässer sei es, das Gebet als eine schöne Uebung zum Tugendleben zu erkennen und zu treiben. So verlegt sich der Rationalismus durch seine Anwendung der Unveränderlichkeit Gottes den Weg zu Christo, und gebraucht sie als Waffe, um den Herzschlag des frommen Lebens todt zu machen.

Anders gestaltet sich die Anwendung bei der pantheistischen Denkweise. Indem der Pantheismus Gott und Natur so wenig von einander scheidet, dass er die Natur entweder zur göttlichen Substanz selbst macht oder doch zu einer Entfaltung des göttlichen Wesens, ihm nothwendig um sich zu verwirklichen und seiner selbst bewusst zu werden, zieht er die Gottheit in das Werden und sich Vollenden der Natur, hauptsächlich im Geiste des Menschen, herab und unterwirft sein Leben einem Naturprocess. Tritt er auf das Gebiet der christlichen Lehre und macht sie zur Hülle seiner Denkweise, so will er zwar die Unveränderlichkeit Gottes nicht verneinen, aber er setzt sie eben nur in dem ewig gleichen Urdrange des göttlichen Wesens, sich selbst durch eine unendliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungen zu verwirklichen und zum Selbstbewusstseyn durchzudringen. Damit geht der Pantheismus denn auf einer abschüssigen Bahn. Glaube, Liebe und Demuth sind bei ihm unmöglich. Der Mensch ist selbst ein Moment des göttlichen Denkens. Das Gebet wird ein leeres

Spiel, denn wer kann zu sich selbst beten? Die Religion wird blosse Menschen- und Creaturvergötterung.

Beide Denkweisen, die rationalistische und pantheistische, sind die zwei Hauptströmungen, in welchen sich, was dem Offenbarungsglauben zuwider ist, zusammenfindet. Sie haben jede ihre Nebenflüsse und der Strom selbst steht nicht immer auf gleicher Höhe. Doch jeder bleibt auf jeder Stufe die treibende Richtung, welche zu einer falschen Anwendung des Lehrstücks von der Unveränderlichkeit hindrängt und dann die grundstürzenden Resultate liefert.

Die offenbarungsmässige Betrachtung hat bei der Unveränderlichkeit Gottes die Totalität seines Wesens im Auge zu behalten, welches ein in sich einiges ist. Es ist aber ein in sich einiges Leben mit den zum Leben nothwendig gehörenden Attributen der Bewegung und des Willens. Demnach ist die Unveränderlichkeit Gottes kein starres Seyn, sondern eine Unveränderlichkeit des in Gott ausschliesslich seienden Lebens und Wirkens. Das Hauptmoment des Unveränderlichen dieses Lebens und Wirkens liegt darin, dass es alles Bestimmtseyn von aussen her sammt aller damit verbundenen Abhängigkeit für ewig ausschliesst. Nach dieser Seite hin fällt die Unveränderlichkeit mit der Ewigkeit wie mit der höchsten Freiheit Gottes im Wesen und Wirken zusammen, weshalb auch dem Bekenntnisse: Du bleibest wie du bist, das andere: und deine Jahre nehmen kein Ende, zugefügt ist. Eben so zeigen Stellen wie 4 Mos. 23, 19. Gott ist kein Menschenkind, dass ihn etwas gereue; Ps. 33, 9. Denn so er spricht, so geschieht es; so er gebeut, so steht es da; Ps. 135, 6. Alles was er will, das thut er im Himmel und auf Erden, im Meere und in allen Tiefen; Röm. 9, 16. So liegt es nun nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen; Röm. 11, 16. Wer hat ihm etwas zuvorgegeben, das ihm werde wieder vergolten? vgl. Ephes. 1, 3—5, dass die Unveränderlichkeit Gottes eben auf die höchste Freiheit seines Wesens im Leben und Wirken zu beziehen ist. Aus diesen allgemeinen Aussagen ergibt sich, dass es Gott nach seiner Unveränderlichkeit zukommt, sich selbst unverrückt als den vollkommenen Gott zu wollen ohne alle Verminderung seines Wesens, ewig in dem vollsten Bewusstseyn seines göttlichen Selbst zu leben Ps. 121, 4., und ewig sich selbst als den vollkommen Reinen zu lieben und durch diese höchste Selbstliebe in ewig gleicher Uebereinstimmung mit sich selbst zu leben, welches die ewig gleiche Seligkeit Gottes ist, die deshalb keines anderen Wesens als ausschliesslich des eigenen zu ihrer Wirklichkeit oder Erhöhung bedarf.

Da sich ferner das in sich einige Wesen Gottes von Ewigkeit her in der Dreiheit der Personen entfaltet hat und Gott als der Vater, Sohn und Heilige Geist lebte und wirkte, so ergibt die Unveränderlichkeit Gottes nicht nur den ewig gleichen Bestand dieses innerlichen Verhältnisses Gottes, sondern auch die ewige Wechsellosigkeit der rein inneren Beziehungen der göttlichen Personen zu einander.

Der Vater ist demnach ewig der Vater, wahrer Gott. Ewig gleich will er sich als den Vater und ist sich dessen bewusst, als der den Sohn aus seinem Wesen gezeuget hat, und dass der heilige Geist von ihm ausgehe. Der Sohn ist ewig der Sohn, wahrer Gott. Ewig gleich will er sich als den Sohn des Vaters und ist sich dessen bewusst, dass er aus dem Wesen des Vaters gezeuget und wahrer Gott ist und dass der heilige Geist von ihm ausgehe. Ewig ist der heilige Geist heiliger Geist, wahrer Gott. Ewig gleich will er sich selbst als den heiligen Geist und ist sich dessen ewig unverrückt bewusst, dass er von dem Vater und dem Sohne ausgehe. So wenig also der Vater je aufhören kann Vater, wahrer Gott zu seyn, oder je eine Minderung seines Wesens in der Herrlichkeit und Majestät erleiden oder sich nehmen kann, so wenig kann auch der Sohn je aufhören Sohn, wahrer Gott zu seyn, oder eine Minderung seines Wesens in Herrlichkeit und Majestät erleiden oder sich selbst nehmen. Für den Heiligen Geist gilt dasselbe. Hiernach mag der Satz von Hofmanns seine Beurtheilung finden: Der Logos hat aufgehört Gott zu seyn, um Mensch zu werden. In der That kann dem unveränderlichen Wesen Gottes nicht rücksichtsloser und directer als mit einem solchen Satze widersprochen werden. Ferner, so wenig der Vater je aufhören kann, seiner selbst als Vaters und wahren Gottes bewusst zu seyn, so wenig kann der Sohn je aufhören sein selbst als des Sohnes und wahren Gottes, seiner Herrlichkeit und Majestät bewusst zu seyn, sei es auch in einem möchlichst kurzen Zeitmomente. Mit diesem Einen Momente würde der Sohn auch aufhören der Sohn, wahrer Gott zu seyn, weil göttliche Persönlichkeit und ein Zustand der Bewusstlosigkeit sich selbst widersprechen. Abgesehen aber von allen übrigen Gegengründen wäre es eine ethische Unmöglichkeit, indem der Sohn ewig den Willen des Vaters will. Nun aber will der Vater ewig den Sohn als Sohn und wahren Gott, ewig will er sich von dem Sohne geliebt mit vollkommener Liebe. In dem Zustande der Bewusstlosigkeit aber des Sohnes würde der Wille des Vaters keine Erfüllung finden, was zu wollen für den Sohn eine absolute ethische Unmöglichkeit ist. Nichts desto weniger

spricht es D. Thomasius geradezu aus, der Sohn habe nicht nur im Mutterleibe als Fötus bewusstlos geruhet, sondern sei auch am Kreuze in die Bewusstlosigkeit des Todes gefallen.

Anlangend aber die rein innerlichen Beziehungen der göttlichen Personen zu einander, so besteht Gottes Unveränderlichkeit in einer steten Mittheilung und Hingabe Gottes an sich selbst, genauer der göttlichen Personen an einander, welches die vollkommene Liebe Gottes selbst ist und in dieser Liebe die höchste, sich selbst genugsame Seligkeit. Denn sie hat ihren Grund in dem höchsten Wohlgefallen der göttlichen Personen an einander. Die Unveränderlichkeit Gottes lässt uns dieses gegenseitige Wohlgefallen mit der daraus folgenden Selbstmittheilung als ein ewig gleiches erkennen, worin weder ein noch so momentanes Aufhören oder Ruhen, noch eine Minderung eintreten kann, da der Vater ewig unverrückt in dem Sohne seines Wesens Kraft, Majestät und Seligkeit schaut, an dem Sohne sein vollkommenes Wohlgefallen hat und in dem heiligen Geiste ewig gleich seine Lebensfülle dem Sohne liebend mittheilt, da der Sohn gleicherweise ewig ungemindert in dem Vater schauet das Urbild seines göttlichen Wesens, an dem Vater hat ewig unverrückt sein ganzes Wohlgefallen und sich in stets gleicher Liebe in dem heiligen Geiste an den Vater hingibt, da der heilige Geist mit ewig gleicher Liebe von dem Vater und dem Sohne geliebet wird und wiederum beide mit vollkommener Liebe liebt und mit einander einigt.

Es ergeben sich hieraus wichtige Weisungen. Weil Gott als der vollkommene in unwandelbarer Selbstgenugsamkeit seiner selbst lebt und durch die stete Mittheilung an sich selbst in höchster Seligkeit, so kann er weder zur Verwirklichung oder doch Erhöhung und Vollendung seiner Seligkeit der Erschaffung einer Welt ausser sich bedürfen. Denn ein solches Bedürfen würde die absolute Nothwendigkeit der Weltschöpfung schon mit aussagen, woraus die schriftwidrige Lehre von der Ewigkeit der Welt erbauet ist. Noch kann es, um solchem Bedürfen der Selbstseligkeit zu genügen, zu der nothwendigen Wesensbestimmung Gottes gehören, Mensch zu werden. Welchen gleichfalls schriftwidrigen Satz die neuere Theologie zwar aufgestellt hat, aber das Richtige hat dagegen der altkirchliche Satz schon ausgesagt: ohne die eingetretene Sünde würde Gott nie Mensch geworden seyn.

Wird sodann auf das ewige Wohlgefallen gesehen, womit der Vater den Sohn ansieht und der Sohn ruhet ewig im Genusse der Liebe des Vaters, so kann dieses Wohlgefallen auch in dem kleinsten Zeitmomente nicht aufhören oder ge-

mindert werden. Zeigt deshalb die Schrift an, dass die Person des Gottmenschen eine Zeitlang von Gott verlassen seyn muss, eben zu der Zeit, da er ruft: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? so kann dieses wahrhaftige Verlassenseyn zunächst nur die menschliche Natur betroffen haben, die allein des Verlassenwerdens von Gott fähig ist. Die göttliche Natur an sich kann dieses Verlassenseyn in Ewigkeit nicht treffen, sondern in ununterbrochener Seligkeit ist sie in dem Schoosse des Vaters. Aber vermöge ihrer innigen Vereinigung mit der menschlichen Natur hat die göttliche Natur des Sohnes in der Person des Gottmenschen allerdings an diesem Verlassenseyn mittheilgenommen, dass was von der einen Natur gesagt wird, von der andern muss mitgesagt werden. Es müssten sonst in der Person Christi die beiden Naturen unvereinigt neben einander gewesen seyn, und Christus hätte nur nach seiner menschlichen Natur gelitten, wäre verlassen gewesen und hätte den Zorn Gottes getragen, wodurch nimmer keine Versöhnung noch Erlösung hätte werden können.

Nun aber ist es dem Glauben wesentlich zu wissen, dass mit der in der Zeit erfolgten Verherrlichung des Gottmenschen der Mensch Jesus in die innere Wesensgemeinschaft des dreieinigen Gottes selbst mit aufgenommen ist. Das scheint ein Widerspruch zu seyn gegen die Unveränderlichkeit Gottes sowohl nach seinem Wesen wie nach den rein innerlichen Beziehungen der göttlichen Personen zu einander. Von solcher Aufnahme des Menschen Jesus in die innere Lebensgemeinschaft des Dreieinigen, die in der Zeit eingetreten seyn soll, wird, so lautet die einwerfende Rede, das innerste Wesen Gottes auf das durchgreifendste betroffen, und doch besteht die Unveränderlichkeit Gottes eben in der ewigen Gleichheit des göttlichen W e s e n s und aller seiner Vollkommenheiten, welche bei ihm durchaus alle sowohl physische als ethische Aenderung leugnet. Eine durchgreifendere Aenderung aber des göttlichen Wesens an sich und in seinen inneren Beziehungen zu sich kann nicht gedacht werden, als wenn in die innere Wesensgemeinschaft des Unendlichen, des Ewigen und des Schöpfers der Mensch, der an sich Endliche, der in der Zeit geschaffene, der aus Leib und Seele bestehende, und dazu in der Zeit aufgenommen wäre. Soll also die Unveränderlichkeit Gottes an sich und in seinen rein innerlichen Beziehungen bestehen, wie das für die wahre Gottesidee nothwendig ist, so kann auch die Aufnahme des Menschen Jesus in die trinitarische Wesensgemeinschaft Gottes nicht erfolgt seyn.

Wie verhält es sich damit? Hat die Gegenrede Recht, dass entweder die Unveränderlichkeit Gottes oder die wirkliche Aufnahme des Menschen Jesus in die Wesensgemeinschaft, also eine fundamentale Lehre der Schrift, aufgegeben werden muss?

Zunächst soll nicht geleugnet werden, dass durch die Aufnahme des Menschen Jesus in die innere Lebensgemeinschaft Gottes das Wesen Gottes selbst getroffen werde. Ebensowenig soll geleugnet werden, dass dieses Betroffenwerden von der durchgreifendsten Art ist, weil es der Mensch ist, der an sich Endliche, mit Leib und Seele Begabte, der in das Wesen Gottes selbst eingeht, zu dessen Wesen es gehört, nicht endlich, sondern unendlich zu seyn, nicht Leib und Seele zu haben u.s.w. Dennoch wäre die Unveränderlichkeit Gottes durch die Aufnahme des Menschen Jesus in das trinitarische Wesensverhältniss Gottes nur dann verletzt, wäre sie ihm von aussen her aufgedrungen. Nun aber ist sie eine That seines freiesten Willens. Von Ewigkeit hat der Vater dem Sohne und der Sohn sich selbst die Bestimmung gesetzt, in die Einigung mit der Menschheit in Jesu einzugehen. Von Ewigkeit her steht der Sohn in der Gestalt des Menschensohnes vor dem Auge des Vaters und der Sohn sieht sich selbst in diese Einigung eingegangen. Vergl. Off. 13, 8, wo das lebendige Buch des Lammes erwähnt wird, „das erwürget ist vom Anfange der Welt." Und das Gebet Jesu Joh. 17, 5: „und nun verkläre mich, du Vater, bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war", welche Verklärung zunächst nur auf die menschliche Natur des Gottmenschen gehen kann, die sie in dem Schauen des Vaters schon hatte, ehe die Welt war. Von Ewigkeit her hat deshalb die Aufnahme des mit dem Sohne vereinigten Menschen Jesus in dem inneren Anschauen Gottes schon stattgefunden, sie ist mit dem Rathschlusse der Erlösung selbst gesetzt. So gehörte sie denn zu der Selbstbeschränkung, welche sich Gott durch die Menschwerdung selbst und überhaupt gesetzt hat, ist wie diese in Beziehung auf das Wie? ein unaussprechliches Geheimniss und so wenig wie diese eine Verletzung der Unveränderlichkeit Gottes, wenn diese nur nicht, wie fälschlich geschieht, als ein starres Seyn genommen wird.

Und weil in dem Wesen und Leben Gottes durch seine Menschwerdung so wenig als durch die Aufnahme des mit dem Sohne ewig verbundenen Menschen Jesus in die innere Lebensgemeinschaft des dreieinigen Gottes eine Veränderung vorgegangen ist, so ist auch die gegenseitige Liebesbeziehung der göttlichen Personen unter einander dadurch unverändert

geblieben. Wie der Gottmensch in den Tagen seines Wandelns auf Erden sagen kann: wer mich siehet, der siehet den Vater, weil aus ihm für das vom heiligen Geiste erleuchtete Auge die Klarheit und Herrlichkeit des Vaters hervorleuchtete, so sieht auch der Vater fortwährend und in ungetrübter Weise in Christo sein vollkommenes Ebenbild, seine Klarheit und Herrlichkeit leuchtet seinem Vaterauge aus der Menschheitshülle schon vor deren Verklärung, vielmehr nach derselben entgegen, und deshalb ruhet all sein Wohlgefallen auf dem Gott und Menschen zugleich wie zuvor — ich rede menschlich — vor der Annahme der menschlichen Natur. Ingleichen ist auch die völlige Liebe des Sohnes zu dem Vater bei dem mit ihm verbundenen Menschen Jesus, da die menschliche Natur Christi wie an allen Eigenschaften der göttlichen, so auch an der vollkommenen Liebe des Sohnes zu dem Vater Theil nimmt. Wegen derselben innigen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Einen Person des Gottmenschen will und liebt auch der heilige Geist den Menschen Jesus mit demselben Willen und mit gleicher Liebe wie den Sohn, von dessen Menschwerdung abgesehen, und verbindet die verherrlichte Person des Gottmenschen ewig gleicher Weise wie den Sohn mit dem Vater.

Gott hat sich aber mit seinem Leben und Wirken nicht in sich abgeschlossen, sondern er hat sich auch auf ein Leben und Wirken mit der von ihm erschaffenen Creatur begeben, mitlebend und mitwirkend ist er von Anbeginn derselben an zu ihr eingegangen. Ein Verhältniss, welches in der Menschwerdung Gottes in Christo, wie in dem Wohnung-Nehmen des heiligen Geistes bei den Kindern Gottes zur Vollendung und rechten Wahrnehmung kommt. Auch bei diesem Eingehen Gottes in die zeitliche und endliche Creatur bleibt Gott der Unendliche und Unveränderliche, welches jetzt näher zu erörtern seyn wird. Zu dem Ende hat sich die Betrachtung auf die dreifachen Werke Gottes zu richten, auf die Schöpfung mit Einschluss der Erhaltung und Regierung, auf die Erlösung und Heiligung.

a. Kann die Annahme einer ewigen Welt weder mit der Schrift bestehen, noch Gott die Ehre geben, die seiner alleinigen Herrlichkeit gebührt, sondern die Welt ist eine in der Zeit entstandene, oder genauer mit der Welt ist auch die Zeit geworden, so tritt der dreifache Umstand ein: einmal ein Thun Gottes, das zuvor nicht da war; sodann Gotte gegenüber und von ihm unterschieden das Schauen einer körperlichen und geistleiblichen Realität, die zuvor nicht da war;

endlich ein Eingehen Gottes in die von ihm erschaffene Welt, dem das vorhinige Fürsichseyn Gottes entgegensteht. Das aber nicht allein. Sondern, wird auf die Erhaltung und Regierung insbesondere gesehen, so sind es ihrer Natur nach endliche und veränderliche Dinge, welche erhalten werden. Erhalten aber können dieselben nur werden, wenn Gott, welcher nicht blos das Grosse und Allgemeine erhält und regiert, sondern auch das Besonderste und Kleinste, ihnen Kraft, Mittel und Ziel ihrer Aenderung gibt, und in ihren Wechsel — also mitlebend — eingeht und diesen bestimmt. Sind denn auch unter diesen wechselnden und sich verändernden Dingen solche, bei denen der Wechsel mit unbedingter Nothwendigkeit geschieht, ohne Freiheit der Selbstbestimmung, so finden sich doch auch unter ihnen solche, welche mit Vernunft und Freiheit zur Selbstbestimmung erschaffen sind und die Gott auch als solche erhält. Denn, um der in das Auge fallenden Willkürlichkeit in den Lebensbewegungen der Thiere zu geschweigen, trägt jeder Mensch in seinem Selbstbewusstseyn das Zeugniss, sich so oder so verhalten zu können und in seinem physischen und psychischen Leben keine Maschine zu seyn. Namentlich macht ihn sein Gewissen über sein Verhalten verantwortlich, indem es ihn entweder anklagt oder freispricht. Schuld aber und Unschuld, Verklagen und Lossprechen kann nur da stattfinden, wo keine zwingende Nothwendigkeit, sondern freie Selbstbestimmung das Verhalten geleitet hat. Da nun aber Gott Leben und Bewegung der gesammten Creatur, also auch der mit Freiheit erschaffenen erhält und regiert, so scheint nur eins von beiden möglich: Entweder die freie Selbstbestimmung des Menschen ist wirklich eine solche, und dann muss sich der mit ihr lebende und wirkende Gott selbst in ein veränderliches Leben gegeben haben und die Unveränderlichkeit Gottes ist dahin zu geben. Oder aber der unveränderliche Gott bestimmt alle Lebensbewegung aller Creatur mit unveränderlichem Rathschlusse, welches der Creatur die Nothwendigkeit ihres Verhaltens auflegt, und die freie Selbstbestimmung des Menschen ist dann nur ein blosser Schein. Die Schrift scheint eine Lösung dieses Entweder und Oder nicht zu geben. Denn es findet sich in ihr selbst ein Dualismus der Lehrweise. Sie sagt beides: der Held in Israel lüget nicht und gereuet ihn nicht, denn er ist nicht ein Mensch, dass ihn etwas gereuen sollte 1 Sam. 15, 29. 4 Mose 23, 19. Hos. 11, 9, und: es reuete Gott 1 Sam. 15, 11, und zeigt an, wie Gott sein eigenes Decret auf das Gebet Hiskiä abändert. Jes. 38, 1. 5.

Weil jedoch die Unveränderlichkeit Gottes sammt seinem

alles beherrschenden, alles lenkenden Regiment eben so unumstössliche Wahrheit ist, als die freie Selbstbestimmung der vernünftigen Creatur, weil jene nicht aufgegeben werden kann ohne die wahre Gottesidee, diese nicht ohne das Wesen des Menschen zu vernichten, so ist die Frage, wie beides zu vereinigen sei, ohne dass weder dem Einen noch dem Anderen etwas vergeben werde?

Auf die Frage: hat das Werk der Schöpfung Gott verändert oder ihn veränderlich gemacht? gibt Gerhard die Antwort: Durchaus nicht; denn was Gott in der Zeit that, das hat er von Ewigkeit her durch seinen unveränderlichen Willen beschlossen. Der Wille Gottes ist aber der wesentlichste Inhalt seines Wesens, und deshalb muss mit Rückschluss von dem Werke der Schöpfung auf ihren Urheber gesagt werden: so gewiss die Schöpfung das Werk des dreieinigen Gottes ist, welches in der Zeit wirklich geworden, so gewiss muss sich darin ein ewiger Rathschluss Gottes vollzogen haben, eine Welt ausser sich zu bilden und in die von ihm selbst bereitete Wesenswelt einzugehen, von dem Augenblicke an, den er sich selbst ohne die geringste Nöthigung, allein von seinem Liebesrathe bestimmt, gesetzet hatte. Von Ewigkeit her stand also das Schöpfungswerk, wie es ist, vor dem Schauen Gottes, von Ewigkeit her ist er mit seiner Lebenskraft darein eingegangen, ohne dass es deshalb von Ewigkeit her äusserliche, d. i. räumliche oder zeitliche Existenz hatte. Gott kann sich also, da der Welt durch das Schöpfungswort zeitliche und räumliche Existenz ward, weder in seinem Willen noch in seinem Erkennen noch in irgend welcher Art seines Wesensverhaltens geändert haben. Vielmehr diente diese in der Schöpfung hervortretende Unverrücktheit seines Willens zur Verherrlichung Gottes und setzte zugleich die Herrlichkeit der Schöpfung selbst in das rechte Licht.

Schwieriger stellt sich das zu lösende Problem bei der Erhaltung und Regierung der Dinge, insbesondere der zur freien Selbstbestimmung erschaffenen Wesen heraus. Denn wegen der in Gott seienden Energie des Wirkens ist da nicht ein ruhendes, blos zulassendes Verhalten Gottes, sondern ein wirkliches und leitendes Wirken oder vielmehr Mitwirken. Auch geht dieses Wirken Gottes nicht neben dem der Creatur her, dass hier das Wirken Gottes, dort das der Creatur wäre, sondern so völlig ist das Eingehen Gottes in diese, dass Gottes Act und creatürlicher Act in Eins zusammengeht, ohne dass etwa durch das übermächtige Uebermögen Gottes die den Wesen anerschaffene und bei ihnen erhaltene Eigenthümlichkeit aufgehoben würde, sondern Gott geht in das Leben der

Creatur je nach ihrer Eigenthümlichkeit eigenthümlich mitwirkend ein. Mit dem Freien handelt er als mit Freiem, mit dem Nothwendigen als mit Nothwendigem, mit dem Schwachen als mit Schwachem, mit dem Starken als mit Starkem; gleichmässig mit dem mit Nothwendigkeit Wirkenden, z. B. mit dem Feuer, dass es brenne und leuchte, mit dem Wasser, dass es feuchte; vielfältig mit dem frei Handelnden, auch bei den bösen Handlungen mitwirkend insofern, als er die Kraft, woraus Gutes hätte werden können, darbietet, während er die Anwendung dieser Kraft der menschlichen Freiheit anheimgibt, so jedoch, dass er auch hier das sich selbst Verderben der Creatur in seiner Hand hat und es zugleich zu einem Verderben durch sein göttliches Gericht macht. Denn die Herrlichkeit Gottes kann nur dann eine wahrhaftige seyn, wenn er das von der Creatur mit freier Selbstbestimmung Erwählte nicht nur ununterbrochen mitwirkend in Händen hat, sondern es auch energisch und kategorisch nach dem in seiner Natur liegenden und treibenden Ziele führt, das Böse zum Ziele des Fluchgerichts, das Gute zum Ziele des ewigen Lebens.

Bei dem Allen ist aber wohl zu erwägen: einmal, dieses liebende, sich selbst beschränkende Mitwirken mit der Creatur, dieses Eingehen in ihre Selbstbestimmung ist nur für die menschliche Anschauung ein in der Zeit sich Entwickelndes und Darstellendes, beruht aber bei Gott in einem ausser aller Zeit liegenden ewigen Acte des freien Willens Gottes, der im Laufe der Zeit zur Manifestation kommt, wobei demnach eine Aenderung im Wesen und Willen Gottes, sowie ein Entstehen und Wandel in und mit der Zeit für ihn nicht stattfindet. Sodann siehet Gott vermöge seines untrüglichen Vorherwissens, welches bei ihm ein intuitives ist, sich nicht zerlegend in die Zeitabschnitte der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern ihn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Anfang, Mitte und Ende auf ein Mal mit Einem Blicke schauen lässt, siehet, sage ich, und weiss Gott von Ewigkeit her, nicht nur wohin sich die Creatur mit ihrer Selbstthätigkeit nach der in ihr treibenden Art lenken, sondern auch welches der Auslauf dieser Selbstbestimmung seyn werde. Dieses Vorherwissen ist bei Gott eben so gewiss, als es mit dem Grossen und Allgemeinen das Kleinste und Besonderste umfasst und durch keine Wendung in der creatürlichen Selbstbestimmung getäuscht werden kann, weil es zur Majestät Gottes gehört, untäuschbar zu seyn. Nicht nach den Wechselfällen also in der Zeit geschieht das Mitwirken und sein Eingehen in die freie Lebensregung der Creatur, sondern nach der von ihm seit Ewigkeit geschaueten und zu-

gleich energisch geordneten Weise der zugleich sich selbst bestimmenden Creatur. Denn weil Gott mit der freien Creatur als mit der freien umgeht und wirkt, so legt auch das ewige Vorherwissen mit dem energisch zum Ziele Leiten derselben keine Nothwendigkeit des sich so oder so Verhaltens auf. Denn es geschehen freilich die Handlungen der freien Creatur gerade so, wie sie Gott von Ewigkeit her weiss und voraussieht, aber sie geschehen nicht so, weil sie Gott vorhersieht, dass Gottes Vorherwissen ihnen eine mit Nothwendigkeit wirkende Richtung gäbe, sondern wie sich die Creatur nach der in ihr treibenden Art selbst bestimmen werde, wie sie die ihr von Gott gesetzte Lage gebrauchen werde, so weiss es Gott von Ewigkeit her, so geht er Kraft reichend in ihr Verhalten ein, dass also umgekehrt das Vorherwissen Gottes sich nach der creatürlichen Selbstbestimmung richtet. Würde sich die Creatur nach der in ihr treibenden Art anders bestimmen, so würde es Gott auch anders wissen.

Hiernach wird auch der in der Schrift auftretende Dualismus des Ausdrucks zu ermessen seyn, wonach es von Gott heisst: da gereuete es ihn, und wiederum: Gott ist kein Menschenkind, dass ihn etwas reuen sollte. Bei dem einen Ausdrucke ist der Standpunkt der Betrachtung ein anderer als bei dem anderen. Die Betrachtung allein auf Gott gerichtet und auf sein nach ewigem Rathschlusse gehendes Wirken, welches in dem Vorherwissen von Ewigkeit her ruht, heisst es und muss es heissen: Gott ist nicht ein Mensch, dass er lüge, noch ein Menschenkind, dass ihn etwas gereue. Sollte er etwas sagen und nicht thun? sollte er etwas reden und nicht halten? 4 Mos. 23, 19. Die Betrachtung dagegen vorzugsweise auf das menschliche Verhalten gegen Gott gerichtet und dessen Wechsel wahrnehmend heisst es: da gereuete es Gott. Beide Betrachtungen mit den aus ihnen folgenden Ausdrucksweisen haben ihre Berechtigung und ihre Wahrheit. Die Reue d. i. das Leidtragen über die von den Menschen eingeschlagene widergöttliche Richtung ist in Gott wirklich vorhanden. Kraft seines untrüglichen Vorherwissens sieht er das Einschlagen dieser Richtung von Ewigkeit vorher, und nicht erst in der Zeit entsteht in ihm dieses Leidtragen, als wäre er beirrt durch zeitweiliges Hinkehren zu gottgemässer Richtung, denn mit dem Anfange sieht er durch alle Wechselfälle das Ende. Insofern, als von den eintretenden Ereignissen abhängig, kann es von Gott nicht heissen: es reuete ihn etwas. Weil aber für die menschliche Betrachtung das Leidtragen Gottes in die Erscheinung tritt und auch der Gang einer gotteswidrigen Richtung, der sich bis dahin dem menschlichen

Auge verhüllt hatte, offengelegt wird, so heisst es dann: da gereuete es Gott. So lesen wir 1 Mos. 6, 6: „Da reuete es ihn, dass er die Menschen gemacht hatte auf Erden, und es bekümmerte ihn in seinem Herzen." Hier scheint es, als sei das Missfallen Gottes und sein Rathschluss, alles Fleisch zu verderben, erst mit der Zeit in Gott entstanden, als habe der Anblick der Bosheit der Menschen Gott zuletzt zu dem ihm vorher fremden Entschluss des Gerichts gebracht. Gott aber hat vermöge seines untrüglichen Vorherwissens von Ewigkeit her vorhergesehen, alles Fleisch auf Erden werde seinen Weg verderben. Von Ewigkeit her hat es ihn auch bekümmert, dass alles Fleisch durch Hingabe an die Sünde bis zu der zuletzt erscheinenden Höhe der Bosheit gehen werde. Sein Vorherwissen hat dem Fleische keine Nothwendigkeit aufgelegt, bei diesem Ziele anlangen zu müssen, sondern wie die Menschen sich selbst bestimmen würden, wie sie nach der in ihnen treibenden Art bis zu der Höhe kommen würden und müssten, so hat es Gott vorhergesehen. Von Ewigkeit her hat er deshalb zugleich mit der Schöpfung der Menschen diese ihre Vertilgung beschlossen und mit der Zeit, wann sie werde eintreten müssen, auch die Individuen gekannt, welche die Vertilgung durchs Wasser treffen werde, welche davon sollten ausgenommen seyn. Dieser Vertilgungsrath musste unwiderruflich seyn, denn hätte die Selbstbestimmung der Menschen eine andere Richtung genommen, so würde das auch von Gott vorhergesehen seyn. Wenn darum auch in Gott ein wahrhaftiges Reuen war, so kann doch mit Rücksicht auf das Unwiderrufliche seines Rathschlusses gesagt werden auch für diesen Einzelfall: Gott ist kein Mensch, dass ihn etwas gereuen sollte. Tritt aber dieser Rath Gottes und sein Grund in der Zeit hervor, so heftet die menschliche Betrachtung das in Gott von Ewigkeit her Seiende und Wirkende an einen zeitlichen Anfang bei Gott und spricht: da reuete es ihn u. s. w. In gleicher Weise sind 1 Sam. 15, 11. 2 Sam. 24, 16. Ps. 106, 45. Amos 7, 3. 6. Jonä 3, 10. 9 zu fassen.

Besonderer Art scheint das Verhalten Gottes gegen Hiskia, als derselbe todtkrank war. Der Herr redet zu ihm durch den Mund des Propheten: Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht lebendig bleiben. Als aber Hiskia unter vielem Weinen zu dem Herrn betete um Frist zum Leben, da lässt ihm der Herr sagen: ich habe dein Gebet gehöret und deine Thränen gesehen; siehe, ich will deinen Tagen noch fünfzehn Jahre zulegen. Jes. 38, 5. Das Besondere dieses Falls ist, dass hier zwei bestimmte Gottessprüche geredet werden, denen beiden also auch eine bestimmte Willensent-

scheidung zum Grunde liegen muss, und doch ist der zweite Spruch der Art, dass er den ersten auf dazwischen getretenes Gebet Hiskia's aufhebt. Heisst das denn nicht einen Widerspruch in Gott selbst setzen und seinen Willen von der veränderlichen Art der Creatur abhängig sehen? Allein wie bei der Gnadenwahl, so tritt in diesem besonderen Falle der bedingte Gotteswille hervor. Es ist der Wille Gottes, dass die von ihm gesandte Krankheit die letzte Lebenskraft des Königs verzehren solle. Dieser Wille ist aufrichtig und ernst. Auf dass aber erkannt werde, seine Hand könne tödten und lebendig machen, hat er gleich zeitlos denselben Willen unter die Bedingung gesetzt: werde der König um Abwendung des Todes im Glauben beten, so solle ihm neue Lebenskraft auf fünfzehn Jahre zugelegt werden. Dabei weiss Gott nach der von ihm gesehenen Seelenstellung des Königs, derselbe werde die Bitte thun. Mit Einem Blicke siehet er die Krankheit, das Gebet, die Lebensverlängerung, es ist Ein Act des Erkennens und Beschliessens, der sich nur für die menschliche Erkenntniss in verschiedene auf einander folgende Zeitabschnitte zerlegt, in Gott aber ein zeit- und wechselloses, ohne deshalb das Verhalten des Königs unter Zwang oder Nothwenwendigkeit zu legen. Sondern Gott sieht, der König werde das zur Bedingung gesetzte Gebet thun, und deshalb sieht er auch den Erfolg desselben. Demnach geschieht auch die Ankündigung der abgelaufenen Lebenskraft nicht zum blossen Scheine, sondern so kategorisch wie sie lautet: Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht lebendig bleiben, ist auch der Wille Gottes in Beziehung auf die Natur der verhängten Krankheit, wie der noch vorhandenen Lebenskraft. Er ist eben so kategorisch, als der zugleich gesetzte Beschluss zur Uebung der Barmherzigkeit an dem Könige, während die Ankündignng der Bedingung für den Mann, welcher den Gott kennen musste, der Gebet erhört, unterbleibt und seiner Selbstbestimmung zu solchem Gebet Raum gelassen wird.

In gleicher Weise verhält es sich mit der Unveränderlichkeit Gottes bei den Gebetserhörungen überhaupt. Es ist da ein bedingter Wille Gottes. Gott beschliesst, wie es mit diesem oder jenem Menschen nach der in ihm wirkenden Art gehen solle, ein Beschluss, wobei dessen freie aber untrüglich vorhergesehene Selbstthätigkeit mitbestimmend ist. Dieser Beschluss Gottes ist energisch und kann der vorhergehende Wille Gottes genannt werden. Zugleich aber und mit diesem Beschlusse in Einem Gottesacte zusammenfallend hat Gott die Bedingung gesetzt, werde dieser selbe Mensch im Glauben um Abwendung dieses oder jenes Uebels, um Zu-

wendung dieses oder jenes Gutes ihn den Herrn anrufen, darum weil er sich als einen Gott kund gethan, der Gebet erhöre, so wolle er das Erbetene über die Natur des Individuums hinaus darreichen, anderen Falls solle es bei dem in der Natur dieses Menschen Gegebenen sein Bewenden haben. Weil aber Gott in Kraft seines Vorherwissens weiss, ob dieser bestimmte Mensch nach der in ihm treibenden Kraft mit freier Selbstbestimmung der gesetzten Bedingung gemäss sich halten werde oder nicht, so beschliesst er auch zugleich eben so energisch und zeitlos das Verbleiben bei dem vorhergehenden Willen oder die Gabe des Erbetenen, und so geschieht es auch in dem bestimmten Falle zum Preise seiner Gerechtigkeit wie seiner Erbarmung. Gott wird deshalb nicht durch das Verhalten des Menschen wie überrascht, er wartet nicht in der Aufeinanderfolge der Zeit, wie sich ein Mensch halten werde, sondern von Ewigkeit her steht vor seinem Auge der Erfolg der Gebetserhörung als das eigentliche Ziel, wohin es in dem bestimmten Falle mit dem bestimmten Menschen komme, als ein unabänderlicher Beschluss seines Willens, in dem zeitlosen Schauen Gottes schon vollendet, ohne dass dem Menschen durch das Vorherwissen Gottes eine Nothwendigkeit seines Verhaltens entstände. Denn Gott sieht, wie sich die Dinge ereignen werden, und nach dem Erfolge richtet sich sein Vorherwissen. Deshalb sind die Gebetserhörungen auch kein blosser Schein, sondern beides vor Gottes und Menschenaugen wirkliche Gebetserhörungen, welche jedesmal eintreten kraft ewigen Beschlusses im Rathe Gottes und nur auf Seite des Menschen die Gestalt des Zufälligen tragen — ihre Erkenntniss aber ein steter Impuls zum Anhalten an Gebet.

b. Was sodann die Erlösung betrifft, so ist da das Eingehen des Sohnes Gottes in die Menschheit und die durch dieses Eingehen in der Fülle der Zeit gewordene Person Jesu Christi mit innigster Vereinigung der beiden Naturen, der göttlichen und menschlichen. Oben ist gezeigt, dass dieses Eingehen des Sohnes Gottes in die Menschheit in den inneren Beziehungen der göttlichen Personen zu einander keine Veränderung gewirkt habe. Damit sind die Grundlagen für das Nachfolgende schon gegeben, welches diese Person des Sohnes Gottes mit Beziehung auf die aufgenommene Menschheit ins Auge zu fassen und zu erweisen hat, dass die Unveränderlichkeit ihres Wesens dadurch nicht alterirt sei. Die Unveränderlichkeit Gottes, als das relativ Einfache und zur Gottesidee nothwendig Gehörende, wird das leitende Element der Untersuchung seyn müssen, dem die Thatsache

der Erlösung durch den Gottmenschen zur Seite steht. Wenn die lutherische Kirche, in der erfahrenen Gewissheit dieser Thatsache wurzelnd, zunächst damit umgeht, das nach der Schrift Erforderliche, um eine Erlösung zu wirken, darzulegen, und darauf dann weiter baut, so ist dieses der hauptsächlichste Grund, dass sie zu einer möglichst richtigen Vereinigung der beiden Sätze gekommen ist: als göttliche Person ist der Sohn Gottes keiner Veränderung fähig, gleichwohl hat derselbe die Menschheit angenommen, ist mit dem Menschen Jesus geboren, hat mit ihm in persönlicher Einigung alle Stadien des Lebens, Leidens, Sterbens u. s. w. wahrhaft durchgemacht, und lebet und wirket in dieser Vereinigung ewig. Wäre dem nicht so, so könnte keine Erlösung noch Versöhnung, weil kein vollgültiges Opfer für die Sünde der Welt da seyn. Nur durch Gott selbst kann Gott versöhnt werden, und nur so dass Gott sich in einem wahrhaften Menschen opfert kann die Versöhnung den Menschen zu Gute kommen. Die menschliche Natur an sich ist zum Darbringen eines vor Gott geltenden Opfers gänzlich untüchtig. Nun aber heisst es: Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber, und zu den Aeltesten Milets spricht Paulus: euch hat der heilige Geist gesetzt zu Bischöfen zu weiden die Gemeinde Gottes, welche er durch sein eigen Blut erworben hat. „Um dieser persönlichen Vereinigung willen, sagt deshalb die Concordienformel *sol. decl. VIII. p.* 766 *R.*, welche ohne solche wahrhaftige Gemeinschaft nicht gedacht werden noch seyn kann, hat nicht die blosse menschliche Natur für der ganzen Welt Sünde gelitten, deren Eigenschaft ist leiden und sterben, sondern es hat der Sohn Gottes selbst wahrhaftig, doch nach der angenommenen menschlichen Natur gelitten und ist (vermöge unsers einfältigen christlichen Glaubens) wahrhaftig gestorben, wiewohl die göttliche Natur weder leiden noch sterben kann.“ Und weiter: „Um dieser persönlichen Vereinigung und Gemeinschaft willen der Naturen hat Maria, die hochgelobte Jungfrau, nicht einen nur lauteren Menschen, sondern einen solchen Menschen, der wahrhaftig der Sohn Gottes des Allerhöchsten ist, geboren, wie der Engel zeugete; welcher seine göttliche Majestät auch im Mutterleibe erzeiget, dass er von einer Jungfrau unverletzt ihrer Jungfrauenschaft geboren. Darum sie wahrhaftig Gottes Mutter und gleichwohl eine Jungfrau geblieben ist.“

Wenn durch solche Einigung, da Gott und Mensch Eine Person geworden ist, mit Gott eine Veränderung vorgegangen zu seyn scheint, so ist das doch keineswegs der Fall. Es kann das nicht geschehen seyn, weil bei Gott keine Ver-

änderung ist. „Was nun die göttliche Natur in Christo anlanget, weil bei Gott keine Veränderung ist Jacob. 1, ist seiner göttlichen Natur durch die Menschwerdung an ihrem Wesen und Eigenschaften nichts ab- oder zugegangen, ist in oder für sich dadurch weder gemindert noch gemehrt“ *ibidem.*

Der ewige Sohn an sich, nach seiner Natur betrachtet, besitzt unverrückt und ewig gleich die göttliche Majestät und Herrlichkeit seines Wesens wie das Bewusstseyn davon. Er hat das Alles auch in dem Augenblicke der Einigung mit der menschlichen Natur in dem Mutterleibe Mariens. Da er geboren wird, da er wandelt als Mensch, da er stirbt und begraben wird, ist er ohne Unterbrechung in dem Schoosse des Vaters, führt das Weltregiment, ist der ewig gleiche Gegenstand des Wohlgefallens des Vaters. Es ist auch gar nicht möglich zu sagen, dass sich der ewige Sohn Gottes an sich erniedrigt habe oder erhöhet sei. Denn er ist weder einer Erhöhung noch einer Erniedrigung fähig. Sondern die Erniedrigung wie Erhöhung, wovon Paulus bei den Philippern redet, 2, 5—9, geht allein auf die menschliche Natur, welche von dem Sohne Gottes angenommen ist. Bei ihr ist aber die Erniedrigung wie Erhöhung eine wirkliche, nicht eine blos scheinbare oder ein blosser Ausdruck. Denn kraft ihrer innigen Vereinigung mit der göttlichen Natur und gemäss ihrer daraus folgenden Gemeinschaft mit den Eigenschaften derselben war die menschliche Natur von dem ersten Augenblicke an mit der göttlichen nicht nur im vollen Besitze aller Gott zukommenden Majestät und Herrschaft, sondern hatte daher auch ein Anrecht dieselbe Herrschaft auszuüben und in derselben zu erscheinen. Aber sie hat bis zum vollbrachten Erlösungswerke und mit Rücksicht darauf freiwillig auf den Gebrauch und die Ausübung der göttlichen Majestät und Herrlichkeit verzichtet und dafür Armuth, Niedrigkeit und alle natürlichen (doch unsündlichen) Schwächen, Beschränktheiten und Mängel der menschlichen Natur, wozu auch Leiden und Sterben gehört, angenommen. Aber nach vollbrachtem Erlösungswerke hat die menschliche Natur den vollen Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit angetreten. Weil jedoch die göttliche Natur mit der menschlichen eine völlige Einigung zur Einheit der Person eingegangen ist, so dass der Sohn Gottes immer im Fleische und nie ausserhalb desselben zu denken ist, so hat auch die göttliche Natur in der Person Jesu Christi an dieser Verzichtleistung der menschlichen Natur auf den Gebrauch und die Ausübung göttlicher Herrschaft, welche nur zu Zeiten durch Wunderthun unterbrochen wurde, wirklich und gänzlich Theil genommen, desgleichen ist sie in dieser

Vereinigung mit erhöhet, wozu sie an sich betrachtet nicht fähig ist, und was von ihr auch nicht ohne Verletzung der Unveränderlichkeit Gottes gesagt werden kann. Hätte aber die göttliche Natur in der Person Christi nicht an dieser Entäusserung theilgenommen, so würde auch kein Erlösungswerk da seyn.

Abweichend von dieser in der lutherischen Kirche ausgebildeten Lehre, wodurch so gut die Unveränderlichkeit Gottes als die Wirklichkeit des Erlösungswerks und zwar „nach unserem einfältigen Glauben" gewahrt wird, hat die neuere Theologie lutherischen Bekenntnisses Theorien ausgebildet, welche zwar von sich behaupten, die Entäusserung tiefer zu fassen oder vielmehr die kirchliche Lehre bis zu dem in ihr bereits liegenden Ziele zu führen, aber in Wahrheit „Versuche" der bedenklichsten Art sind, weil sie mit der Schriftlehre von der Unveränderlichkeit Gottes im directesten Widerspruche stehen. Gemeint ist die Erlanger Schule, insbesondere des D. Thomasius Werk von Christi Person und Werk. Erklärtermassen ist dieses Werk nur geschrieben, um eine Lieblingsansicht seines gelehrten Verfassers des Näheren darzulegen, deren Kernpunkt darin steht, dass sie die Entäusserung nicht wie die kirchliche Lehre in die menschliche Natur verlegt, sondern in den Logos und an sich. Denn nach dieser Theorie existirt das absolute Leben des Sohnes seit dem Acte der Vereinigung mit der Menschheit nur in der engen Beschränkung eines menschlichen Lebens, die absolute Heiligkeit und Wahrheit, diese göttliche Wesensbestimmtheit, entwickelt sich seitdem in der Form des menschlichen Denkens. Die absolute Liebe hat menschliche Gestalt angenommen, sie lebt als menschliches Gefühl im Herzen dieses Menschen, die absolute Freiheit in der Form menschlicher Selbstbestimmung. Seit der Vereinigung mit der Menschheit existirt der Sohn Gottes nirgends mehr ausserhalb dieses Menschen, hat sich keinen Machtbesitz, kein besonderes Bewusstseyn, kein Fürsichseyn vorbehalten. Er ist in der Totalität seines Wesens Mensch geworden, seine Existenzform ist die eines geistleiblichen, zeiträumlich bedingten Menschen. Und nicht blos des Gebrauchs, sondern auch des Besitzes der in der Welt wirkenden göttlichen Eigenschaften hat sich der Sohn so völlig begeben, dass er nicht nur als Fötus bewusstlos im Mutterleibe ruht, sondern auch auf Golgatha in die Bewusstlosigkeit des Todes sinkt. Gleichwohl soll der Logos auch bei solcher Selbstentleerung nicht aufgehört haben, Gott zu seyn. Der Potenz nach sei seine Gottheit geblieben, welche seiner Zeit zum Actus wiederhergestellt sei.

Erst diese bis in die Tiefe der Gottheit selbst gehende Entäusserung, meint D. Thomasius, entspreche ganz der unausdenkbaren Menschheitsliebe des göttlichen Sohnes; sie sei zugleich der höchste Act der Freiheit in der freiwilligen Selbstbeschränkung, wie auch nur so die Aussprüche des Gottmenschen über sein Nichtwissen u. s. w. einen rechten und vollen Sinn haben könnten.

Allein hat der Sohn sein absolutes Leben so ganz in die Begrenzung eines menschlichen Lebens begeben, dass er ausserhalb desselben nirgends mehr existirt, seine absolute Freiheit lebt nur in der menschlichen Bestimmung, seine göttliche Wesensbestimmtheit entwickelt sich nur in der Form des menschlichen Denkens, so dass er, der Sohn, in dem Schoosse der Mutter bewusstlos liegt und zuletzt wieder in die Bewusstlosigkeit des Todes versinkt, so ist auf den Sohn der schriftgemässe Lehrsatz von der unverrückten und ewigen Unveränderlichkeit Gottes nicht ferner anzuwenden. In dem Sohne concentrirt sich vielmehr die pantheistische Veränderlichkeit Gottes mit dem dort beliebten Ringen nach Selbstbewusstseyn, nach Verwirklichung seiner selbst. Ja, der Sohn hat dann, wie von Hofmann viel consequenter sagt, aufgehört während des Standes des Erdenlebens wahrer Gott zu seyn. Es kann dann nicht mehr gesagt werden, dass Christus wahrer Gott und wahrer Mensch für uns gestorben sei, und wo bleibt dann die vollgültige und ewige Kraft des Opfers Christi? Denn dass gesagt wird, die Gottheit des Sohnes sei bei seiner Selbstentleerung der Potenz nach geblieben, mit der Auffahrt sei sie zum Actus wiederhergestellt, so ist diese zwischen Potenz und Actus gemachte Unterscheidung der Art, dass die eine bestehen, aber das Andere für eine Zeit aufgegeben werden kann, für das vollkommene Wesen der Gottheit, in welchem Potenz und Actus immerdar eins und zugleich sind, unzulässig, nur auf die unvollkommene Creatur anwendbar.

Die Lehre des D. Thomasius ist deshalb mit der Schrift unvereinbar und wird in dem Bekenntnisse der Kirche ausdrücklich verworfen. *Form. Concord. Epitome VIII*, 20.

c. Es ist nun noch übrig, die Unveränderlichkeit Gottes darzulegen in Beziehung auf das Werk der Heiligung, welche hier im allgemeinsten Sinne als die Aneignung des in Christo erworbenen Heils genommen wird. Zum rechten Verständniss scheint es jedoch unerlässlich, mit einem Seitengange in die Lehre von der Gnadenwahl zu beginnen.

Die Schrift bezeugt es als den allgemeinen Willen Gottes, dass alle Menschen zur Erkenntniss der Wahrheit kommen und alle in Christo selig werden. Es ist aber gleichfalls nach

der Schrift eine Bedingung bei Gott gesetzt, dass eben nur die Menschen sollen selig werden, welche Christum im Glauben annehmen, dass die Anderen aber unter dem Zorne bleiben sollen, welche Christum im Glauben nicht annehmen. Dieser Wille Gottes ist eben so unveränderlich als energisch. Deshalb gibt Gott mit der Predigt des Evangeliums das Mittel, um zum Heile zu gelangen, und weil diese ein Gefäss des heiligen Geistes ist, so treibet er auch durch sie ohne Unterschied der Personen, den einen wie den anderen Hörer, sein Anerbieten des Heils anzunehmen. Da nun aber diese Predigt die Menschen gleicherweise todt in den Sünden, mit gebundener Freiheit findet, ja der Gnadenwirkung des heiligen Geistes widerstrebend, wie kommt es denn bei dem energischen Willen Gottes Allen in Christo zu helfen, dass Etliche das dargebotene Heil zwar annehmen, Etliche aber in ihren Sünden bleiben? Muss nicht, so gewiss die wirkliche Erweckung einzig das Werk Gottes ist, so gewiss auch die Verhärtung der Anderen sein Werk seyn? Und da die, welche erweckt werden, keinerlei Verdienst vor Gott haben, so wenig als die Anderen, welche gegen die angebotene Gnade verschlossen bleiben, muss denn nicht ein absoluter Rathschluss in Gott seyn, Etliche ohne alle weitere Rücksicht zu erwecken, Etliche aber verhärtet zu lassen?

Bekanntlich wird die Antwort auf diese Frage anders in der reformirten Kirche gegeben, als in der lutherischen.

Dass nur Etliche das dargebotene Heil annehmen, heisst es dort, während die Anderen in ihrer Sünde bleiben, hat seinen Grund in einem unbedingten Rathschlusse Gottes, wonach er kraft seiner absoluten Machtvollkommenheit Etliche zur Seligkeit, Etliche zur Verdammniss prädestinirt hat. Dass Gott bei seinem Decrete auf das Verhalten der Menschen sollte Rücksicht genommen haben, widerspricht eben so gut der völligen Unabhängigkeit Gottes, als der allen Menschen gleichen Verdienstlosigkeit vor Gott. Billig müssten sie alle verdammt werden und Gott thut also den zur Verdammniss Bestimmten kein Unrecht. Es steht aber seiner freien Gnade wohl zu, Etliche von der verdienten Verdammniss auszunehmen und das ohne alle und jede Rücksicht, denn dazu eben thut er es, dass er an den Gefässen der Gnade sein freies Erbarmen, an den Gefässen des Zornes seine heilige Gerechtigkeit kund thut. Nun lautet zwar der offenbarte Wille Gottes, er will dass allen Menschen geholfen werde, aber neben diesem offenbarten Willen hat Gott noch einen verborgenen. Danach will er, dass nur Etliche selig werden, eben die, welche durch den unbedingten Rathschluss Gottes dazu vorher-

bestimmt sind und für welche allein Christus gestorben ist. Denn für die Gefässe des Zorns ist er nicht gestorben. Der offenbarte Wille Gottes kann deshalb auch nicht ernstlich gemeint seyn. — Das ist nun freilich eine Antwort, und man kann sagen, mit der Unveränderlichkeit Gottes braucht sie sich nicht auseinander zu setzen, aber es ist eine Antwort fürchterlicher Art, welche, genau besehen, Christum, sein Verdienst und den Glauben daran unnöthig, den Menschen aber zu einer blos leidenden Maschine macht. Gleichwohl ist sie nicht etwa, wie meist geachtet wird, nur eine Einzelmeinung Calvins, die an reformirte Lehre angehängt wäre und unbeschadet dieser davon wieder abgelöst werden könnte, sondern die in der reformirten Kirche aufgestellte Lehre von dem Heilswege und von der Heilsordnung treibt mit Nothwendigkeit auf die Antwort hin, welche Calvin folgerichtig gegeben hat. Vgl. Gass vergleichende Dogmatik der luther. und reform. Kirche.

Auch die in der lutherischen Kirche gegebene Antwort ist keine wie zufällige, etwa „eine glückliche Inconsequenz Luthers", sondern sie hängt mit der hier ausgebildeten schriftgemässen Lehre von dem Heilswege und von der Heilsordnung auf das genaueste zusammen.

Ausserhalb der Gnadenwirkung des heiligen Geistes sieht sie nach der Schrift den Menschen todt in den Sünden, zu allem wahrhaft Guten erstorben, im Verstande verfinstert, völlig unfähig aus sich selbst die Gemeinschaft mit Gott wieder anzuknüpfen, ja nach Anknüpfung nur zu begehren. Gleichwohl ist dem Menschen in diesem Stande totalen Verderbens das Vermögen der Vernunft und Freiheit — diese wesentlichen Bestandtheile des Menschen — unverrückt geblieben, wenn auch diese geknechtet unter der Sünde und jene verfinstert zu allen göttlichen Dingen. So gewiss deshalb Gott die einzig wirkende Ursache der Bekehrung ist, von dem Alles, Anfang, Fortgang und Vollendung ausgeht, Phil. 2, 13, so kommt doch die Bekehrung nicht ohne den menschlichen Willen und seine Selbstbestimmung zu Stande. Die Einwirkungen Gottes auf ihn sind nicht unwiderstehlich, vielmehr will Gott ihn, den auch im Stande der Verderbniss mit Freiheit begabten, als einen freien behandeln, ja in dem ganzen Rathschlusse seines Heilsverfahrens mit dem Menschen hat er von Ewigkeit her dessen Freiheit mit in Anschlag gebracht. Gott senkt also von oben her durch die Predigt des Evangeliums oder durch das Sacrament ein neues Licht in den verfinsterten Verstand, eine neue Kraft in den gebundenen Willen, ohne deshalb das Eine wie das Andere zu unwiderstehlichen Mäch-

ten zu machen. Das freilich ist die Folge der von oben her kommenden für den Menschen völlig neuen Gnadenwirkung: es entsteht in dem Menschen ein Streit des Geistes mit dem Fleische, in welchem der Mensch dnrch Einwirkung der Gnade in den Stand gesetzt wird, sich selbst zu bestimmen, entweder für ein hartnäckiges Widerstreben, woher die Schuld des Unglaubens, oder dem Triebe des Geistes zu folgen, welche Entscheidung die Verheissung des ewigen Lebens hat.

Kraft seines ewigen und untrüglichen Vorherwissens weiss aber Gott von jedem Einzelnen, wohin der in ihm entstandene Kampf ausschlagen werde, von Ewigkeit her stehen die Erwählten als Erwählte, die Verworfenen als Verworfene vor seinem Gottesauge. Denn was Gott vorhersieht, das Annehmen des Heils oder seine Verwerfung, das ist in ihm zugleich und eben so zeitlos ein Act des Beschliessens (Prädestinirens), dass er Jene, von welchen er das Annehmen vorhersieht, prädestinirt zur Seligkeit und sie vor ihm stehen seit Ewigkeit her als Erwählte, diese aber, von welchen er das Zurückweisen vorhersieht, prädestinirt zur Verdammniss und sie gleicherweise vor ihm stehen als Verworfene. Dieser Beschluss aber oder diese Vorherbestimmung ist, weil Gott ein unveränderlicher ist, eben so kategorisch als unveränderlich. So unveränderlich ist er in Gott, dass die Erwählten Erwählte bleiben, auch wenn sie, was möglich ist, für eine Zeit aus der ihnen innwohnenden Gnade gänzlich herausfallen (Jacob), denn Gott hat von Ewigkeit vorausgesehen, dass sie um das Ende zu dem Glauben zurückkehren werden. Ebenso unveränderlich ist sein Rathschluss der Verwerfung, so unveränderlich, dass die Verworfenen Verworfene vor ihm bleiben, auch wenn sie, was möglich ist, für eine Zeit im Stande wahrhaft Wiedergeborener sind; denn Gott weiss von ihnen seit Ewigkeit, dass sie um das Ende dennoch vom Glauben werden abfällig werden. (Esau, vergl. Ebr. 12, 17.)

Es ist also in Gott ein ewiger und unveränderlicher Rathschluss der Erwählung und Verwerfung, und derselbe ist so unwiderruflich, dass aus einem Erwählten nie ein Verworfener werden kann und umgekehrt. Matth. 25, 34. Jac. 2, 5. Matth. 24, 24. 1 Petr. 1, 2. 4. Joh. 10, 28. Röm. 8, 29. 30. vgl. Joh. 6, 37. 65. Denn Gottes Vorhersehen von dem Verhalten gegen die angebotene Gnade würde ein trügliches gewesen seyn, wenn sein Beschluss eine Abänderung erleiden müsste. Dem untrüglichen Vorherwissen und Beschliessen entspricht es vielmehr, dass die Erwählten mit einer Gewissheit ihrer Erwählung beschenkt werden. Luc. 10, 20. Röm. 8, 38. 2 Tim. 4, 8. Phil. 2, 12. Aber dieser Rathschluss ruht nicht in einem

unbedingten Decrete Gottes, dass die Erwählten Erwählte und die Verworfenen Verworfene werden müssten, weil es Gott so unbedingt beschlossen hat, sondern es ruht in dem vorausgesehenen Erfolge seiner Gnadenerbietung, welcher in der Zeit nicht anders als mit freier Selbstbestimmung des Menschen zu Stande kommt.

Wenden wir uns hiernach der vorgesetzten Aufgabe selbst zu, so geht durch die eingetretene Bekehrung mit dem Sünder eine wesentliche Veränderung vor. Aus dem in Sünden Erstorbenen wird ein in Gott Lebender, aus dem Kinde des Zorns ein Kind der Gnade. Er wird das nicht allein, sondern denselben, welchen Gott zuvor in Zorn angesehen hat, siehet er jetzt mit Wohlgefallen an, weil er die vollkommene Gerechtigkeit des geliebten Sohnes trägt. Allein die Veränderung, die damit in Gott sowohl dem Schauen als dem Verhalten nach gegen den bekehrten Sünder vorzugehen scheint, ist eben nur ein Schein. Denn nach seinem untrüglichen Vorhersehen und dem dasselbe begleitenden Rathschlusse der Erwählung hat Gott den Bekehrten zugleich als ein Kind des Zorns um seiner Sünde willen und zugleich als ein Kind der Gnade in Christo geschauet und behandelt. Nicht anders als er auch die ganze Welt in ihrer Sünde und um derselben willen verworfen und zugleich ewig in Christo und um seinetwillen geliebt und in der Erlösung geschauet hat. Durch die in der Zeit zwar eintretende, aber von Gott seit Ewigkeit her vorgesehene Bekehrung des einzelnen Menschen geht also in Gott weder dem Schauen noch dem Verhalten nach keine Veränderung vor. Gott wendet ihm dann nur zum wirklichen Besitze zu, womit geschmückt er schon von Ewigkeit her vor ihm gestanden hat.

Der Einwand, dass dann das Verhaftetseyn des Erwählten unter dem Zorne Gottes und unter dem Todesgerichte der Sünde, so lange er im natürlichen Stande sei, Seitens Gottes und in ihm, kein wirkliches oder doch kein ernstes seyn könne, trifft nicht zu. Gott schauet und behandelt den Erwählten nach seinem natürlichen Stande eben so wahrhaftig und ernst im Zorne und lässt ihn unter seinen Zornsgerichten verhaftet seyn, weil er ein heiliger Gott ist, als sich dieser Zorn Gottes in den Schrecken des Gewissens dem Erwählten kund thut. Gleich wahrhaftig und ernstlich siehet er den Erwählten und behandelt ihn schon als ein Kind der Gnaden zugleich, als er ihm das ganze Verdienst Christi schon zugewendet siehet, noch ehe die Zeit der Erfüllung für den Bekehrten eingetreten ist. Ephes. 1, 3—6. und 2, 1—5. Es sind das auch nicht, weil Gott ein einiger ist, verschiedene Acte in Gott, viel

weniger in Gott selbst sich widersprechende Acte, sondern was nach unserem Fassungsvermögen auf einander folgt und sich zu widersprechen scheint, ist in Gott durch die von Ewigkeit her gesetzte Erlösung in Christo ein einheitlicher, harmonischer Act, wovon wir freilich das Wie? nicht zu erkennen vermögen. Es ist und bleibt für uns, so lange dieses Erdenleben dauert, ein unausforschliches Geheimniss, das wir durch einen Spiegel in einem dunklen Worte sehen. Das Unausforschliche in diesem Wie? ist im Grunde auch kein anderes als in dem ganzen Erlösungswerke selbst, und Gottes Wille ist es nicht, dass wir in seinen Geheimnissen weiter forschen, als er uns in seinem Worte hat wollen schauen lassen.

Die Stellung D. Mich. Baumgartens zur evangelisch-lutherischen Kirche,

erörtert von

Dr. A. G. Rudelbach.

Zweiter Artikel.

IV. Die Potenzen innerhalb der Offenbarung: das Individuum und die Individualität; das Haus und die Familie; Volk und Volksthum; das Reich Gottes.

1. Nachdem wir im Vorhergehenden die letzten Gründe der Gewissheit über ewige Dinge in der Offenbarung des Höchsten, die zugleich alle Susceptivität setzt und bedingt, gefunden, dann aber das Offenbarungs-Schema (Israel und die Heiden), so wie das principale und allgemeinste Offenbarungs-Vehikel betrachtet haben, führt uns die Ordnung der Darstellung auf das Gebiet der Wirksamkeit der Offenbarung oder die Potenzen, in welche sie ihre Fülle ergiesst, dieselbe den Menschen entgegenträgt, und selbst den historischen Umkreis bildet, innerhalb welches die Succession der geistigen Entwickelung des Menschengeschlechts von Anfang bis zu Ende beschlossen ist. Dass die Offenbarung nicht anders ihre Kräfte in der Welt manifestiren konnte, liegt in der Natur der Sache so wie in den Gnadenmitteln Gottes: jenes Band, das die Einzelnen mit Gott verbindet, muss zugleich Alle mit Gott verbinden; nur unter dieser Voraussetzung können die Zeit und die Ewigkeit zusammentreten, welches eben das Wesen und Werk der Offenbarung

ist. Der Allmächtige, der aus freier Liebe die Welt erschuf und die Erlösung der sündigen Welt herbeiführte, muss eben dadurch sich, seine Erbarmung und seine Weisheit, verherrlichen, dass so wie der ausgesprochene Zweck der Erlösung der ist, dass die Welt selig werde durch den Heiland (Joh. 3, 17. 1 Tim. 2, 4), also auch in den Einzelnen sich eine Welt von Gnaden- und Heilskräften aufthun könne. So wie die Himmel die Ehre Gottes erzählen und die ausgebreitete Veste seiner Hände Werk verkündigt, so verkündigt das Firmament der Gnaden Gottes, im Ganzen wie im Einzelnen, die Herrlichkeit der Erlösung. Wir stehen damit zugleich vor dem Begriff der Unpartheilichkeit Gottes im höchsten Sinne (*ἀπροςωποληψία*), der, nach dem Worte eines Apostels, die Personen nicht ansiehet, sondern in allerlei Volk wer ihn fürchtet und rechtthut, der ist ihm angenehm (Ap. Gesch. 10, 34. 35)[1]; wir stehen mit einem andern Apostel sinnend still vor dem Abgrund der Barmherzigkeit und rufen mit ihm: „O welch eine Tiefe des Reichthums beides der Weisheit und Erkenntniss Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und wie unerforschlich seine Wege!“ (Röm. 11, 33.) Es stellt sich aber ebenso klar heraus, dass dieses grosse Entwickelungsgesetz aller Offenbarung von der Kirche Gottes festgehalten werden muss, wenn ihre Arbeit nicht vergeblich seyn soll. Auf die hieraus sich ergebenden Potenzen, auf die Einzelnen, auf das Haus, auf das Volk ist ihr Dienst gerichtet, damit das Reich Gottes komme; und sowie in jeder ursprünglich organisirenden oder in Wahrheit reorganisirenden Zeit die Zusammenordnung dieser Potenzen eine Hauptaufgabe seyn muss, so muss eine jede Krankheit, Störung, Hemmung des

---

[1] D. h.: Es stehet nicht nur, was die Nationalität betrifft, keine Schranke von Gottes wegen entgegen, dass der Gottesfürchtige nicht zum Heil gelange, sondern Gott selbst öffnet Mittel und Wege, dass (wie bei Cornelius) das Heil ihm angeboten werde. Auch D. Baumgarten hat sich in einer wenig frühern Periode (seine Bildung ist leider in Sprüngen gegangen) gedrungen gesehen, diesen Sinn anzuerkennen, welchen er in den Worten ausspricht: „Der nationale Gegensatz zwischen Israel und den Heiden gehört nicht zur Wesenheit der Völkerverhältnisse, sondern nur zur äusserlichen und zufälligen Erscheinung; da es also von Gott feststeht, dass er sich durch die äusserliche und zufällige Erscheinung überall nicht bestimmen lässt, so ist gewiss, dass er auch auf diesen Unterschied nicht achtet.“ („Die Apostelgeschichte I, 1, S. 247.“) Mit einem Satze trifft Bengel, nach gewohnter gnomisch-dilucider Weise, den Nagel auf den Kopf. „*Non indifferentismus religionum*“, sagt er, „*sed indifferentia nationum hic asseritur*“. (*Gnomon ad Acta App. X, 35.*)

kirchlichen Lebens sich zugleich kundgeben als ein Verkennen und eine Misdeutung des eigenthümlichen Werthes, der ursprünglichen Bedeutung dieser Potenzen, sowie der innern Strömung derselben, des gegenseitigen Gebens und Nehmens, ohne welches sie nimmer in ihrer rechten Integrität erhalten werden können. Sehen wir aber von früheren, hierauf sich beziehenden Erscheinungen ab (und in der That vollendet sich ja die Geschichte der kirchlichen Entwickelung von der Seite des Lebens, wo man nicht mit stillen Fragen sich begnügte, durch eine gewaltig gährende Arbeit, um das rechte Maass dieser Potenzen herbeizuführen)[2], wer möchte dann in Abrede stellen, dass hier die eigentlich „brennenden Fragen" unserer Zeit beschlossen liegen[3], die Fragen von der Bedeutung des christlichen Individuums und des christlichen Hauses, der Berechtigung des christlichen Staats und der Kirche, so wie nicht minder des Amtes in derselben? Wer hätte nicht aus unmittelbarer Erfahrung erkannt, dass jetzt diese Fragen an die Spitze aller übrigen getreten sind (wie es ja in einer so gewaltig bewegten, gebährenden Zeit nicht anders seyn kann), so dass die Welt dadurch in tausend Zerklüftungen zerspalten ist, und von einer jeden sieht man in den klaffenden Abgrund hinab?

Wir wenden uns von diesen allgemeinen grundlegenden Gedanken zur Prüfung der Baumgarten'schen Doctrin von dieser Seite. Zuvor jedoch sei uns vergönnt, über das Thatsächliche so wie über die daraus entspringende Lehre der heil. Schrift über diesen Gegenstand einige massgebende

---

[2] Offenbar ist ja — um nur einige Fingerzeige zu geben — die ganze grossartige Erscheinung des Mönchsthums zugleich ein Versuch, der christlichen Individualität freien Raum zu verschaffen, und wenn die Reformation auf einem andern Wege unleugbar auch davon ausging (ihren Anfang nahm sie auch aus einem Mönchsorden), so gibt die einfachste Beobachtung, dass sie, wenigstens von evangelisch-lutherischer Seite, sich, was Kirche und Staat betrifft, auf's entschiedenste von der Zersplitterung und Isolation fern hielt, die als das warnende Zeichen des Anabaptismus dasteht, ja eine jede solche Richtung auf Leben und Tod bekämpfte. Es ist von einer andern Seite nicht minder klar, dass eine jede wahre nachhaltige Erweckung innerhalb der Kirche auf die in der christlichen Individualität verborgnen Triebe und Kräfte sich stützen musste, und dass die Rechtfertigung derselben von der Zusammenordnung dieser Triebe und Kräfte mit den grossen Institutionen der Kirche, so wie weiterhin des Staats, abhing. Nennen wir den Pietismus als Beispiel, so wird jeder sofort verstehen, was hier angedeutet ist.

[3] Auch das Lehrgebiet, obgleich das eigentliche στερέωμα, wird ja davon afficirt, sowie das Gebiet des kirchlichen Cultus überhaupt auf die mannichfachste Weise damit verschlungen ist.

Winke darzureichen, damit die Kritik auf einer sicheren Basis dastehe und fortschreite.

2. Werfen wir nur zuerst unsern Blick auf das Alte Test., so stehet da ganz gewiss mit demantner Schrift geschrieben, dass ein unmittelbares Verhältniss zwischen der Seele und Gott, welches nimmer gelöst werden kann, da sei und bestehe: es ist der Lebenshauch, die Selbstprobe und Selbstrechtfertigung der Offenbarung, keine Furcht kann diese Gemeinschaft des Einzelnen mit seinem Schöpfer und Erlöser hindern; alle Folgsamkeit, aller Gehorsam des Glaubens ist dadurch bedingt. Abraham, obwohl Erde und Asche, unterwand sich mit dem Herrn zu reden (1 Mos. 18, 22); Samuel, noch ein Knabe, hörte in der stillen Nacht des Herrn Ruf und sprach: „Rede, Herr, denn dein Knecht höret“ (1 Sam. 3, 10). Hier ist der Gang aller Gnaden; hier gebiert sich die Verheissung; was empfangen ist als Gabe der Offenbarung, muss von dem Gottesfürchtigen als solche anerkannt, zugeeignet werden. Es ist des religiösen, von und zu Gott gebundenen, Einzellebens Vorrecht und Trost und Herrlichkeit, sagen zu können: „Du hältst mich bei meiner rechten Hand; du leitest mich nach deinem Rath und nimmst mich endlich mit Ehren an“ (Ps. 73, 23. 24). Hier sind die rechten Verjüngungsströme enthalten, in welche der Glaube sich taucht; und nicht blos das, sondern so werth ist dieses Einzelleben vor Gott geachtet, dass der Herr selbst durch den Mund seines Knechts David dieses Grundverhältniss auf seinen ewigen Rath zurückführt. „Deine Augen,“ spricht der königliche Sänger, „sahen mich, da ich noch unbereitet war, und waren alle meine Tage auf dein Buch geschrieben, die noch werden sollten, und derselben keiner da war“; das ist „die grosse Summe der göttlichen Gedanken“ (mit den Einzelnen), „wenn wir sie zählen sollten, so würde ihrer mehr seyn, denn des Sandes“ (Ps. 139, 16—18). Daher können auch dieses Verhältniss das Leiden und der Tod nicht brechen; gerade da verklärt sich die Hoffnung auf die allerindividuellste Weise: es ist Hiob's Trost, den nur eine unkritische Kritik hat schmälern wollen: „Meine Augen werden Ihn“ (den Erlöser und Erretter aus der tiefsten Noth) „schauen, und kein Fremder“ (Hiob 19, 27). Dem einzig göttlichen „Ich bin, der ich bin“ (2 Mos. 3, 12), dem unmittelbaren Ausdruck der göttlichen Selbstständigkeit, entspricht, durch den Geist Gottes geweckt, auf das Wort Gottes gestützt, das zuversichtsvolle, alle Seligkeit in sich schliessende „Du“; alle Opfer des Lobes, des Dankes, der Busse, des Bekenntnisses, sind von diesem lebendigen, unmittelbaren Wechselverhält-

nisse durchdrungen, von diesem Geiste gesalbt; es ist eben das das Opfer, das Gott wohlgefällt; es ist aber zugleich die allgemeinste Forderung der göttlichen Liebe darin enthalten: „Mein Sohn, gib mir dein Herz". — Aber mit ebenso scharfem Griffel ist im A. Test. ausgeprägt nicht nur die tiefe Bedürftigkeit des Einzelnen, gegründet in dem souverainen Rechte desjenigen, der die Menschen lässet dahinfahren wie ein Strom, und sind wie ein Schlaf, gleichwie ein Gras, das doch bald welk wird (Ps. 90, 5), gegründet aber auch in seinem Gnadenwillen von den Schöpfungsverhältnissen (von 1 Mos. 2, 18) an, sondern zugleich die Unmöglichkeit, dass der Einzelne sich als von Gott gesetzt und gesucht finden und erhalten kann, ohne in der Gemeinschaft, indem die erste Gemeinschaft und die stete Wurzel aller übrigen die mit Gott ist und bleibet — Gott selbst ist *primitus* und *primitive*, so wie *in sempiternum* der Gemeinschaftstiftende. Das Einzelleben entfaltet sich im Hause; es heisst hier sofort bei den Frommen: „Ich und mein Haus, wir wollen dem Herrn dienen" (Josua 24, 15). Ueber die Kreise des Hauses hinaus erheben sich nicht nur die Stämme, sondern die Völker — das Gemeinschaftbildende wird, sich erweiternd wie mannichfaltiger, so stärker -- und über alle, sie alle zugleich umschliessend, das Reich Gottes. Der Herr hat selbst diesen Weinberg gepflanzet, umzäunt; sein Weinberg ist das Haus Israel, und die Männer Juda seine zarte Faser (Jes. 5, 1. 2. 7). Der einzelne Fromme, gleich einem verscheuchten Vogel, suchet nach einer Ruhestätte; er findet sie aber nirgends, als an den Altären des Herrn Zebaoth, wo ein Tag in den Vorhöfen des lebendigen Gottes besser ist denn tausende, wo der Herr, der Sonne und Schild ist, Gnade und Ehre gibt, und kein Gutes mangeln lassen wird den Frommen (Ps. 84, 4. 11. 12). Es sind lauter Weinende, die durch das Jammerthal gehen und graben daselbst Brunnen (Ps. 84, 7). In den grossen Versammlungen will der Einzelne Gott loben (Ps. 26, 12. 68, 27), denn er hat das unvertilgbare Bewusstseyn, dass das innerst Anschliessende dadurch von seiner Kraft und Innigkeit Nichts einbüsst, sondern im Gegentheil gewinnt; vor Gottes Augen selbst ist es ein liebliches Schauspiel, wenn Brüder einträchtiglich beisammen wohnen; daselbst verheisst der Herr Segen und Leben immer und ewiglich (Ps. 133). Das Ganze, jeden Einzelnen, ein jedes Haus befassend, erweitert sich zu der Stadt Gottes, da die heiligen Wohnungen des Höchsten sind, da der Herr mitten drinnen ist; darum wird sie wohl bleiben (Ps. 46, 5). Und auch, wo das Volk Gottes zerstreut, ver-

sprengt ist, da siehet die Weissagung es als ein Ganzes; alle hängen sie ihre Harfen an die Weiden Babels auf; denn Jerusalem können sie nimmer vergessen (Ps. 137). Die Präfiguration der Kirche, die alle Völker umschliesst, ist deshalb auch nicht ohne den allumfassenden Begriff des Reichs; doch gehet derselbe wesentlich, wie es nicht anders seyn konnte, auf das Zukünftige, auf des Messias, des alleinigen Scheblimini Reich (Ps. 110). Die Zukunft des Messias aber kann von Anfang an nicht ohne „die Völker" gefasst werden; Ihm werden sie anhangen (1 Mos. 49, 10), und wenn er seinen Siegeslauf vollendet, wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, so wird er Samen haben: der Herr wird ihm die grosse Menge zur Beute geben; er wird die Starken zum Raube haben (Jes. 53, 10—12). Je weiter die Weissagung sich aufthut, desto mehr wächst gleichsam der Ehrgeiz der Seher Gottes; sie haben das Wort des Herrn vor sich: „Mache den Raum deiner Hütte weit, und breite aus die Teppiche deiner Wohnung; spare seiner nicht" (Jes. 54, 2); nun wird die Kinderlose, die Unfruchtbare, eine Kinderreiche; so trostlos die Elende jetzt ist, es kommt die Zeit, da der Grund mit köstlichen Steinen gelegt wird (Jes. 54, 1. 11 f.). Hier stehet das Zeichen des Reichs, welches ein ewiges Reich ist (Ps. 145, 13), dessen Scepter aus Zion gesendet wird (Ps. 110, 2), dessen Säulen Gnade und Wahrheit sind (Jes. 16, 5. vrgl. Joh. 1, 14. 17. 18, 37). Endlich aber, wie es einen göttlichen Progress gibt, so gibt es auch, wenn wir so sagen dürfen, einen göttlichen Regress: die Mannichfaltigkeit schliesst sich wieder zur Einheit zusammen; es ist eine Stadt, ein Haus Gottes, ein Volk des Höchsten, eine Sammlung der Erwählten, zum Zeichen, dass nach Gottes Plan und Ordnung das Mannichfaltige, die Vielheit das Individuelle nicht beeinträchtigt, dieses aber nicht nur die Lebenskräfte in jenes hineinströmt, sondern mit Nothwendigkeit zugleich von demselben getragen wird — ein einiges göttlich sympathetisches Gewebe der Gotteswirkungen und Gottesthaten, auf den Einzelnen wie auf die Gesammtheit gerichtet, ein stetes reges Wechselverhältniss, ein Auf- und Abströmen der Kräfte, in gegenseitigem Nehmen und Geben hinstrebend zur endlichen Fülle. Das ist die göttliche Regel des Verhältnisses zwischen der Individualität, dem Haus und der Familie, dem Volke und der Gemeinschaft im Alten Testament.

3. Nicht anders wird dieses Verhältniss im Neuen Test. aufgefasst: Gott verherrlicht sich selbst und sein Werk durch die grössere Klarheit und Fülle, die Macht der Thatsächlichkeit des Erschienenen, alles desjenigen, worauf die Väter

harreten. „Von nun an," spricht der Herr, „werdet ihr den Himmel offen sehen, und die Engel Gottes hinauf und herabfahren auf des Menschen Sohn." (Joh. 1, 51.) Er selbst der Eine, der Einzige, das A. und das O, der Anfänger und der Vollender unsers Glaubens. Das ganze Leben Jesu versinnlicht uns gleichsam die unzerreissbare Zusammengehörigkeit des Einzelnen, des Hauses, der Völker, des Reichs. Wie er durch die an ihm offenbarten Thatsachen (seine Geburt, sein Leben, sein Leiden, seinen Tod und seine Höllenfahrt, seine Auferstehung und Himmelfahrt) allen und jeden Ort geheiligt hat durch seine göttliche Gegenwart, so hat er auch alle Menschenverhältnisse, die kleinsten wie die grössten, gesetzt, durch seinen göttlichen Willen und seine Erlösungsthat gesegnet, bis er selbst einst Alles in Allen seyn wird. Jesu Augen sind auf den Einzelnen gerichtet, in der Wahl, in der Berufung, in der Führung und Leitung, in der Vollbereitung, im Leben wie im Tode — von Nathanael an, dem Israeliten ohne Falsch, welchen er unter dem Feigenbaum sah (Joh. 1, 50), bis zu Petrus bittern Bussthränen und seinem demuthvollen, durch die Demuth hindurch kaum hörbaren Bekenntnisse: „Herr, du weisst alle Dinge, du weisst dass ich dich lieb habe" (Joh. 21) — von dem ersten Athemzuge der erlösten Schöpfung bis zur letzten Vollendung aller Dinge. Der Herr Jesus hat selbst das göttliche Recht der Individualität bemessen, nicht nur indem er die äussern Linien des Reichs zog und den Einzelnen berief oder berufen liess, nachdem der Zug des Vaters zum eingebornen Sohne da war, sondern indem in aller so Berufenen Brust die allein durch den Geist und das Wort vermittelte sofortige Aneignung des Heils sich aussprach, aussprechen musste, in Worten wie diesen: „Du bist Gottes Sohn, du bist der König Israels" (Joh. 1, 49), „du hast die Worte des ewigen Lebens" (Joh. 6, 68), und wiederum zeugnissweise: „Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit" (Joh. 1, 14), so wie nicht minder im Bekenntniss aller Geheilten und Erretteten (denn hier liegt die primitive Bedeutung des Glaubens). Nichts ist klarer ausgeprägt als dieses Recht und diese Pflicht, zugleich aber, dass in dem Einzelnen die grosse Menge, die Vielen, alle, die das Heil ergreifen, befasst sind — ausgeprägt namentlich in den Gleichnissen, die wir am liebsten als Weltgleichnisse bezeichnen, weil ihre Bedeutung *a solis cardine usque ad occasum, ad consummationum rerum omnium* reicht. Ein Einzelner ist es, ein Kaufmann, der gute Perlen suchte, und als er die eine köstliche Perle fand, ging er hin und verkaufte

Alles, was er hatte, und kaufte dieselbige; ein Einzelner ist es, der einen verborgenen Schatz im Acker fand, und verbarg ihn,[4] und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte den Acker (Matth. 13, 44—46). Allein diese einzelnen beglückten Finder sind eben alle, die zum Herrn kommen, um bei ihm Ruhe zu finden für ihre Seelen; denn diesem wie jenem „ist das Himmelreich gleich." Und damit Niemand des Herrn Sinn schnöde verkennete, so stehet gleich das andere Gleichniss da des Himmelreichs von dem Netze, „damit man allerlei Gattung fänget" (Matth. 13, 47. 48), das handgreiflich von der Zeit in die Ewigkeit reicht. Ebenso stehet es mit den Gleichnissen, die näher historisch heilsmässig die Heilsbeschaffung uns darstellen; Himmel und Erde sind dazu berufen, dieses Vorganges Zeugen zu seyn. Es wird der verlorene Sohn zurückgebracht von dem wüsten Sündenleben; der Vater eilt ihm entgegen, und flugs füllet sich das Haus mit dem Gesange und dem Reigen; die Freude der Engel und der Menschen ist überall da, wo ein Sünder von seinem bösen Wege umkehrt; die verwandten Gleichnisse vom verirrten Schäflein bezeugens gleichmässig mit lauter Stimme. (Luc. 15.) Nicht minder ist die Gemeinschaft der Knechte des Herrn mit lebendigen Zügen dargestellt in den Gleichnissen, welche ethische Grundbilder des Lebens darreichen, den ökonomischen und juridischen. Neben dem reichen Manne stehet der arme Lazarus, beide einen vollen Menschen-Typus darstellend, und neben ihnen Abraham, Moses und die Propheten, die vor Gottes Augen leben. (Luc. 16. Matth. 22, 32) In dem unendlich, mit 10000 Talenten, verschuldeten Knecht stehen alle vor unsern Augen, die, ungeachtet sie die gnädige Vergebung empfangen haben, dennoch den Reichthum der göttlichen Güte und Langmuth verachten, und sich selbst, nach ihren unbussfertigen, verstockten Herzen, häufen den Zorn auf den Tag des Zornes (Röm. 2, 4. 5); so himmelschreiend ist sein Unrecht, dass „seine Mitknechte, sehr betrübt, vor den Herrn kamen und vor ihn brachten alles, was sich begeben hatte." (Matth. 18.) In den Gleichnissen hingegen von der Berufung tritt „die Menge" gleichsam in den Vordergrund; aber in und unter dieser Menge selbst wird einer jeglichen Individualität ihr königliches Recht vorbehalten; denn Platz ist für alle da an dem Tische des grossen Abendmahls, in dem Weinberge, worein die Arbeiter gedungen werden bis zur spätesten Abendstunde; es sind „Gleichnisse vom Himmelreich." So stehen

[4] Bengel (*Gnomon ad h. l.*): „*Latuerat invenientem; deinde inveniens curavit alios. Studium et prudentia sanctorum. Prov. VII, 1. Abscondita illi inveniunt, inventa abscondunt.*" Vgl. Col. 3, 3.

die einzelnen Seelen und die Kirche Gottes überall in lebendigem Rapport. Die Succession in dem vollkommenen Heraustreten, Offenbarwerden dieser christlichen Universalität lässt sich freilich nicht verkennen; denn das sollte zuerst der Herr bezeugen: „Das Heil kommt von den Juden" (Joh. 4, 22), wie der Strom aus der Mutterquelle entspringt, und also stets auf die Brunnengrube zu sehen ist (Jes. 51, 1. 2. Röm. 4) — aber schon da (Joh. 4, 23 f.) stehen die Heiden mit den Samaritern neben dem Herrn; kaum ist das herbe Prüfungswort: „Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlornen Schafen von dem Hause Israel" (Matth. 15, 24) aus des Herrn Munde erschallet, da springt gleichsam der heisse Tiegel, und das trostreiche Wort ertönt: „Ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stalle sind; dieselbigen muss ich herbeiführen, und sie werden meine Stimme hören, und wird eine Heerde und ein Hirt werden." (Joh. 10, 16.) Die tiefe Kluft zwischen den Heiden und Juden fällt dahin; das Opfer des Herrn am Kreuze hat sie ausgefüllt; der Zaun, der dazwischen war, ist abgebrochen; der Herr hat die Feindschaft getödtet durch sich selbst, hat durch das Kreuz beide versöhnt zu einem Leibe (Eph. 2, 14—16. Col. 2, 15); „es sind alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christo Jesu." (Gal. 2, 26.) Alle, alle will der Herr, die der Vater ihm gegeben hat; Niemand wird, Niemand kann sie aus seiner, aus des Vaters allmächtiger Hand reissen (Joh. 10, 28. 29); dafür setzt er seine ewige Liebe, seine Allmacht zum Pfande ein. Aber innerhalb dieser göttlichen Fülle, welche zuletzt versiegelt wird durch das Gebet des ewigen Hohenpriesters (Joh. 17, 20 f.), ist die regste Thätigkeit, ein stets fortgesetztes Geben und Nehmen; die Regel ist hier „Mitarbeit" (auch für den Apostel, 1 Cor. 3, 9. 2 Cor. 6, 1), „Mitstreiten, Mitdulden," bis wir zur Herrlichkeit erhoben werden. (2 Cor. 2, 11. 12.) So ist nun das Ganze ein Leib und viele Glieder, wo eins das andere unterstützt, hebt, trägt und selbst die unscheinbarsten eine unverkennbare Bedeutung haben (1 Cor. 12, 14—28), ein Complex, der zugleich alle Gaben, alle Aemter, alle Kräfte in sich schliesst (1 Cor. 12, 4—11), ein Leib, so zusammengefügt, dass ein Glied am andern durch alle Gelenke hanget, dadurch eins dem andern Handreichung thut, nach dem Werk eines jeglichen Gliedes in seinem Masse, und macht, dass der Leib wächset zu sein selbst Besserung (Eph. 4, 16.). Das ist der göttliche Regress (wie wir es oben nannten); denn so wie ein Leib und ein Geist, also ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der da ist über alle und durch alle und in allen. (Eph. 4, 4—6.) Und zwar vor des Herrn Auge

steht eine jegliche Gemeinde mit dem Charakter des Ganzen und der Einheit zugleich: alle ihre Leiden, ihre Arbeit, ihre Mühe, ihr Kampf, aber auch ihre Ausweichungen, ihr Verlassen der ersten Liebe, ihre eingebildete Genügsamkeit, ihr Scheincharakter statt der Wahrheit des Lebens in Christo, stehen vor ihm, der Augen hat, wie Feuerflammen, gegenwärtig da (Offenb. 2, 3.). Das Reich Christi endlich ist von allem Anfang an geöffnet, da, wo das prophetische Gesicht mit der Heilandsthat sich gleichsam vermählt, in dem Worte des Herrn: „Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend, und mit Abraham, Isaak und Jacob im Himmelreich sitzen" (Matth. 8, 11), ja eigentlich schon von den ersten Worten an, wo der Herr als Lehrer Israels seinen Mund öffnet an die Jünger und das Volk (die Makarismen in der Bergpredigt, Matth. 5.). Das Reich Gottes entfaltet seine lebendigen Bestimmungen in allen Worten des Herrn, die Geist sind und Leben sind; jedes Stück der Heilsbeschaffung ist ein Theil desselben; in denselben sind die Völker begriffen, die ganze κτίσις nach dieser Seite hin; es sind die Worte, womit der Herr die Erde verliess (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15); die ganze Thätigkeit des Erhöheten geht darauf aus, „sie alle zu sich zu ziehen." (Joh. 12, 32) Und zwar vereinigt diese Thätigkeit alle Kräfte der gegenwärtigen und zukünftigen Welt in sich als zusammen arbeitend und zusammenwirkend, inmitten der Jünger, der Gemeinde, wie es in den recapitulirenden Apostolischen Worten heisst: „Ihr seid gekommen zu dem Berge Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, zu dem himmlischen Jerusalem und zu der Menge vieler tausend Engel, und zu der Gemeine der Erstgebornen, die im Himmel angeschrieben sind, und zu Gott, dem Richter über alle, und zu den Geistern der vollkommenen Gerechten, und zu dem Mittler des neuen Testaments Jesu, und zu dem Blute der Besprengung, das da besser redet denn Abels." (Hebr. 12, 22—24.) So wird zugleich das Ziel herbeigeführt, dass der Herr alle Feinde unter seine Füsse legt, und wenn Alles ihm unterthan seyn wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm Alles untergethan hat, auf dass Gott sei Alles in Allen" (1 Cor. 15, 25—28.). — Also decket, erleuchtet, erfüllet die Bundesschrift Jesu Christi, des eingebornen Sohnes Gottes, die Alttestamentliche Lehre von dem Verhältniss des Einzelnen, des Hauses, der Völker, des Reichs.

4. Der hier so entwickelten Schriftlehre stehet die Baumgartensche Doctrin gegenüber — ein Zweig der biblischen Betrachtung einerseits, so weit der Urheber derselben sich subjicirt hat, und des menschlichen Dünkens und Wähnens

andererseits — aber, ach wie reimen sich Stroh und Waizen, menschlich Ersonnenes und göttlich Gesetztes und Hergestelltes zusammen! Und nicht blos das, sondern die Grundbegriffe selbst sind theilweise corrumpirt, verschränkt oder erweitert, mit den dürftigen Elementen der Welt versetzt. Die Individualität wird zu einer absoluten, Alles tragenden Potenz; denn das Familienthum (jedenfalls ein besseres Wort, als das von D. Baumgarten, in diesem Sinne barbarische, mitunter gebrauchte Wort: „Familiarität") ist ihm nur eine Explication und Ausdehnung desselben, so wie das Volksthum sich nur verstärkend mit demselben zusammenschliesst. Neben dem Volksthum aber, das lediglich als Gottentfremdetseyn bei den heidnischen sowohl wie den aus den Heiden christianisirten Völkern dargestellt wird (so dass dasselbe nur mittelst Anschlusses an eine „höhere Schöpfung" mit göttlichem Inhalt gefüllt werden kann), erscheint die Nationalität (der Charakter des Sondervolksthums) als die eigentliche Lebenspotenz, während, was darüber hinausgeht, die Reichsgestalt der sich entwickelnden und bezeugenden Offenbarung, als ein im Grunde nichtiger Schemen dargestellt wird, dessen versuchte Realisation alles Verderben über die Christenheit herbeigeführt hat. Und zwar ist das der Mittelpunkt der ganzen Baumgartenschen Betrachtung, die Achse zugleich, um welche Alles rotirt, das Fluidum, in welchem Alles athmet, der lebendige Wind gleichsam, der Alles in einander gehen macht. Wir würden, wenn wir D. Baumgarten folgten, in ein wildes Gestrüppe, zuletzt in den Urwald der Schwärmerei, hineinkommen; die vermeintlich höhere und von Niemandem geahnte Construction der Potenzen innerhalb der Offenbarung wird zu einer Destruction der lautern, klaren und fruchtbaren Lehre der Bibel des A. und N. Test.'s über diesen Punkt. — Wir schicken uns an, diese Vorstellungen, soweit wie möglich, im Zusammenhange darzulegen und unter dem allein untrüglichen Lichte des göttlichen Worts zu prüfen.

Vor D. Baumgarten steht das individuelle Leben als das „eigentliche und wirkliche" (Nachtges. I, 150); mithin ist es auch das im höchsten Sinne berechtigte, das allein allen andern Kreisen das rechte Siegel aufdrücken kann; es ist aber auch das vom Herrn und seinen Aposteln in der Stiftung der Kirche allein gewollte, vorgeschriebene; von da aus und nirgends sonst muss auch die Restauration der Kirche ausgehen und sich vollziehen, die zwar in der Reformation (durch das Princip der Innerlichkeit) angedeutet ward, bald darauf aber in Schatten und Nacht hinsank. So lehrt D. Baum-

garten. -- Hören wir zuerst seine vermeintlichen Beweise für die Ursprünglichkeit und Normalität dieser Individualkirche nach seiner Ansicht. Er fasst zuerst den Apostel Paulus ins Auge, mit welchem er, und zwar mit Recht gern geht (ach, dass er ihm nur wirklich folgte!), hier namentlich, weil er, als vorzugsweise der Heiden Apostel, uns mit seiner christlichen Eigenthümlichkeit massgebend werde. „Worin aber" — äussert er — „zeigt sich die christliche Eigenthümlichkeit des Paulus stärker, als darin, dass er von dem Herrn besonders gewonnen und besonders geführt, und erst dann mit den übrigen Gemeinschaftskreisen vereinigt wird, wenn er mit seiner eigenen Ausbildung oder mit seiner Thätigkeit zu einem gewissen Abschlusse gebracht ist? Und ganz wie er selbst geführt ist, führt der Apostel auch die Heiden, an welche er gewiesen ist. Grossartiger und umfassender kann Niemand seinen Wirkungskreis umfassen, wie der Apostel Paulus; kühner und energischer kann Niemand auf die höchsten Zielpunkte vordringen, wie wir es von Paulus sehen; aber bei seinen weltumfassenden Plänen, bei seiner Meere und Länder erfüllenden, alle Höhen und Tiefen menschlichen Seyns und Lebens durchdringenden Wirksamkeit ist es doch immer wieder zuerst und zuletzt der Einzelmensch, den er zuerst und zuletzt ins Auge fasst, den er zuerst und zuletzt mit all seiner Liebe und Kraft gewinnen und vollenden will" (Nachtges. I, 134.). — Gewiss soll diese besondere Berufung und Leitung, dass der Herr, der seinen Apostel von Mutterleibe an bereitete, stets in der individuellsten erfahrungsmässigen Erkenntniss seiner Wege erhielt, deren hochtönender Herold er ist (Röm. 11), wie Assaph im A. Test., im geringsten nicht in Abrede gestellt, sondern grade zum schärfsten Bewusstseyn gebracht werden. Aber wie? was hören wir ferner? Tritt nicht der Herr gleich hinzu, nachdem der Apostel den Stachel empfunden hat, gegen welchen es ihm schwer seyn würde zu löcken; und stehen in diesem Königsglanze nicht schon alle Kämpfer da, die vor ihm berufen waren? Erweckt nicht derselbe barmherzige Herr, in einem Gesichte, den Jünger zu Damascus Ananias, dass er die Hände auf Paulum legte und ihm den heil. Geist mittheilete? Spricht er nicht selbst ausdrücklich zu Ananias: „Dieser ist mir ein auserwähltes Rüstzeug, dass er meinen Namen trage vor den Heiden und vor den Königen, und vor den Kindern in Israel" (Ap.-Gesch. 9, 15)? Und ist nicht der Apostel Paulus so innigst durchdrungen von diesem göttlichen Berufe, welcher seine Wirksamkeit ins Unendliche ausdehnte, redet er nicht so an die „Brüder und Väter, an die Männer

von Israel" (Ap. Gesch. 22, 1), tritt er nicht so auf vor dem König Agrippa (Ap. Gesch. 26)? Oder ist er etwa zurückgebebt vor der Menge in einer heidnischen Stadt, wie Athen und andere hellenische Städte, ging er nicht todesmuthig überall hin, und trat mit gotterfülltem Leben auf, gewiss, dass der Herr ihm nicht blos Einzelne, sondern Viele zuführen würde (durch ihn und durch die gewonnenen Erstlinge zugleich), Alles nach seinem Rath, nach seinem Wort, nach seiner Weisheit und Barmherzigkeit? Was ist das für eine jämmerliche Zerreissung der Schrift und der Apostelarbeit zugleich! Da winkt uns D. Baumgarten, bittet uns, wir sollen nachsehen Ap. Gesch. 20, 31. und meint also, dass nicht ein jeder sofort zu dem Schlusse befähigt sei, dass eben indem der Apostel „Tag und Nacht einen jeden Einzelnen in Ephesus mit Thränen vermahnte", er den Rath des Herrn mit den Vielen am mächtigsten gefördert und ausgeführt habe. Er legt weiter den Finger auf Ap. Gesch. 26, 22. — und wir sollten nicht den Finger darauf legen dürfen, dass der Apostel eben hier seine ganze Apostolische Arbeit bezeichnet, die ihm „durch Gottes Hülfe gelungen"; wir sollten so blind seyn, dass wir verkenneten, „die Kleinen und die Grossen", denen er zeugt, die seien eben als Viele befasset in der Apostolischen Arbeit und den Apostolischen Leiden, wie er Beide beschreibt 2 Cor. 6, 4—10! D. Baumg. provocirt auf Col. 1, 28, und vergisst, in seinem begierigen Haschen nach einem Schatten, dass eben in dem „Verkündigen und Vermahnen an alle Menschen, auf dass ein jeglicher Mensch vollkommen dargestellt werde in Christo Jesu", da die Individualität mit der Gemeinschaft aufs allervollkommenste und klarste, damit eben die Regel der Apostolischen Wirksamkeit bezeichnet ist. Und wenn der Apostel gleicherweise den Thessalonikern bezeugt, er habe „wie ein Vater seine Kinder einen jeglichen unter ihnen ermahnet und getröstet" (1 Thess. 2, 11), so soll nach D. Baumg. dieses Apostolische Glaubens- und Liebeswerk die Thätigkeit an der Gemeinde ausschliessen, die es eben einschliesst, verbürgt! Wer wüsste auch nicht, dass grade das Siegel der Gemeinschaftlichkeit (der Gemeindestiftung, Gemeindethätigkeit) der Paulinischen Reichspolitik als das höchste aufgedrückt war, das Siegel, welches er in den Worten beschreibt: „Den Juden bin ich geworden als ein Jude, auf dass ich die Juden gewinne; denen, die ohne Gesetz sind, bin ich als ohne Gesetz geworden, auf dass ich die, so ohne Gesetz sind, gewinne; den Schwachen bin ich geworden als ein Schwacher, auf dass ich die Schwachen gewinne; ich bin jedermann allerlei geworden, auf dass ich allent-

halben ja etliche selig mache." (1 Cor. 9, 20—22).[5] Ja, wo lebte die Gemeinschaft, als Mitleiden und Mitarbeit zugleich, kräftiger als in Pauli Herz? Und wer war wohl, durch sich selbst und durch seine Schüler, in umfassenderem Sinne Gemeindestifter und Gemeindeordner? Nein, nein, S. Paulus ist kein Prediger des falschen Individualismus; eben darum war er so unübertrefflich im Behandeln der einzelnen Menschen und der Einzelverhältnisse, weil er nach dem Wollen und Rath des Herrn den Vielen als ein guter Haushalter austheilte, und der Mahnung des Geistes, dass er aller Schuldner sei, gehorchte; eben darum war er ein Mächtiger der grossen Menge gegenüber, weil er die einzelnen Menschen und Verhältnisse mit seiner Liebe und Weisheit umfasste — ein wahrhaft treuer Knecht, so dass er bei der Zeit seines Abscheidens zeugen konnte: „Ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet und Glauben gehalten." (2 Tim. 4, 7.)

So ist es mit den Baumgarten'schen vermeintlichen Beweisthümern aus der Schrift bewandt; zuletzt stehet er *pauperior Iro* da: grade der Apostel, den er vor allen andern hervorhebt, schlägt sein Raisonnement am mächtigsten nieder. Doch an eine Stelle klammert er sich mit Macht an, kehrt wiederholt darauf zurück. Aus Ap.-Gesch. 13, 48 bildet er nämlich den Schluss: es seien die Einzelnen, welche durch die evangelische Predigt zu Gott bekehret werden; es seien immer und allenthalben nur diese Einzelnen, soviel zum ewigen Leben bestimmt waren: „*ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.*" Bengel (in seinem *Gnomon*) hat bereits die Stelle erschöpfend behandelt; es kann genügen, seine oder vielmehr die kirchlichen Gründe überhaupt gegen diese Missdeutung zu recapituliren. Von der Vorherverordnung vor der Zeit ist hier nicht die Rede, sondern von der Ordnung in der Zeit, wo das Hören des Worts Gottes mit dem Glauben zusammenschlägt, oder nicht; denn allerdings ist diesen das Evangelium ein Geruch des Lebens zum Leben, den andern ein Geruch des Todes zum Tode; die *σωζόμενοι καὶ ἀπολλυμένοι* sind in der göttlichen *τάξις* befasst (2 Cor. 2, 15. 16). Es ist mithin diese *τάξις* nichts anders, als was der Herr in den Worten ausdrückt: „Es kann Niemand zu mir kommen, es sei denn dass der Vater ihn ziehe" (Joh.

[5] Niederdonnernder für die Baumgarten'sche Betrachtung konnte wohl nicht leicht etwas erdacht werden, als dieser Apostolische Ausspruch, aber zugleich Nichts, das die Apostolische Demuth kräftiger darstellte im Gegensatz zum hochfahrenden, sich selbst genugsamen Individualismus.

6, 44), nichts anders, als was der Apostel an einem andern Orte so bezeichnet: der Herr öffnete das Herz (der Lydia; Ap.-Gesch. 16, 17. Vgl. 2 Sam. 7, 27. 1 Chron. 18, 25), so dass der Glaube allewege als eine Gabe Gottes zu betrachten ist (Phil. 1, 28 f.). Nicht als ob Gott das Anerbieten der Seligkeit oder seinen Gnadenwillen beschränkt hätte (1 Tim. 2, 4), sondern die Bösen urtheilen sich selbst des ewigen Lebens unwürdig. Dazu kommt, dass eben das Verbum τάττω (שׂום, שׂית) nirgends in der Schrift von der göttlichen Vorherbestimmung, wohl aber oft von der *ordinatio in tempore* gebraucht wird (LXX. Jerem. 3, 19. Hos. 2, 5. Zach. 10, 3. Ezech. 16, 14. Hab. 1, 12. 3, 19. Mal. 1, 3. Hiob 14, 13). — Diesen Bengel'schen *validis argumentis*, die zunächst den Calvinisirenden Sauerteig ausfegen, mag noch hinzugefügt werden, dass das ὅσοι in jenem Text und sonst so wenig auf das Dispesciren der Einzelnen mit Ausschluss der Vielen geht, dass im Gegentheil die πολλοὶ wie die ὀλίγοι als Augenmerk des göttlichen Gnadenworts, der Reichsgedanken Jesu Christi erscheinen (Ap.-Gesch. 17, 11. 12).

5. Nachdem nun D. Baumgarten weiter die Folgerungen gezogen hat, die wir nach dem Vorangehenden gewiss nicht näher zu beleuchten brauchen: „es käme für die Gemeinschaft der Kirche lediglich auf die persönliche Aneignung der göttlichen Gnade durch den Glauben an, weshalb die wichtige Umgestaltung der Kirche von der Individualität ausgehen müsse, von dem Herzschlag der Kirche, der einzelnen Persönlichkeit, doch so dass Vergangenheit und Gegenwart des Volks in dem christlichen Selbstbewusstseyn sich spiegle" (Nachtges. I, 134. 158. 161) — Sätze, deren Tragweite wir schon haben kennen lernen und noch kennen lernen werden —, kommt er, ὡς ἐν παρόδῳ, auf das Verhältniss der evangelischen Kirche, und malt mit groben Pinselstrichen hin: „allerdings habe jenes innerste Heiligthum, das früher, um sich zu erhalten, in die abgesonderten Kreise der Beschaulichkeit flüchtete, durch den energischen welterschütternden Protest Luthers wiederum ein kirchlich berechtigtes Daseyn gewonnen; allein von der allseitigen Durchwirkung und Vollendung des durch die Reformation wieder zur Geltung gekommenen Princips der Individualität in Christo fehlte so viel, dass nicht eher daran werde zu denken seyn, als bis die durch Nachwirkung der frühern Veräusserung und Verunreinigung der Kirche wieder aufgerichteten Schranken des in Christo freien Menschen beseitigt worden seien." (Nachtges. I, 134 f.) Um das Wahre und Falsche in der so angedeuteten Gesammtbetrachtung zu sondern,

wird es hinreichend seyn, historisch (und dogmatisch zugleich) Folgendes entgegen zu halten. Es ist wahr, dass Luther mit der Macht eines Menschen Gottes, als der in Wahrheit berufene Prophet der Deutschen, gequält und gepeinigt von den Menschensatzungen in der Römischen Kirche, ein Herold der freien Gnade Gottes in Christo und des Rechts der bekümmerten und betrübten Gewissen, zum Erlöser ohne Gesetzeswerke hinzufliehen, zum Fusse des Kreuzes ihre Sündenbürde niederzulegen, und so das sanfte Joch Christi aufzunehmen, geworden ist. Es ist wahr, dass er in diesem Sinne das Recht der christlichen Individualität, die Freiheit eines Christenmenschen mit gewaltigen Waffen zur Rechten und zur Linken vertheidigte; es ist wahr, dass er namentlich in diesem Sinne das ganze vorreformatorische evangelische Streben weit hinter sich liess (obgleich wohl und gern sich auf diese Morgenröthe im Aufgange berief); denn auch die Mystiker des Mittelalters hatten ja weder an diese Klarheit hinan gereicht, noch konnten sie in diesen Kampf eingehen, zu geschweigen, dass sie nicht selten einer falschen Innigkeit und Beschaulichkeit sich hingaben. Es ist wahr, dass Luther damit das Schibboleth der Reformation (das da bleiben wird einerseits gegen die Römische Kirche, die eben diesen Herzpunkt der Reformation verwarf, andererseits gegen die Secten), und so zugleich das ethische Princip der christlichen Lehre mit lauter gewaltiger Stimme ausgesprochen; denn was anders ist es, das da lebt und athmet in den Glaubenssätzen von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, von dem ausschliesslichen Verdienste unseres angebeteten Heilandes und Mittlers, von dem allgemeinen Priesterthum aller Christen — weshalb er auch in Apostolischer Vollmacht sprechen konnte, dass „von diesen hohen Artikeln göttlicher Majestät könne man nicht weichen oder nachgeben, es falle auch Himmel und Erde und Alles dahin; denn es ist ja kein anderer Name den Menschen gegeben, dadurch wir können selig werden.“[6] Aber es ist falsch, grundfalsch, zugleich die Quelle aller Verwirrung auf diesem Gebiete, aller Sectirerei, wenn man diese „Innerlichkeit, Individualität“, die zuversichtsvolle Durchdrungenheit von dem Recht und der Seligkeit des unmittelbaren Hinfliehens zum Gnadenthrone, so fasst, als ob dieselbe ein abgebrochener Zweig vom Baume des Lebens, der für sich blühen und grünen könne, oder als ob das ganze Wesen, der ganze Schatz und Erwerb der Reformation damit

[6] *Articuli Smalcaldici*, *I*, 2. *p*. *304*. Vgl. Luthers ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater; Werke, VIII, 1547. 1552 f. 1593.

erschöpfend bezeichnet wäre. Ist doch schon jene individuelle Zuversicht mächtig aufgebaut auf den Thatsachen der erlösenden Thätigkeit des Herrn, auf den „Artikeln der göttlichen Majestät“, auf dem festen Fundament der Offenbarung! Und so wie Luther in diesem Sinne das Recht und die Freiheit eines jeglichen Christenmenschen bis aufs Blut vertheidigte, so hat er ja dem festesten Beharren auf der Objectivität der Lehre und des ganzen Wesens der Kirche (das eben durch die Römischen Satzungen gekränkt war) ein Zeugniss gegeben, wie wohl kein Lehrer vor ihm seit den Tagen der Apostel, so ist ja das Bekenntniss, worauf er leben und sterben, womit er zur Nachwelt übergehen wollte, innigst davon durchdrungen[7], so ist ja sein ganzer Kampf, auch mit der Römischen Kirche, insonderheit aber mit den Schwärmern und den Vertretern der Reformirten Richtung, eben darauf gerichtet War es ja doch derselbe Luther, der (1529) jubelte: „Strick ist entzwei, und wir sind frei“, und der in sein Herz hineinsang das grosse Minnelied an die Kirche: „Sie ist mir lieb, die werthe Magd, und kann ihr'r nicht vergessen.“[8] Und wie Luther auf Beidem stand und ohne Beides sich einen „Menschen Gottes“ nicht denken konnte, so hat er ja durch den bekannten, oftmals wiederholten Kanon: „Die Lehre ist der Himmel, das Leben die Erde“ genugsam gezeigt, wie sein Princip beschaffen und begränzt war, das Princip, das gleichmässig dem Objectiven und der Subjectivität ihr Recht angedeihen lässt,

[7] Luthers grosses Bekenntniss vom Abendmahl; Werke, XX, 1373 ff. Ach wollten doch nur alle Individualisten, D. Baumgarten vorab, dieses Luthers-Bekenntniss (von welchem er gleich zu Anfange äusserte, dass er „mit dieser Schrift vor Gott und aller Welt Stück zu Stück seinen Glauben bekennen wolle, darauf er gedenke zu bleiben bis in den Tod, drinnen von dieser Welt zu scheiden und vor unsres Herrn Jesu Christi Richterstuhl zu kommen“) recht beherzigen — dann würden sie wohl erkennen, dass Luther nicht etwa, wie jene Indischen Nabelschauer, die Wahrheit an das monistische Pünktlein, sondern an das ganze *firmamentum* der göttlichen Offenbarung und des kirchlichen Bekenntnisses befestigt, aus welchem (wie gesagt) jene allergewisseste Aneignung für jeden Einzelnen, unter der fortgehenden Wirksamkeit des Heil. Geistes, gleich einem Herzpunkt sich bildet. Das Herz kann aber nicht schlagen, geistig wie physisch, ohne die ganze Circulation der permanenten und perennen Gotteswirkungen.

[8] Man wolle auch das recht fleissig im Herzen bewegen, wie Luther zagend fast und blutend das Band mit der Römischen Kirche auflöste — sie selbst hatte es zuvor zerschnitten, ehe er dazu schritt, es zu lösen —; die Augsburgische Confession, das Grundbekenntniss der Reformation, stehet noch als Monument (und nicht einmal das letzte) der persuasiven Bemühungen von Seiten unserer Kirche, um eine *redintegratio* des Verhältnisses herbeizuführen.

das Princip, für welches bis auf diese Stunde unsere Kirche trägt und leidet, duldet und kämpft, von Unverständigen geschmäht, ja in den Staub gedrückt. In Wahrheit auch ein Princip, des angestrengtesten Kampfes vollwerth; denn das und nichts Anderes ist der Sinn der Lutherischen Kirche: Die göttliche Objectivität (die Summa der Heilsthatsachen) ist und bleibet das letzte Fundament; sie ist der Punkt und das Universum zugleich, wo nicht nur alle menschliche Arbeit als null erscheint, wenn die Rechnung aufgemacht wird (Matth. 25, 37 ff.), nicht nur die allerschärfste, vernichtende Sündenerkenntniss (selbst wenn wir die grössten Apostel wären und mehr gearbeitet hätten, denn alle andern) auf jedem Punkte dieses Pilgerlebens bereitet wird, (1 Tim. 1, 12—16), sondern der stets wirksame Stoss zum Arbeiten an der Seligkeit mit Furcht und mit Zittern gegeben ist. Nicht so ist das Verhältniss, als ob die objectiven Heilsthatsachen erst in unserm Gebet und Streit und Kampf zu ihrem Inhalt und Recht kämen (es ist diese Annahme eine Beleidigung gegen die Natur der Offenbarung und die geoffenbarte Herrlichkeit Gottes), sondern die wahrhaft christliche Individualität kann erst auf diesem Fundamente bestehen, kann erst in der Gemeinschaft erbauet werden, welche eben das Resultat aller göttlichen (vorbereitenden und vollendenden) Offenbarungsthatsachen ist.[9]

Wenn ferner D. Baumgarten die Entwickelung unserer evangelisch-lutherischen Kirche unter der gemeinen Kategorie der Wiederaufrichtung von Schranken befasst, die gänzlich gebrochen werden müssen, wenn die Kirche in der freien Sphäre der Individualität sich bewegen sollte, so ekelt uns fast die Widerlegung an einer solchen sich selbst richtenden, oft genug beleuchteten, Misdeutung. Nur folgenden Fragen und Erinnerungen sei hier der Raum vergönnt. Gesetzt auch, dass in der so bezeichneten Entwickelung der Lehrstreitigkeiten nach Luthers Tode die Lehrspitzen hin und wieder gar zu sehr geschärft, dass nicht immer das Maass gehalten worden, welches die Wahrheit in Liebe vorschreibt; dass einer christlichen συζήτησις nicht immer der Platz offen gehalten ward; dass man in der Hitze des Streits manchmal Freund und Feind verwechselte; dass von Einzelnen gerech-

[9] Kurz und bündig, unübertrefflich hat Luther das alles ausgedrückt in der Erklärung des dritten Artikels; da lernt das Ich, was es auf sich habe mit den Objecten der Offenbarung und der Kirche, und erst wenn es das gelernt, kann es so sprechen, so bekennen. Wir werden später, wo wir die ganze Prüfung recapituliren, Gelegenheit haben, D. Baumgartens Gedanken über die Bedeutung der göttlichen Objectivität noch völliger ans Licht zu stellen.

ter Grund gegeben ward zu Joh. Gerhards bekannter Klage[10] — gesetzt dies alles (und eine gerechte Selbstkritik, wie sie unsere evangelische Kirche von jeher geübt und eben dadurch die grösste Entwickelungsfähigkeit bewahrt hat, darf das keineswegs in Abrede stellen) — wird man denn der Paulinischen Selbstapologie: „εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν (2 Cor. 5, 13) gar keine Anwendung hier vergönnen? Wird man denn berechtigt seyn zu übersehen, dass es eben dieselbe evangelisch-lutherische Kirche war, die, gerade in jener mehr als hundertjährigen Zeit nach Luthers Tode, aus ihrem Schoosse eine Reihe von Zeugen gebar, von Selnecker, Er. Sarcerius, Joh. Arndt an bis zu Heinr. Müller, Joh. Gerhard, Joh. Val. Andreä, ja bis auf Scriver und Spener herab,[11] die eben das, was zu viel geschehen war, vielfach in die echten Grenzen, auf das rechte Maass zurückführten, und so nicht nur den unvertilgbaren Charakter τῆς διδασκαλίας κατ' εὐσέβειαν (1 Tim. 6, 3) bewahrten, sondern die herrlichsten Monumente der Gottseligkeit hinterlassen haben? Oder wird man etwa den letztgedachten und vielen andern christlichen Lehrern, die neben ihnen zeugten oder in ihre Fusstapfen traten, den Charakter christ-lutherischer Zeugen abzusprechen, ihre herzliche Uebereinstimmung mit den Lehren unserer Kirche (selbst wenn sie in einzelnen Stücken fehlten) abzusprechen wagen? Wann und bei welchem treuen wahrhaftigen Zeugen, auch wo er vielleicht der Abwehr und Widerlegung zu viel that, hätte man die reichste geistliche Erfahrung und die Ausbeutung derselben zum Troste des Volkes Gottes vermisst?[12] Sollte auch endlich gar nicht in Anschlag gebracht werden, dass der anscheinend gewaltigste letzte Bruch auf dem Gebiete der Lehrstreitigkeiten — der Bruch zwischen

[10] *„Qui studium hoc aevo pietatis gnaviter urget, Et Sophies partem tractat utramque sacrae, Ille Rosae-crucius et Weigelianus habetur, Et nota turpis ei scribitur haereseos. De me non verita est virosa calumnia id ipsum Spargere et his nugis conciliare fidem. O coecas hominum mentes, o pectora coeca, O sine judicio debile judicium!"*

[11] Auch D. Baumgarten hat ja selbst diese Männer gewürdigt, doch freilich nur wiefern sie das Verderben in der Kirche scharf straften, was ja gewiss im Amte der treuen Kirchendiener begriffen ist, ohne dass sie deshalb der Kirche als Kirche den Fehdehandschuh hinwerfen. (Protestant. Warnung II, 121 ff.)

[12] Ich weis nicht, ob ich hieher rechnen darf, dass gerade in dem bezeichneten Zeitraum die reichste Natur- und Geistesbetrachtung sich in der Lutherischen Kirche (wie z. B. in der Mystik Jak. Böhmes) entwickelte; aber das darf doch geltend gemacht werden, dass, bei allem, zum Theil gegründeten, Widerspruch gegen die Theosophie desselben, doch ein sympathetischer Zug nach dieser Richtung hin bei manchen rechtgläubigen Lehrern sich kundgab.

Pietismus und Antipietismus — nicht nur eine Abendröthe der Versöhnung hinterliess, sondern den fruchtbarsten Anfang einer wahrhaft kirchlichen und theologischen Regeneration durch den grossen Joh. Albr. Bengel und die, welche in seinem Geiste zeugten und arbeiteten, herstellte? O dass man doch endlich, wo man zu historischer Würdigung sich anschickt, lernen wollte, die Aufgabe der Kirche und ihren Lebenslauf im Ganzen, ihr Werk in Lehrdarstellung und Bekenntniss, in Vertheidigung und Abwehr, im Festhalten des Gegebenen und in Ausbreitung desselben zusammenzuschauen!

6. In der weitern Fortführung der Baumgarten'schen Betrachtung dieser Verhältnisse, wo er auf „das Haus" zu sprechen kommt, wird nun zwar manches Beherzigenswerthe gesagt (Nachtges. I, 148 ff.) — das heraustretende Ideal ist eben dasjenige, was das Wort und die Gemeinschaft Christi zum Stand und Wesen bringt —; leider aber ist dieses christliche Musterbild nur dazu benutzt, um dem Negativen, Auflösenden weitern Raum zu verschaffen. Denn „das Haus" gilt ihm nur als die reduplicirte, multiplicirte Individualität; mit demselben soll die endliche Schranke aufgerichtet seyn, ausserhalb welcher kein Einfluss dem Geiste Christi verstattet wird: mit dem Hause hat das Reich Christi ein Ende. Es wird, so unglaublich es scheint, mit dürren, nackten Worten behauptet: „das christliche Individuum habe zwar das Recht und die Pflicht, seinen häuslichen Kreis zu durchdringen; aber von einem weitern bedingenden und Geistesleben verbreitenden Einflusse des christlichen Individuums oder des christlichen Hauses auf den grössern Kreis der menschlichen Gemeinschaft haben wir weder eine göttliche Verheissung, noch eine menschliche Erfahrung" (Nachtges. I, 157). — O, armer St. Paulus und ihr übrigen armen Apostel alle — müssten wir wohl sagen —, die ihr euere Wirksamkeit ausspanntet nicht nur von Haus zu Haus, sondern von Volk zu Volk, von Land zu Land, die ihr wagtet, das grosse Mandat Christi: „Gehet hin in alle Welt", den wahren Macht- und Freibrief der Kirche bis ans Ende der Tage, hoch empor zu heben, die ihr euch stütztet allein auf die angeknüpfte Verheissung des Herrn selbst: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende", und eben darauf eure Freudigkeit gründetet, dass der im Himmel sitzet und doch zugleich wandelt unter den sieben Leuchtern und die sieben Sterne in seiner Hand hat, mit euch arbeitete — ja die ihr wagtet, gleichsam die Provinzen der Kirche wie der Amtskreise auszutheilen, anzuerkennen (Röm. 15, 17—23. 1 Cor. 10, 13—16.), und zuletzt

thürstiglich zu schliessen: „Das Evangelium ist gepredigt aller Creatur, die unter dem Himmel ist" (Col. 1, 23)! O arme, betrogene Kirche, die du, in den Fusstapfen der Apostel und Jesu Christi, nach ihrem eigenen Geheiss, wandelnd, in ein kirchenmörderisches Streben eingingest, indem du deine Seile lang dehntest und den Raum deiner Hütte weit machtest (denn so wollte es ja der Herr schon durch den Mund seiner Propheten; Jes. 54, 2.). — Doch D. Baumgarten weiss Rath. Von nun an wird gerechnet mit imaginären Grössen und selbstgemachten Exponenten; ein Sophisma ist genug, die Reihen der beglaubigtsten Thatsachen umzuwerfen; es wird ganz vergessen, dass wenn das geringste Lüftlein der Wirklichkeit in solches Kartenhaus dreinbläst, da stürzt es zusammen. Denn das sind nun ferner die angeblichen Beweisthümer aus der heil. Schrift. Die Verheissung und die Erfüllung liegen gleichmässig darnieder, um die Baumgartensche Individualitäts- und Haus-Theorie *in usum hominum nostri saeculi* aufzurichten. „Allerdings", heisst es, „ist verheissen, dass die Freudenbotschaft Gottes an alle Völker gelangen sollte, und in der Pfingstgemeinde sind die Zungen und Völker, die unter dem Himmel sind, versammelt; auch sehen wir aus dieser ersten Darstellung der Gemeinde Christi, dass das Evangelium unter den Völkern und in den Zungen aller Heiden nirgends vergeblich verkündigt werden wird; allein da die Verheissung der allgemeinen Verkündigung zugleich dieselbe ein Zeugniss nennt über die Völker (Matth. 24, 14. 10, 18. Marc. 13, 9. 10), so ist darin auch die andere Seite angedeutet, dass keineswegs alle dem Evangelio glauben werden." (l. c.) — Ist denn aber damit das Pfingstevangelium, die ursprüngliche Reichsbeschreibung Christi zerrissen; ist damit sein Wort zu nichte gemacht, da er das Himmelreich vergleicht einem Senfkorn, das bald zu einem mächtigen, weithin schattenden Baum wird (Matth. 13, 31—32); und hat die grosse fortgehende *κρίσις* über alle Völker und Menschen (Joh. 3, 19) den Reichsplan des Herrn verschränkt, seine himmlische Teleologie, bis dass alle Feinde ihm unter die Füsse gelegt, beeinträchtigt? So weit nicht nur der Erde Kreis reicht, sondern so weit die Himmel umspannen und die Unterwelt sich ausbreitet, erstreckt sich ja sein Reich, in welchem man in seinem Namen Kniee beugen soll; auch die Stelle Ap.-Gesch. 13, 48., die hier wieder aufgerufen wird (s. oben), vermag ja hierin nicht das Allergeringste zu ändern. — Nun heisst es aber weiter, mit Rücksicht auf die Apostolische Arbeit: „in dem Bericht über die Entstehung der ersten Gemeinde in dem Europäischen

Welttheile werden die beiden ersten christlichen Häuser herausgehoben (Ap.-Gesch. 16, 15 f. 30—34: die Purpurhändlerin Lydia aus Thyatira und der Kerkermeister zu Philippi), und damit eben angedeutet, dass die Apostolische Wirksamkeit nicht über den Bereich des Hauses herausgekommen sei; denn was auch sonst in den kanonischen Evangelien von einem gewinnenden Einfluss auf die weitern Kreise des Volks und des Staates erwähnt werde, das sei nicht zu beachten; jene Kreise müssen, da Alles nur auf die persönlichste Anregung der Gnade durch den Glauben ankomme, ungeachtet dieses erfahrenen Einflusses, der Kirche gegenüber als ausgeschlossen und fremd betrachtet werden." (Nachtges. I, 158) — Muss man nicht über so eine Behandlung, ja vielmehr Misshandlung der heil. Schrift im Geiste ergrimmen? Nur das soll gelten, was D. Baumgarten gelten lassen will, und zwar weil er es will gelten lassen; alles Uebrige wird zur *tabula rasa* gemacht. Jene Apostolischen Hausgemeinden (der Apostel bedenkt sich ja nicht, selbst die engsten Kreise dieser Art, wie es deren ja so viele zu Rom gab, Gemeinden zu nennen: Röm. 16, 5 ff.) — schlossen sie sich denn nicht überall zusammen zu einer grössern Gemeinde dieses und jenes Orts, und behandelt der Apostel sie nicht überall so? Stehet nicht schon oder bildet sich wenigstens (wie in den Corinther-, in den Pastoralbriefen) die christliche Gemeindeordnung aus? Gebraucht der Apostel, indem er an die einzelnen Gemeinden schreibt, nicht oft darum den schliessenden, das Gemeindliche befassenden Ausdruck: *πάντες ἅγιοι*, und stehen sie nicht vor seinem Blick zusammen als die allgemeine Kirche Christi da? Wie wollte denn der Apostel, ohne in die Luft zu streichen, die fragliche Annahme vorausgesetzt, ein solches Einheitsbild aufstellen, wie das für die mannichfach zerrissene Corinthische Gemeinde oder für die Gemeinde in Ephesus? Und sind nicht selbst die Schäden, Hemmungen dieser oder jener Gemeinde ein gültiger Beweis, dass hier schon gemeindliches Leben, gemeindlicher Kampf war? Wie traurig wäre es endlich, wenn die Apostel bei der Schwelle des Hauses stehen bleiben müssten — sie, denen von der Himmelfahrt des Herrn an die *τέρματα τῆς γῆς* als Grenzen angewiesen waren! — Wie bettelhaft steht es um die Baumgartenschen vermeintlichen Schriftbeweise überall, wo er seiner seuchtigen Theorie Eingang verschaffen will.

7. Dennoch aber schliesst D. Baumgarten zuversichtlich: das eben sei die Aufgabe der Kirche, und ohne dies

werde sie nimmer zu erneutem Leben und zur Gestaltung kommen, dass sie, sich stellend auf den Grund der Individualität, zurückgebracht werde „zu der Hausordnung als der ursprünglichen und für alle Zeiten grundleglichen, zu der Form, welche der Herr selbst bei dem Urstamme der Kirche im Anfange gewählt.“ (Nachtges. I, 148.) Und zwar müsse diese Zurückführung auf das Ursprüngliche allewege durch das Alte Test. hindurchgehen. Denn — so wird nun weiter argumentirt — „nicht blos gebe das Alte Test. durch sein prophetisches Wort den machtvollen Impuls zur abermaligen Verwirklichung der Freiheit der Kirche; sondern es gewähre auch durch seinen gesetzlichen Inhalt (den ganzen nämlich, nicht nur den in den Satzungen enthaltenen) für dieselbe die nothwendige göttliche Norm. Die königliche Signatur der menschlichen Individualität, schon dargestellt durch die Schöpfung des ersten Menschen, und die Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Mannes, herrsche im Alten Test. vom Anfang bis zu Ende vor; sei abgebildet in Joseph, der allein sein ganzes Vaterhaus nährte; in Mose, dem ausschliesslich die Erlösung und Führerschaft des ganzen Volkes anvertraut ward; in dem Könige Israels, der als der lebendige und allgegenwärtige Geist erscheine, welcher die Stämme und Länder Israels als die Glieder seines Leibes durchdringt und beseelt; in den Propheten, von welchen jeder den prophetischen Beruf des ganzen Volkes in individueller Weise erfüllen musste; in dem Hohenpriester, der auf seinem Brustschildlein die Namen der zwölf Stämme Israels trug; ja selbst die ewig normale Individualität Jesu könne als der Grund der Gelangung jedes Einzelmenschen zu seiner gottgesetzten Bestimmung nur durch die Alttestamentliche Beleuchtung ganz und vollständig erscheinen. In der alttestamentlichen Norm müsse also die christliche Individualität ihren welt- und geschichtsvermittelnden Halt finden. (Nachtges. I, 136—138). In der alttestamentlichen Schrift sollen die Gläubigen unter den Heiden den Unterschied zwischen Natur und Gnade in den Gebieten des Volksthums überhaupt und ihres eigenen insbesondere erkennen, damit sie wissen, was sie zu hassen oder zu lieben, was sie zu meiden oder zu erstreben haben, und grade hier, nach dieser wichtigen Seite hin, zeige sich folglich das Alte Test. als die ausreichende Norm (Nachtges. II, 468). Zwar, wenn nun dieses Mass weiter angelegt werde, so scheine es, als ob für die Neugestaltung der Kirche (durch Zurückbringung auf die Schranke des Hauses) die Norm im Alten Test. fehlen müsse, weil die Alttestamentliche Geschichte und Schrift recht eigentlich auf

die Reichsgestalt der Gemeinde Gottes angelegt ist. Allerdings sei es voller Ernst mit dieser Reichsgestalt; allein dieselbe, obgleich auf irdischen und weltlichen Elementen aufgebaut, ruhete wesentlich auf sittlichen Grundlagen, mithin auf der Kraft des Geistes; und (historisch) zeige es sich, dass Israel nie über die Gestalt des Hauses herausgekommen; ohne Zweifel weise auch die Bezeichnung des Hauses Israels für die Gesammtheit des Israelitischen Wesens, als durchherrschender und bedeutsamer Sprachgebrauch auf diese Thatsache hin." (Nachtges. I, 152—154.)

So gewiss nun in dieser Gedankenreihe (die von uns völlig treu, obgleich in knappen Auszügen, wiedergegeben ist, so dass kein einziges Moment fehlt) das eclatanteste Specimen des fruchtlosesten aller Versuche vorliegt, die wahre Geschichte durch Traumgesichte todtzuschlagen — so gewiss es keinem nüchternen Leser schwer fallen wird, den Baumgarten'schen Schimpf und Ernst zu unterscheiden (sein Ernst ist das tausendjährige Reich im Sinne des gröbsten Chiliasmus und die Metamorphose der Kirche Gottes zu diesem selbstersonnenen Schemen, sein Schimpf alles Uebrige) — so gewiss D. Baumgarten sich selbst durch die aufgestellten Exempel und Werthgebungen Schritt vor Schritt widerlegt, und es mithin ganz überflüssig scheinen könnte, noch eine weitere Widerlegung hinzuzufügen —: so wird doch, bei dem Bewusstseyn, dass hier eine Cohorte der erfolgreichsten Irrthümer vorliegt, die mit einer gewissen Zauberkraft umgeben sind, weil sie sich an ein bestimmtes krankhaftes Streben in der Zeit anhängen, eine kurze Betrachtung dieser Sätze nicht aus dem Wege liegen. — Was nun die behauptete Normalität des Alten Test.'s in Beziehung auf die Individualität und auf die Hausgestalt des Reichs Gottes im Ganzen betrifft, so kann es uns ja nimmer in den Sinn kommen, die unzerreissbare Kette, die von der Erwählung des erstgebornen Volks bis zu der Vollendung aller Dinge reicht, auf irgend eine Weise lockern, geschweige denn irgend ein Glied als unbedeutend ablösen zu wollen, noch die grossen Charaktere des Alten Test.'s in irgend einem Zuge, in der Wirkung oder Nachwirkung zu verkennen; im Gegentheil es stehet uns im Herzen, weil in dem ewig gültigen Zeugnisse selbst, geschrieben, dass „was zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, auf dass wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben" (Röm. 15, 4); dass „was dem Volke Israel widerfuhr, das ist ihnen geschehen zum Vorbilde, uns aber zur Warnung, auf welche das Ende der Welt gekommen ist" (1 Cor. 10, 11); und darum eben schauen wir hin auf die Wolke

der Zeugen im Alten Bunde, deren die Welt nicht werth war, die durch den Glauben Zeugniss überkommen und dennoch die Verheissung nicht empfangen haben, und sehen (durch diese Wolke hindurch) auf Jesum, den Anfänger und Vollender unsers Glaubens. (Hebr. 11, 38. 39. 12, 1. 2.) Allein grade diese Apostolischen Kanones und das im A. Test. selbst ausgebreitete Sachverhältniss enthalten die vollständigste Widerlegung der Baumgarten'schen Träumereien. Es ist gewiss, dass die Freiheit der Stadt Gottes, deren Regent der Höchste ist, auch im Alten Test. Zeugniss empfängt, dass Samenkörner der wahren Religionsfreiheit niedergelegt sind im Diensthause Aegyptens, in der Gefangenschaft zu Babel, in dem letzten Abendglanz der Davidischen Heldenzeit in der Macchabäer Tagen — und wie konnte es anders in der εὐγενείᾳ dieses Volkes liegen, das unmittelbar von Gott eben zu solchen Zwecken gesetzt war? — aber das Reichsgesetz, die allein ausreichende Norm, ist durch Jesum Christum als die Frucht seines Evangeliums und die Lebenssphäre seiner Bekenner festgestellt. (Matth. 22, 21. Joh. 18, 36 f.) Wie hingegen das Gesetz, auch im allerausgedehntesten Sinne, nicht blos ein *exemplar*, sondern die wirksame, zureichende Norm desjenigen seyn könne, was der Christ auf dem Gebiete des Gesammt- und Sondervolksthums zu erstreben hat, ist wirklich nicht abzusehen; denn das ist die Bedeutung des Gesetzes, dass es die göttliche Forderung aufstelle, die wahre Sündenerkenntniss hervorrufe und zum Thron der Gnade hinleite, während die feste Norm jenes Verhältnisses das Daseyn eines Neutestamentlichen Volks und das Opfer Jesu Christi am Kreuze voraussetzt. (Eph. 2, 13—16. Gal. 3, 28.) So wenig ferner das Geheimniss der Menschenschöpfung durch jenes in falsch theosophischer Richtung hervortretende Geltendmachen der Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Mannes ergründet werden mag (die *intima conjunctio* des Mannes und Weibes ist hier vielmehr göttlich und thatsächlich gesetzt, welches auch die darauf folgende göttliche That klar erweiset, und, indem sie uns das *seminarium generis humani* vorstellt, den Grund aller Mehrheit, des Hauses wie des Volkes setzt), so gewiss enthalten alle übrigen von D. Baumg. vorgebrachten Instanzen eine complete Missweisung oder eine unwürdige Spielerei. Joseph hat seinem ganzen Vaterhause und Volke als Nährvater vorgestanden, Moses hat das ganze Israel auf seinem Herzen getragen; allein folgt nicht gerade daraus das Gegentheil von dem, was D. Baumgarten indicirt meint, nämlich die unzertrennliche Zusammengehörigkeit des Ganzen und des Einzelnen? Ein feines

Erinnerungszeichen an die Pflicht des Hohenpriesters der ganzen Gemeinde gegenüber war gewiss das Amtsschildlein (oder, wie es im Buche Sirach mit Recht heisst: „das Machtschildlein“, denn das Amt, von Gott vertraut, gibt die Macht zu dem, was es umfasst) mit den zwölf Edelsteinen (2 Mos. 28, 29); ein darüber hinausgehender Sinn liegt demselben aber nicht bei. Dass jeder einzelne Prophet seinen, ihm von Gott angewiesenen Beruf ganz zu erfüllen hatte, wird doch kein Beweis seyn sollen, dass die Propheten selbst die Schranken aufrichteten, die Gott ihnen anweist; im Gegentheil waren sie ja wohl alle, nach Massgabe ihrer Wirksamkeit, des göttlichen Worts Träger an das ganze Volk und über die Volksgrenzen hinaus — wie der Herr zum Propheten Jeremia spricht: „Siehe, ich setze dich heute über Völker und Königreiche, dass du ausreissen, zerbrechen, verstören, verderben sollst, und bauen und pflanzen“ (Jerem. 1, 10). Der aber alle Propheten und das ganze Gesetz erfüllete, der will nun allerdings von dem festen prophetischen Worte erleuchtet seyn und bleiben, von dem Worte, das da scheinet gleich einem Lichte an einem dunkeln Orte, bis der Morgenstern aufgehe in den Herzen (2 Petr. 1, 19); nimmermehr mag aber daraus gefolgert werden, dass seine Zukunft im Fleisch blos durch die Unvollständigkeit der individuellen Erfüllung in jenen Lichtträgern herbeigeführt sei; denn was sie waren, das waren sie eben durch das Wort der Verheissung. Und was sollen wir endlich zu der Instanz aus dem „Hause Israels“ als *terminus solennis* (doch nur einer unter vielen) für die Gemeinde Israels sagen! War es denn D. Baumg. nicht gegenwärtig, dass ein solcher Collectivname (sei es nun ein Weinberg, oder eine Stadt mit festen Mauern, deren Centrum Gott ist, oder ein Haus) lediglich die Modalität des zu Bezeichnenden, von einer gewissen Seite gefasst, ausdrückt (so dass alle Prädicate erst aus der Zusammenfassung aller einzelnen Namen sich ergeben), dass „das Haus“ im Alttestamentlichen Sinne nicht blos die Familie, das Geschlecht, sondern das ganze Volk und Alles, was demselben eigenthümlich ist, so auch weiterhin die ganze Versammlung der Gläubigen, ihre Rechte, Sitten, Institutionen mit eingeschlossen, ausdrückt? Was für ein monströses Wörterbuch des Alten und auch des Neuen Test.'s würde herauskommen, wenn man die in jedwedem Texte klar indicirte Bedeutung so wenig fest und klar auseinander hielte? — Es ekelt uns fast das Releviren so allbekannter Dinge an; aber stehen muss es doch hier, um das Verhältniss der Baumg. Doctrin zur Lehre der Kirche in's Licht zu

stellen; dann aber auch weil gar zu leicht die nichtprüfenden Menschen durch das dunkle, schlüpfrige Wort wie in ein Netz gefangen werden; stehen muss es hier, um das Nichtige des Baumg.'schen Programmes vollständig zu erkennen. Das ist nämlich der Inhalt des Baumg.'schen Programmes: Die Reichsgestalt der Kirche Christi muss schwinden, muss auf die Schranken des Hauses und des Individuums reducirt werden; sonst wird der unsägliche Schaden und Verderb der Kirche, eben dadurch seit dem ersten Anfange, zunächst nach der Apostel Tagen, herbeigeführt, nicht gehoben werden, und die normale, von Gott gewollte Bewegung in allen Verhältnissen eintreten — während das Programm der Kirche, so lange die Kirche steht, ist und bleiben wird: Mit der Reichsgestalt fällt die Kirche selbst hin; denn der König des geistlichen Israels muss ein Reich haben, und sein Reich währt ewiglich; die Reichsgestalt, weil nach göttlichem Plane angelegt und zu vollführen, erfüllet die Individuen, das Haus und die Familie, das Volk und die Völker, die natürlichen und übernatürlichen Ordnungen, Himmel und Erde[13].

8. Das Widerspruchsvolle in der Baumgarten'schen Doctrin nach dieser Seite hin vollendet sich in der Darstellung und Würdigung des Volksthums; nichts zeigt klarer, dass die ganze Betrachtung aus durchaus disparaten Theilen zusammengesetzt ist. Es ist einestheils früher vom Verf. gelehrt worden, dass „die Völkerbildungen überhaupt unter dem Einflusse des Abfalles von Gott stehen, dass alles Volkswesen und Leben mit der Vergötterung der Creaturen verwachsen ist"[14]; nun aber soll andererseits „als eine Folge

[13] Es ist gewiss nicht zu übersehen, dass bei den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte eben der Reichsbegriff mit aller Macht hervorbricht und den Gemeindebegriff gleichsam sich subjicirt; ich begnüge mich auf Irenäus zu verweisen, *adv. haereses, lib. I, c. 10, 2*, wo das Allumfassende einen recht energischen Ausdruck bekommen hat. Auf diesem Apostolischen Fundamente ruht Augustins Betrachtung der „Stadt Gottes", die das Ganze zugleich in Bewegung uns schauen lässt, von den Trümmern einer sinkenden Welt zu den Hügeln der überall wieder auferstandenen hinaus.

[14] Diese Sätze sind ja gewiss überhaupt nicht, wohl aber in ihrer Beschränkung einzig und allein auf die Heidenvölker, zu beanstanden; das Verderben durch die allgemeine Sündhaftigkeit ist ja auch für Israel als Volk, auch durch die gnädige Erwählung desselben, nicht aufgehoben (man höre nur Mosis und der Propheten Klagen, wie sie alle unter einem Volk wohnten von unreinen Lippen und selbst unreiner Lippen waren; Jes. 6, 5); was aber die Heidenvölker insonderheit betrifft, da muss ja, zur Integrität des Begriffs, die göttliche Reaction, die sich theils in der Zulassung, theils in dem Uebersehen der Zeiten der Unwissenheit kundgab, mit in Anschlag gebracht werden.

der Anlegung der Reichsverhältnisse auf die Kirche Christi eine Menge von sogenannten christlichen Völkern und Staaten entstanden seyn, die aber nur den Namen des Christlichen tragen, weil sie nicht durch den Geist hindurchgegangen sind, die mithin der Kirche gegenüber einem Schatten gleich dastehen"; und zwar soll die Heidenkirche Schuld daran seyn, „welche theils das ganze Volkswesen mit der Illusion der Christlichkeit umsponnen, theils gar keinen Sinn, kein Herz für das Wesen der Nationalität an den Tag gelegt, kein Verhältniss zu den Völkern hat, so dass alle Verkündigung und Predigt (namentlich auch in der deutsch-evangelischen Kirche) den Nationen gegenüber in der Luft verhallt" (Nachtges. I, 161. 165). Freilich sollte man meinen, weil dieses alles wie in einem Schattenreich auf Erden vorgeht und vorgegangen ist („nur zu lange", heisst es, „hat die Kirche das Schattenbild der herrlichen Vollendung für die Wirklichkeit genommen"; Nachtges. I, 156), so möchte das gesammte Volksthum auf dem Gebiet der Heidenkirche (die doch, was wohl zu merken, nicht nur die Wurzel in Israel, welche Christum als den Sohn des lebendigen Gottes aufnahm, sondern alle Bekehrten aus den Israeliten in der ganzen Folgezeit umfasst) in dieser Betrachtung gar keine Stätte finden — die Individualität und das Haus haben ja schon Alles verschlungen. Allein es galt, der Nationalität (dem Charakter des Sondervolksthums) ihren Platz zu sichern; denn diese erst, „die nationale Seite des christlichen Bewusstseyns", kann der Individualität das Siegel aufdrücken, die ganze Restitution der Kirche zum Stand und Wesen bringen (Nachtges. I, 162); deshalb musste nun eine neue Construction versucht werden, die unstreitig das Ganze krönt. — Stehen wir hier einen Augenblick still (denn auch uns liegt hart daran, aus dem Gewirre des Widerspruchsvollen herauszukommen), so möchte wohl einem jeden, der überhaupt die Geschichte als Geschichte gelten lässt, sich klar herausstellen, dass weder die *species facti*, wie D. Baumgarten sie angibt, noch die darauf gestützte Anklage in Wahrheit bestehen. Denn das Werk der Kirche (und es ist ja hier zuvörderst von der Kirche überhaupt die Rede) ist zwar, wie das Werk des einzelnen Menschenlebens, unvollkommen, und doch muss wohl von jenem, wie von dem Einzelleben gelten, dass Gott (auch durch schwere Krisen hindurch) das Bruchstückartige zu einem Ganzen macht; gewiss treten viele Schwächen, Fehler, Vergehungen in der Christianisirung der Völker an den Tag; und dennoch ist dasselbe (auch mit Hinblick auf das Matth. 24,

14 gesteckte Ziel) bis zu einem gewissen Grade gelungen; jedenfalls ist das unvollkommene Werk in dieser Beziehung tausendmal besser als die hochfliegende Einbildung, die der Sünde (bei den Völkern wie bei dem Einzelnen) als *εὐπερίστατος ἁμαρτία* (Hebr. 12, 1) keine Rechnung trägt; die sich bei D. B. dahin ausspricht, „dass die Wiederaufrichtung der Kirche nach alleiniger Massgabe des Geistes und Gesetzes zu bewerkstelligen sei" (Nachtges. I, 158). So sehr vielleicht „die Wirkungen des Christenthums", wie sie im Völkerbestande und in der Zeitentwickelung hervortreten, auf einzelnen Punkten dieser Entwickelung überschätzt worden sind[15], dennoch lag hierin ein grosser, unberechenbarer Segen verborgen; ohne sie, bei aller Stille und Unscheinbarkeit derselben, würde die Welt, nicht blos in den Tagen der grossen Völkergährung, die das Römische Reich auflöste, sondern mehr als einmal später zu Trümmern gegangen seyn. Und in diesem Sinne, vom Standpunkte der oft unerkannten Wohlthaten Gottes, des verborgenen und doch zu seiner Zeit offenbaren Segens, sprechen wir mit Recht von „christlichen Völkern" und „christlichen Staaten"[16]. Immer besteht doch die göttliche

---

[15] Man hat namentlich in der letzten Zeit Bedenken dagegen erhoben, dass die Milderung der Sitten, die Moralisirung der Gesetze, der höhere Charakter des gesellschaftlichen Lebens in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung allein auf Rechnung des Christenthums zu schreiben seien. Bestände dies aber auch in einzelnen Fällen zu Recht — wäre es auch so, dass die Römische Gesetzgebung im zweiten, dritten Jahrhundert ohne directen, sichtbaren Einfluss des Christenthums sich selbst gleichsam ethisirt hätte — wer wird dann die geheim waltende Einwirkung in der Epiphanie des Mittlers und Heilandes aller Menschen nicht in Anspruch nehmen, wer die Universalität dieser Einwirkungen beschränken dürfen oder berechnen können?

[16] Denn das ist ja nicht der Sinn, dass das Christenthum alle Staats- und Völkerverhältnisse auf jedem gegebenen Punkte durchdrungen, durchsäuert habe — da würde ja die Wirkung der Sünde, das Verlassen der göttlichen Wege von den Einzelnen wie von den Völkern gradezu in Abrede gestellt werden müssen, und doch bestehet ja der Kampf des göttlichen Worts und der Kirche Christi gerade innerhalb dieses Umkreises —, sondern darin bestehen die christlichen Völker und Staaten, dass die Grundsätze des Christenthums gehört werden müssen, erweckend, mahnend, strafend, trotz denen, welche sie nicht hören wollen und das Joch Christi abwehren möchten, so wie dass die Segnungen dieses Hörens, selbst im beschränkten Kreise, unberechenbar sind. Daneben gehen ja die göttlichen Strafgerichte über die nichthörenden Völker, Staaten, Einzelnen in steigender Progression einher. — Jener Redner, der auf der sogenannten Skandinavischen Kirchenversammlung in Kopenhagen 1857 seine Rede mit den Worten anhob: „es könne von christlichen Völkern und Staaten nicht gesprochen werden; er rühme sich vielmehr ein ächter Heide zu seyn", der hatte D. Baum-

Kritik (wenn wir so sagen dürfen), die einem jeden Volk, einem jeden Staate unter die Augen stellt, wie unvollständig der Segen angeeignet, wie viel von demselben verschüttet worden ist. — Die Anklage D. Baumgartens sowohl gegen die Gesammtheit der „Heidenkirche", als gegen die deutsch-evangelische Kirche insonderheit, ist der Traum eines Fieberkranken, der, in diesem Falle, trotz aller Sympathien mit den „Völkern", das Schwelgen in eigenen Phantasien der demuths- und anbetungsvollen Erkenntniss der Wege Gottes in der Geschichte vorzieht. In letzterer Beziehung aber brauchen wir wohl blos auf die massgebenden Schriften Luthers in dieser Richtung den Finger zu legen [17], um ausser allen Zweifel zu stellen, dass hier in der That das echte Verhältniss zum Volksthum, sowohl was die christliche Bestimmung und das christliche Anrecht der Völker, als die Abweichungen von der dadurch vorgeschriebenen Pflicht betrifft, innegehalten ist — was ebenso von dem Zeugnisse aller treuen Lehrer in unserer Kirche gilt. Die Anschuldigung des Verbrechens der Heidenkirche gegen das Volksthum fällt also auf D. Baumgartens Kopf zurück.

Jener von uns angedeutete Versuch einer neuen Construction, um den sublimirten Begriff der Nationalität, die mit der Individualität sich zusammenschliessen soll, zu gewinnen, vollzieht sich aber so. „Allerdings, sagt D. Baumgarten, sind die Völkerbildungen ohne Ausnahme, sowohl erfahrungsmässig als auch nach Aussage der Schrift, so vor sich gegangen, dass der Abfall von dem lebendigen Gott darauf eingewirkt hat"; allein in der Natur der Nationalität lässt sich ein zwiefacher Factor entdecken, nämlich die göttliche Schöpfungskraft und die menschliche Sündhaftigkeit; der gegenwärtige Bestand der Nationalität ist in der Weise das Product beider Factoren, dass beide sich in ihm

---

gartens Sinn im Ausgange wohl gefasst, obgleich dieser ja gewiss ob der gezogenen Consequenz erröthen würde. Wilder und störriger spricht der Fanatismus hier sich aus; hüben und drüben ist es doch Revolutionsgelüste, das die Eingebung bildet.

[17] Luthers Schrift „an den christlichen Adel Deutscher Nation", seine „Predigt, dass man die Kinder zur Schule halten soll", seine Schrift „an die Rathsherrn aller Städte Deutschlands" — wer hätte nicht hier schon genug, seiner Grundsätze über diesen Punkt gewiss zu werden? Allein derselbe Geist der christlichen Mässigung und des Nichtverderbenwollens desjenigen, worinnen ein Segen ist, wehet ja durch alle seine Schriften. — Die Behauptung D. Baumgartens, „dass Luther keine bewusste Klarheit über das Verhältniss des einzelnen Menschen in Christo zu dem Volke und zu dem Staate der Welt besass" (Prot. Warn. II, 131), bedarf in der That, so wie sie gewiss in Deutschland wenigstens unerhört ist, keiner Widerlegung.

durchdringen und an jedem Moment desselben Theil haben. Da aber die Sünde immer nur die menschliche Störung und Trübung eines Göttlichen seyn kann, so führt die Wahrnehmung der Sünde auf jenen ursprünglichen und göttlichen Grund jeder Nationalität, und die Sünde erscheint so, wenn auch in den Grund des Wesens dringend, doch nur an dem Göttlichen haftend" (Nachtges. I, 159. 162). Das soll nun gelten von den ungeheiligten Volksthümern; anders aber sei es mit dem geheiligten. „Während alle übrigen Völker der Erde auf dem natürlichen Wege der Entwickelung aus der Schöpfung Elohims (heisst es) hervorgegangen sind, ist das Volk Israels durch das Wort Jehovas ins Daseyn gerufen; und zwar ist deshalb diese Volksschöpfung Jehovas nothwendig gewesen, weil diejenige Volksbildung, die auf dem Wege der in der ersten Schöpfung ruhenden natürlichen Entwickelung einherging, in völlige Verderbniss umgeschlagen war. Allein dieser Gegensatz Israels zu allen Heiden ist nur das Erste; das Zweite ist dieses, dass Israel eben an und mit seiner gottgesetzten Besonderheit etwas wird für alle Heiden, dass seine Besonderheit sich aufschliesst zu einer Allgemeinheit für alle Heiden und alle Stämme der Erde. Demnach erhalten die Völker der Welt, welche durch die Sünde dem Untergang verfallen sind, und somit nur eine zeitliche Bedeutung haben, in und durch Israel eine neue Bedeutung für den durch die Neuschöpfung Jehovas begründeten Standpunkt, und in diesem Betracht haben sie eine ewige Bedeutung und Währung" (Nachtges. II, 467). — Sehen wir nun ab von dem, was in diesem Gedankenzusammenhange bereits früher von uns erörtert worden ist, lassen wir die Tabulatur von dem göttlichen, unverletzlichen Inhalt der Nationalität auf sich beruhen (wir möchten es am liebsten einfach Lutherisch so verstanden haben, dass alle ursprüngliche Ordnungen Gottes, auch nach dem Sündenfalle, als grosse Erziehungsmittel für das Menschengeschlecht geblieben sind, während Gott selbst sich nicht schämt, aus den ursprünglichen Grundverhältnissen, die er geschaffen und gesetzt hat, uns sein Herz erkennen zu lassen) — so tritt uns dennoch in jenen Sätzen ein dreifach verwickelter Knäuel der Häresie entgegen. Denn wie auch die Gottesnamen in der Schöpfungsgeschichte und nachher gedeutet werden mögen [18], nimmer könnte doch die Annahme einer ersten und

[18] Wir verweisen, was diesen Punkt betrifft, auf die treffliche Entwickelung in J. H. Kurtz Geschichte des Alten Bundes (1. Bd. II. Aufl. S. 17 ff.), der, nach seiner Weise, die ganze bisherige Forschung darüber recapitulirt und die sicherste Entscheidung herbeiführt.

zweiten Schöpfung, die sich ohnehin im Begriffe aufhebt, irgendwie aus der heil. Schrift gerechtfertigt oder auch nur wahrscheinlich gemacht werden; die gnadenvolle Erwählung bedingt keine wiederholte Schöpfung; das schlechthin Absolute, Principielle und Universelle lässt keine Reiteration zu irgend welchem Zwecke zu. Es enthält jene Vorstellung nicht etwa ein göttlich Absurdes, das die Menschenweisheit und Stärke herausfordert (1 Cor. 1, 23 ff.), sondern eine reinweg menschlich ersonnene Absurdität. Wohl aber lehrt uns die heil. Schrift und predigt mit lauter Stimme, dass so wenig wie Israel dem allgemeinen Verderben der Sünde enthoben war, so wenig gestattet der allgemeine Begriff des Volksthums, auf Israel angelegt, eine Ausnahme. So gewiss wie der Apostel lehrt, dass zwischen Juden und Heiden in dieser Beziehung kein Unterschied ist, der einen Vortheil auf jener Seite begründete — denn sie sind alle abgewichen und untüchtig geworden, sie sind alle unter der Sünde (Röm. 3, 9 ff.) —, so gewiss stehet es unauslöschlich geschrieben, gepredigt von demselben Apostel: „Gott hat gemacht, dass von einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen“ (Ap. Gesch. 12, 24). Endlich kann Israel, wie gewiss es auch ist, dass dasselbe „etwas“ für die Heiden und die Christen aus den Heiden ist und bleibt, keine solche erlösende Rolle übernehmen, dass es den ungeheiligten Völkern (die aber doch, sofern sie christlich, geheiligt nach der Wahl, Gottes Kinder sind durch die Taufe; Gal. 3, 26) eine ewige Bedeutung und Währung, ausser der, welche sie, als von Gott gesetzt, haben, mittheilen könnte. Nachdem ein Volk Gottes aus Juden und Heiden durch das Blut des Kreuzes dargestellt, und also durch eine ewige Union eine Heerde unter einem Hirten worden ist, sind alle solche Fragen (*ζητήσεις*) nicht nur unnütz, sondern verkehrt, weil sie in Wahrheit die heil. Schrift bei Seite setzen. — Sofern aber D. Baumgarten durch die Anführung von Jes. 2, 2—4; Mich. 4, 1—7 meint, jene von ihm bevorwortete Würdigung der Völker und der Bestimmung Israels im Verhältniss zu denselben genugsam verwahrt zu haben, so liegt es ja zu Tage, dass die Deutung jener Stellen von der „letzten Zeit“ im abgeschnittenen Sinne der *ἔσχατοι καιροί* sowohl bei den Propheten, als im Neuen Test. keineswegs noch bestimmt, geschweige über allem Zweifel erhaben sei[19]. Gesetzt aber auch, es wäre so,

[19] Man vergleiche über diesen Punkt den äusserst beachtenswerthen Drechsler'schen Commentar zu der angeführten Stelle vom Propheten Jesaias.

so würden ja eben damit diese Stellen für die Zeit der Entwickelung und des Reifens aller Dinge unanwendbar seyn ohne Vorgreifen in die Haushaltung Gottes; Gott muss aber doch wohl dies Recht behalten, wozu er auch allein die Macht hat, Zeit und Stunde zu bestimmen (Ap. Gesch. 1, 7), und wird sie jedenfalls nicht so bestimmen, dass die Christenheit israelitisirt, sondern dass Israel christianisirt und reuig dem von ihm gekreuzigten Messias zu den Füssen sinkt, ihm entgegengeht mit den Worten: „Gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn" (Matth. 23, 39). Das Gegentheil würde nicht nur die Kirchengeschichte, sondern die ganze Entwickelungsgeschichte der Offenbarung auflösen. Doch wir haben vorgegriffen; eine folgende Abtheilung wird diese Gedankenreiche näher entwickeln.

[Die Fortsetzung folgt.]

Das Ende einiger lutherischen Märtyrer in Paris.

Von

C. Becker, Pastor.

Paris! Welche Gedanken, Erinnerungen und Betrachtungen hängen sich an diesen Namen! Welch verschiedenartiges Feuer ist aus diesem in seiner Art einzigen Vulkane nicht allein aufgeleuchtet, sondern hell aufgelodert, hat nicht allein seine nächste Umgebung, sondern Völker in Furcht und Schrecken gesetzt, und sie mit sich in einen Strudel des Verderbens zu stürzen gedroht! Von dort sind die bezaubernden, ja vergifteten Gerichte des Unglaubens, des Schwindelgeistes, der Revolution in neuerer Zeit ausgegangen. Doch nicht blos das Feuer politischer Revolution, sondern auch das wildeste Feuer eines entsetzlichen religiösen Fanatismus hat dort gewüthet und seine Opfer gefordert. Als solche fielen dort auch im Anfange der Reformation lutherische Märtyrer, und von einigen derselben wollen wir hier etwas berichten.

Schon sehr früh war der Saame der reinen Lehre aus Deutschland nach Frankreich gekommen. Im Jahre 1521 schon, zu der Zeit, wo die Sorbonne Luthers Schriften verbrennen liess, hatte der Bischof Wilhelm Briçonnet einer kleinen lutherischen Gemeinde um Meaux, die sich da-

selbst gebildet hatte, seinen Schutz angedeihen lassen. Es wurde dieses die Muttergemeinde einer in Frankreich nie ausgestorbenen lutherischen Kirche. Von Calvin war damals noch nicht die Rede, er war ja erst 1509 zu Noyon geboren und zu der Zeit noch Schüler.

Unter denen, deren Aufmerksamkeit auf die Wahrheit gelenkt worden war, wie sie in Christo allein geoffenbart ist, befand sich auch ein Edler, Namens Berquin, ein Hofcavalier des Königs Franz I., welcher jenen wegen seiner wissenschaftlichen Bildung, seines Verstandes und liebenswürdigen Charakters sehr hoch schätzte. Sonst ging es an dem Hofe dieses Königs sehr wüst und ausgelassen zu. In den königlichen Salons trieben sich allerlei Wüstlinge, fremde Minister und ein Schwarm von verderbten Hofleuten umher. Doch das Evangelium ergriff mit seiner göttlichen Kraft auch einige von denen, welche dem Thron am nächsten standen, unter denen selbst Margarethe von Valois, die Schwester des Königs, eine zeitlang als ein leuchtendes Beispiel dastand. Auch Berquin gehörte zu deren Zahl. Er stand in einem engen Freundschaftsbunde mit Erasmus, welcher ihn in vielen seiner Briefe nicht allein erwähnt, sondern voll ist des Lobes von ihm. In einem solchen, den er im Jahre 1529 an einen Freund schrieb, sagt jener gelehrte, aber der Zeit dienende Mann von Rotterdam: „Er ist ein Laie und ein Junggesell; aber von einem so reinen Leben, dass auch nicht einmal Jemand nur den leisesten Vorwurf der Unbescheidenheit gegen ihn erhoben hat; er ist wunderbar freundlich beides gegen seine Freunde und gegen die Armen; ein gewissenhafter Beobachter der Einrichtungen und Gebräuche der Kirche, genau und emsig in der Beobachtung der Fasten, Heiligentage, der Messen, Gottesdienste und aller andern Dinge, welche die Frucht der Frömmigkeit sind.“ (*Erasmi, Epist. Lib.* XXIV, §. 4.)

Doch Berquin wurde bekannt mit den Grundsätzen der Reformation, er wurde ein wahrer Christ; und nun gebrauchte er seine bedeutenden Talente dazu, die Lehre der Reformation ins Licht zu setzen und auszubreiten, wie die Irrthümer des Pabstthums entschieden anzugreifen. Er übersetzte und verbreitete zuerst viele der Werke und kleinern Schriften des Erasmus. Darauf machte er sich an Melanchthon's *Loci*, und besann sich nicht erst lange, „der Sorbonne Hornissen“ ins Gesicht zu werfen, indem er nicht allein die Waffen der Weisheit, sondern auch des Witzes gegen sie richtete. Ja er wandte alles an, und setzte alle Quellen seines litterarischen Lebens in Bewegung, die Heuchelei und Irrthümer der römischen Kirche zu unterminiren.

Einige von Berquin's Broschüren, wenigstens die, welche von ihm selbst in Umlauf gesetzt wurden, fielen Beda, dem Syndicus der Sorbonne, in die Hände, einem streitsüchtigen und heftigen Verfolger der Kirche Gottes, welcher stets auf ihren Untergang sann, und dessen Einfluss allmächtig gewesen seyn würde, wenn ihm Petit, der Beichtvater des Königs, nicht das Gegengewicht gehalten hätte. Berquin wurde von Beda nicht allein vieler und emsiger Versuche angeklagt, die Macht des Pabstthums zu schwächen; sondern dass er auch gesagt habe, es sei sehr unpassend der Maria die Geschäfte des heil. Geistes beizulegen, und sie als die Quelle des Heils und der Gnade anzureden; oder sie unsere Hoffnung, unser Leben zu nennen, als wenn sie die Ehren des Sohnes Gottes besässe. Man beschloss desshalb, Massregeln gegen solch einen kühnen Angreifer zu nehmen, und die angewandten Schritte waren der Inquisition würdig, welche jetzt ihren Lauf begann.

Da die Sorbonne einmal einiger Bücher Berquin's habhaft geworden war, aus denen sie, wie ein alter Geschichtsschreiber sagt, „gleich Spinnen Gift sog", verklagte sie ihn vor dem ersten Gerichtshofe zu Paris. Doch Berquin war, wie schon erwähnt, ein Günstling des Königs Franz, und deshalb musste die Sorbonne säuberlich und vorsichtig mit ihm verfahren, um nicht zu rasch die höchste Autorität gegen sich aufzubringen. Man gab daher dem Angeklagten Gelegenheit zu entkommen. Dieses ward aber dem Berquin als ein Act ganz besondrer Gunstbezeigung bemerklich gemacht; man hatte sich jedoch nicht getäuscht in der Annahme, dass er eine solche Darstellung wahrscheinlich beharrlich zurückweisen würde, und so kam es auch, da er sich bestimmt dahin erklärte, seine Feinde hätten keine Beweismittel in den Händen, auf die sie gerechterweise ein peinliches Verfahren gegen ihn gründen könnten.

Er war jedoch zu tief für seinen hohen Gegenstand interessirt, um von seinen früheren Bemühungen für die Wahrheit abzustehen. Wenn die Liebe zur Wahrheit und eine lebendige Ueberzeugung von der Wichtigkeit der Verkündigung der Wahrheit an die Welt einmal das Gemüth eines wahren Christen erfüllt, ist es eben so leicht das Niederstürzen eines Wasserfalles zu hemmen, als seine Thätigkeit zu hindern. Berquin fühlte, welchen Gefahren er sich auch durch sein Vorschreiten aussetzen möchte, dass die seines Stillschweigens noch viel grösser seyn würden. Wenn furchtsame und sich nach der Zeit richtende Männer wie Erasmus sich bemühten, ihn von seinem ferneren Laufe vorwärts abzulen-

ken, so erwiesen sich bei ihm doch alle ihre Bemühungen als völlig unwirksam. Bald waren ihm daher die Blutfeinde auch wieder auf der Spur. Als er eines Tages sauern Studien oblag, ward er durch ein lautes Geräusch vor der Thür seines Cabinets gestört, und eine Anzahl bewaffneter Polizeimänner, gesandt von der Sorbonne und angeführt von Beda, trat in sein Zimmer. Der Zweck ihres Erscheinens war, eine Haussuchung nach verdächtigen Büchern und Documenten bei ihm zu halten. Und freilich, solche fanden sie auch gar bald ohne vieles Suchen, denn Berquin, als ein Mann eines grossen Vermögens, besass nicht blos viele Werke zu seinem eigenen Gebrauche, sondern wusste sie auch in vielfache Circulation zu setzen. Man fand Schriften von Erasmus, Melanchthon, Carlstadt, und, schrecklich zu sagen, selbst einige Thesen von Luther, auch mancherlei Originalentwürfe von Berquin. Da wurde denn natürlich keine Zeit verloren, solche flammenden Beweise einer gefürchteten Ketzerei zu beseitigen. Der Gerichtshof sandte diese Werke zur genauen Prüfung an die Sorbonne. Die Sorbonne verdammte sie zu den Flammen, und verlangte von Berquin die Abschwörung seiner Ketzereien. Allein dies gelang ihnen nicht so leicht wie bei Andern. Berquin war fest wie ein Fels, fest wie Sadrach, Mesech und Abed Nego vor dem feurigen Ofen. Nach einer kurzen Einkerkerung ward er vor den Bischof von Paris geführt, und nun auf Befehl des geistlichen Gerichtshofes in ein anderes Gefängniss geworfen. Bei diesen Massregeln gegen Berquin thaten sich die Mönche besonders hervor. Allein der König Franz liebte die Mönche nicht. Er hatte sich oft mit Andern verbunden, sie zu verachten und lächerlich zu machen, und man durfte desshalb vermuthen, dass er es nicht ruhig zugeben würde, dass ein Edelmann von seinem Hofe ihrer Bigotterie und Gewalt preis gegeben werde. Es gab ja auch zu der Zeit noch viele Andere, welche, wie Erasmus, in den Irrthümern der Kirche Zielscheiben genug für ihre Satyre fanden, obgleich sie keine Neigung hatten, völlig auf die Seite der Protestanten zu treten. Franz warf höchst wahrscheinlich Berquin mit diesen zusammen; und da beide, Erasmus und Berquin, mit einander und mit ihm selbst in Briefwechsel standen, so war es ganz natürlich, dass er zu jener Annahme kam. So viel steht auch fest, obgleich sich Berquin sehr stark zu den Evangelischen hinneigte, so war er doch noch kein Lutheraner. Die Sache ward daher auf königlichen Befehl dem königlichen Rathe zur Begutachtung übertragen, und Berquin, nachdem man ihn ermahnt und gewarnt hatte, in Freiheit gesetzt.

Seine Verfolger machten aber einen dritten Versuch ihn zu verderben, und waren jetzt fest entschlossen, nicht nachzulassen, bis sie ihren Zweck erreicht hätten. Franz war in der Schlacht bei Pavia gefangen genommen und jetzt in Gewahrsam zu Madrid. Die Gelegenheit schien günstig, und abermal sprang die Schlange auf ihre Beute. Die Mutter des Königs war Regentin seines Reichs, und die Zügellosigkeit ihres früheren Lebens bedurfte aller Hilfsmittel der Kirche Rom's, um sie zu beruhigen und aufrecht zu erhalten. Margaretha v. Valois hatte keine Macht in Händen, vermittelnd auftreten zu können. Berquin wurde von neuem vor den Gerichtshof gebracht; aber eine Botschaft von dem König befahl, jedes weitere Vorgehen gegen ihn bis zur Zurückkehr des Monarchen auszusetzen.

Diese wiederholten Angriffe setzten Berquins Freunde, namentlich den Erasmus, in Erregung. Es ist beides, ergötzlich und peinlich, den innerlichen Seelenkampf zu gewahren, welcher diesen grossen Gelehrten erfüllte, wie seine Briefe davon ein deutliches Zeugniss ablegen, während jene Bewegungen, die so viele Geister beschäftigten, vorgingen. Zu einer Zeit schreibt er an den König Franz, ihn bittend, die Sorbonnisten zu zügeln, und ihnen nicht zu gestatten, ihr verderbliches Gift auf Alle in ihrer Umgebung auszugiessen. Und zu einem Freunde sagt er: „Wenn Berquin mit einem guten Gewissen den Tod leiden sollte, was ich fast ahne, was kann besser für ihn seyn? Gute Menschen sowohl als böse sind dem Urtheil unterworfen, verdammt, in Stücke zerrissen, gehängt, verbrannt, enthauptet zu werden. Gute, gerechte Richter sowohl, als Tyrannen, können verurtheilen, in Stücke zerreissen, kreuzigen, verbrennen, köpfen. Verschieden sind die menschlichen Urtheile und Richtersprüche. Der allein ist glücklich, welcher vor dem Gerichte Gottes freigesprochen wird.“ In einem andern Briefe schreibt er Berquins Untergang dem Hasse der Theologen und der Mönche zu. Ferner sagt er, wie ernstlich er sich bemüht habe, Berquin von dem Laufe zurückzuhalten, den er einmal genommen, und dass er immer vorausgesehen habe, was das Ganze für einen traurigen Ausgang nehmen würde. Allein ganz besonders ernstlich und ängstlich dringt er in Berquin, ihn nicht mit in das Spiel hineinzuziehen. „Meine Last“, sagt er, „ist schon schwer genug; wenn Ihr Vergnügen an den Disputationen findet, so verfolgt sie; doch ich trage kein Verlangen darnach.... Verlasset Euch nicht zu sehr auf den Schutz des Königs. Vor allen Dingen compromittirt mich nicht, und vermischt mich nicht in einen Streit mit der theologischen

Facultät." Das war der Mann, der von sich selbst sagt: „Luther mag Recht haben, ich aber habe keine Neigung um der Wahrheit willen zu sterben. Es hat nicht Jeder den Muth ein Märtyrer zu werden; und ich fürchte, wenn ich auf die Probe gestellt würde, würde ich S. Petro nachahmen." Wie wahr ist desshalb Luthers Urtheil über den Erasmus, sowohl in seinem Lobe als in seinen Tadel über ihn. In ersterer Beziehung schrieb er schon 1518 an Spalatin: „Wiewohl nun vieles bei Erasmo zu finden ist, welches als nichts ansiehet, fast fremd und undienlich zur Erkenntniss Christi, soll ich anders als ein Theologus, und nicht als ein Grammaticus reden; so ist doch gewiss, dass selbst Hieronymus, den Erasmus doch so hoch preiset, wenn er jetzt sollte leben, nichts würde sehen gelehrteres und klüger ausgesonnenes, als dasselbe." In letzterer Beziehung aber sagt er auch von ihm in einem Brief an Spalatin im Jahre 1521: „Heil! Es ficht mich weder des Capitonis, noch Erasmi Urtheil im geringsten an; sie machens so, als ich längst von ihnen hab gewähnet, ja, ich habe fast gar gefürchtet, ich möchte einst noch einmal mit einem oder dem andern einen Handel kriegen, da ich vermerkt, wie Erasmus von Erkenntniss der Gnade zu gar ferne ist, und er in allen seinen Schriften nicht auf Kreuz, sondern nur auf Frieden sieht. Deshalb sein Dünkel ist: es müsse alles mit Höflichkeit und mit einer freundlichen Wohlmeinung gethan und gehandelt werden; wonach aber der Beherzte nichts fragt, auch sich Niemand davon bessert. Bin dess wohl eingedenk, dass ich, als ich einmal sahe, wie er in seiner Vorrede über das N. Testam. von sich selbst sagt: Ein Christ verachtet die Ehre gar leichte; in meinem Herzen dachte: O, du guter Erasme! ich fürchte du betreugst dich; es ist ja ein gross Ding, die Ehre zu verachten." Im Jahre 1523 schrieb Luther an Nicolaus Hausmann über den Erasmus: „Ferner ists mit Erasmi Schreiben so gethan, dass wie mirs nicht schadet, so es wider mich ist, also macht's mich nicht getroster, wenn es für mich und auf meiner Seite ist. Ich habe schon einen, der die Sache vertheidiget, wenn auch die ganze Welt wider mich allein rasete; welches Erasmus an mir nennet eine Hartnäckigkeit, eine Sache zu behaupten. Da ich aber sehe, dass der Mann so gar fern ist vom rechten Verstande christlichen Wesens (so ich bisher nicht hatte gemeinet, ob mirs gleich zuweilen argwöhnete): so mag ichs leicht lassen geschehen, dass er mir einen Namen nach Gefallen beilege, bis er einmal die Sache selbst anrührt. Denn es bei mir ist beschlossen, dass ich weder das Leben, noch die Aufführung wolle

vertheidigen, sondern allein die Sache, es mag mich und meine Aufführung zerzausen wer da will; wie ich auch bisher mich so hab gehalten. Ich habe denen, die mich aufs ärgste schmähen und durchziehen, öffentlich mein Selbstleben im Leibe zu danken, neben einem grossen Theil meines getrosten Geistes. So gar ist's ferne von mir, dass ich an Erasmus' Ruhm und Ehre wollt Theil haben. Ich habe eine grosse Furcht allezeit, wenn man mich lobet, grosse Freude aber, wenn man mich schmähet und lästert. Kömmt nun das Erasmo wunderlich vor, mir nicht also. Er mag nur erst Christum lernen und seiner menschlichen Klugheit Ade sagen." Einen gelehrten und freundlichen Brief schrieb Luther im Jahre 1524 an Erasmus selbst. Wir wollen, weil es doch wichtig und interessant ist, den beiden Männern etwas ins Herz zu sehen, einige Stellen daraus anführen. Luther schreibt: „Ich hab's auch zu so übel nicht empfunden, dass Ihr in einigen Stellen der Büchlein, die Ihr habt lassen ausgehen, ihren (der Papisten) Gruss und Glimpf zu erlangen, oder ihre Wuth zu erlindern, uns ein wenig bitter habt gebissen und angestochen. Dieweil wir sehen, dass Euch vom Herrn noch nicht gegeben sei eine solche Standhaftigkeit, Muth und Sinn, dass Ihr nebst uns willig und getrost könntet entgegen gehn diesen unsern Unthieren: so sind wir ja die Leute nicht, die sich wollten unterfangen, das von Euch zu fordern, was über Eure Kräfte und über Euer Maass ist; vielmehr haben wir mit Eurer Schwachheit Geduld getragen, und das Maass Eurer Gaben an Euch hochgeachtet.... Zumal da es soweit ist gekommen, dass für unsere Sache wenig Gefahr ist zu befürchten, wenn auch Erasmus aus allen Kräften wider uns stritte, schweig's, wenn er nur einmal seinen Stachel ausstreuet und uns nur die Zähne weiset. Aber wiederum solltet Ihr auch, mein lieber Herr Erasme, Euch der beissigen und bittern Eurer Rhetorica Figuren enthalten, und, wenn Ihr nur allerdinge nicht könntet, noch es wolltet wagen, unserer Lehre beizupflichten, so solltet Ihr sie doch nur ungetastet lassen und des Eurigen warten, und als ein alter Mann mit Frieden im Herrn entschlafen." —

Nach dieser Abschweifung, die uns aber doch zur näheren Erkenntniss des Charakters der beiden Männer nicht ungeeignet schien, kehren wir nun wieder zu unserem Berquin zurück, der sein Bekenntniss alsbald mit seinem Blute besiegeln sollte. Ermahnungen, wie die von dem furchtsamen Erasmus erwähnten, machten auf den muthigen Berquin gar keinen Eindruck. Anstatt nachzugeben, fing er im Gegentheil jetzt kühn an zur Offensive überzugehen,

und die römischen Irrthümer frei anzugreifen. Er zog aus den Werken Beda's und der Sorbonnisten zwölf Sätze, die er für im Widerspruche mit einander stehend erklärte und gegen die heil. Schrift. Dieselbe Klage sandte er an den König Franz.

Nichts glich nun aber natürlich der Wuth der Sorbonnisten über ein so kühnes Unternehmen. Ihre Aufregung stieg noch, als der König an die Geistlichkeit und Doctoren ein Schreiben erliess, und sie in demselben aufforderte, entweder ihre Lehre als wahre zu beweisen, oder wenn sie das nicht vermöchten, sich selbst des Irrthums anzuklagen. Erasmus trat da wieder mit seiner Aengstlichkeit auf. Er sagte von sich, dass er laut gegen solche Schritte des Berquin protestirt, und ihm erklärt habe, dass alles das zu nichts weiter dienen werde, als seine Feinde nur noch mehr gegen ihn aufzuregen, die er sich doch nur selbst überlassen solle, denn ihre eigene Thorheit werde sie verderben.

Um diese Zeit wurde ein Bild der Jungfrau Maria, welches an der Ecke einer der Strassen von Paris aufgestellt worden war, von einer unbekannten Hand verstümmelt. Da ergriffen die wüthenden Mitglieder der Sorbonne die Gelegenheit, laut zu erklären, dass ein solcher Frevel nur die Folge der Lehren von Berquin wäre, und dass es eine geheime Verbindung gäbe, welche durch ihre schrecklichen Eidschwüre sich verbindlich gemacht hätten, die Kirche, die Monarchie und alle Staatseinrichtungen umzustossen. In der Wuth und Aufregung des Augenblickes wurde Berquin verurtheilt, zu einer exemplarischen Strafe gezogen zu werden. Die Sorbonne verlangte von ihm, dass er seine Irrthümer abschwören solle, dass seine Zunge mit einem glühenden Eisen sollte durchstochen und er zu einem ewigen Gefängniss verdammt werden. Berquin appellirte an einen höhern Gerichtshof, und erklärte, dass er viel tausendmal lieber sterben, als in ihre Forderung einstimmen wolle. Darauf ward das Urtheil über ihn gefällt, dass er lebendig solle verbrannt werden.

In Abwesenheit des Königs (denn Berquin's Feinde fürchteten immer noch seine Dazwischenkunft) wurde dieses Urtheil an dem Märtyrer vollzogen.

Gerade am 10. Nov. 1529 strömte nach dem Grève-Platze eine ungewöhnliche Menschenmasse, ein Zeuge des Todes jener Brandopfer zu seyn, welche die Sorbonne in ihrem Eifer für die päbstliche Religion und ihrem Hasse gegen die Bibel zur Schau stellte. Das diesmalige Opfer war also Berquin, der, geführt und bewacht von 600 Soldaten, die Strafe des Feuertodes für seinen kühnen Muth erdulden sollte. Mitten

unter den verschiedenen Ausbrüchen und Bewegungen, die der Pöbel äusserte, schritt Einer daher, welcher nicht das geringste Zeichen von Furcht offenbarte, sondern mit ruhigem Auge und festem Tritte sich zum Scheiterhaufen hin bewegte. Es war der Märtyrer selbst. „Ihr würdet geglaubt haben," schreibt Erasmus an einen Freund, „er wäre in einer Bibliothek, seine Studien verfolgend, oder in einer Kirche, nachdenkend über heilige Gegenstände. Mit rauher Stimme las ihm der Henker noch einmal sein Urtheil vor; allein er wechselte nicht einmal im geringsten Grade die Farbe. Mit einem einzigen, festen und sichern Sprunge hatte er sich schon vorher von dem Karren geschwungen, auf dem man ihn hatte führen wollen. Ihn erfüllte nicht der Starrsinn eines verhärteten Schurken; es war die Heiterkeit und der Friede eines guten Gewissens." — Der Gefangene versuchte es, die versammelte Menge anzureden; aber die Sorbonnisten kannten zu gut die Gefahr, die darin für sie lag, als dass sie ihm das gestattet hätten. Um den Eindruck, den seine Worte auch auf einige Nahestehende vielleicht ausüben könnten, zu verhindern, stellten sie rund um ihn her eine festgeschlossene Schaar von gedungenen Wichten, welche durch ihr Geschrei den Ton seiner Stimme übertäuben mussten. Ruhig liess sich das Schlachtschaf von dem Henker einen Strick um den Nacken legen und zum Scheiterhaufen führen. So starb Berquin. Doch auch im Tode wollte der Herr seinen Diener selbst noch durch einen Mund ehren lassen, der sonst seine Wahrheit nicht bekannte. Der Priester, welchen man Berquin wider seinen Willen als Beichtvater zugewiesen hatte, rief mit lauter Stimme vor allem Volke, dass seit hundert Jahren kein besserer Christ in Frankreich gestorben sei, als Ludwig Berquin. Die heil. Schrift sagt freilich auf eine noch herrlichere Weise: „Selig sind die, welche gekommen sind aus grosser Trübsal, und haben ihre Kleider gewaschen und hell gemacht im Blute des Lammes" (Offenb. 7). Die Feinde suchten natürlich jenes Wort des Priesters zu schwächen und den Blutzeugen noch nach seinem Tode zu lästern und zu verfolgen. Sie gaben einem Haufen von Kindern Geld, welche durch die Stadt laufen und ausschreien mussten: „Berquin ist ein Ketzer! Berquin ist ein Ketzer!" Welch armselige Waffen! Daher stehe hier noch das Zeugniss des bekannten Beza, welcher von Berquin sagt: „Wenn Franz der erste ein zweiter Churfürst gewesen wäre, so hätte auch Berquin mit der Zeit wohl als ein zweiter Luther erscheinen können!"

So wie den Berquin, überlieferten die Sorbonnisten auch

andere Opfer ihrer Wuth dem Tode. Daher kommen wir nun zu einem zweiten Bekenner, der noch etwas früher litt als Berquin.

Unter denen, welche der Predigt des göttlichen Wortes bei den Christen zu Meaux aufmerksam zuhörten, war auch ein Einsiedler, welcher in einem Walde von Livry, einige Meilen von Paris entfernt, lebte. Die Wahrheit, welche er gehört und mit Dank gegen Gott in sein Herz aufgenommen hatte, suchte er nun auch Allen, mit denen er bei seinem täglichen Umgange zusammentraf, mitzutheilen. Bald wurde sogar seine Hütte ein Zufluchtsort für alle Einwohner der Hauptstadt und ihrer Umgebungen, welche sich in ihren Seelen gedrückt fühlten, und Trost, Rath und Zuspruch suchten. Doch solche missliche Neuigkeiten konnten den Ohren der Doctoren der Sorbonne nicht lange verborgen bleiben, sondern mussten sie bald erreichen. Es ward deshalb bald beschlossen, aus diesem Manne ein öffentliches Beispiel zu machen. Und langsames Feuer war der Process, durch den man seine Ketzerei zu strafen und zum Schweigen zu bringen sich entschloss.

Der Schauplatz bei dieser Gelegenheit war aber nicht der Grève-Platz, sondern der freie Raum der Hauptkirche von Notre Dame gegenüber, welcher damals wie noch jetzt *Parvis* genannt wurde. Die Kirche war damals freilich noch nicht das Prachtgebäude, das sie jetzt ist; doch ihre vergleichweise neue und grosse westliche Front war das Wunder der Stadt, ihr ansehnlichstes Baudenkmal. Diesem westlichen Eingange gegenüber hatte sich die ganze Geistlichkeit von Paris versammelt, und entfaltete mit äusserstem Nachdruck ihren priesterlichen Pomp. Die grosse Glocke der Cathedrale, welche sonst nur bei Gelegenheit der grössten Feierlichkeiten geläutet wurde, rief heute eine dichte Masse der Einwohner herbei, um Zeugen eines Schauspiels zu seyn, das darauf berechnet war, allen Zuschauern den tiefsten Seelenschreck einzujagen. Der Kirche gegenüber stand der Einsiedler, barhäuptig und barfüssig, eine Zielscheibe des Spottes der frommen und weisen Herren, da er es gewagt hatte, die Heiligkeit der römischen Werke mit Füssen zu treten. Beichtväter umringten ihn und pressten ihm unter steten Ermahnungen zur Busse das Crucifix an die Brust. Wenn er seine Irrthümer bekenne und sie abschwören wolle, solle ihm die Gnade und Verzeihung der Kirche zu Theil werden. Dazu wurde die Glocke in einem fort geläutet, und während ihr Schall in die Ohren der Menge fiel, schrieen die Sorbonnisten hindurch, dass „sie einen verdammten Mann zum

höllischen Feuer führten." Doch alle Vorstellungen, alle Ermahnungen fanden bei dem armen Einsiedler nur ein taubes Gehör. Seine wiederholte Erklärung war, dass Vergebung allein bei und in Gott sei, und dass er im Glauben an Christum zu sterben wünsche, auf dessen Verdienst und Gnade er sich allein verlasse und nicht auf seine Werke. Mit freudigem Heldenmuthe liess nun der verurtheilte Mann das grausame Schauspiel an sich vollziehen, und ward von den Engeln der Seele nach getragen in Abrahams Schooss.

Unter den Gebäuden, welche in Paris die Aufmerksamkeit eines jeden Fremden besonders auf sich ziehen, befindet sich ein merkwürdiges Baudenkmal, das den Namen *La Sainte Chapelle* trägt. Es steht in der unmittelbaren Nähe des *Palais de Justice*. Die, welche mit der Geschichte von Paris bekannt sind, dürfen nicht erst daran erinnert werden, dass dieses *Palais de Justice* der Gegenwart auf der Stelle steht, auf welcher ehemals die alte Residenz der Herzöge von Frankreich, der Grafen von Paris und der früheren Monarchen des französischen Volkes stand. Die danebenliegende Kapelle, welche viele Namen gehabt hat, ist in zwei Abtheilungen getheilt, welche in früheren Zeiten beide mit dem sich anschliessenden Palaste in Verbindung standen, dessen Erdgeschoss von der Dienerschaft, das obere aber von den Mitgliedern des Hofes selbst bewohnt wurde. Das Gebäude ist in dem herrlichsten, vollendetsten gothischen Style in grosser Pracht aufgebaut, obgleich es verhältnissmässig klein ist, und man kann kaum etwas Herrlicheres der Art sehen, als seine reich gemalten Fenster, welche schon nach aussen hin einen Widerschein von der innerlichen Pracht gleichsam werfen, die sich in demselben nach seiner theilweisen Wiederherstellung findet. La Sainte Chapelle wurde in der gegenwärtigen Form von Ludwig IX. errichtet, welcher in Frankreich der Heilige genannt wird. Als er zur Zeit der Kreuzzüge im Morgenlande war, kaufte er, so geht die Sage, von dem Kaiser Balduin die identische oder wirkliche Dornkrone, welche das Haupt des leidenden Christus getragen hatte. Doch die Identität dieser Reliquie wurde wirklich etwas in Frage gestellt, durch die Thatsache nämlich, dass die Abtei von St. Denis sich schon rühmte im Besitze der wahren Dornkrone zu seyn. Welche nun die wahre und welche die falsche war, haben wir nicht nöthig erst zu untersuchen. Nahe liegt freilich der unzweifelhafte Schluss, dass sie beide falsch waren.

Die Reliquie wurde mit ausserordentlicher Feierlichkeit nach Paris gebracht, eingeschlossen in drei Kästchen, von

denen das äussere aus Holz, das zweite aus Silber, das dritte aus Gold bestand. Als Balduin fand, dass dieser Handel mit heiligen Dingen sehr einträglich sei, fiel er auf den listigen Gedanken, den heiligen Ludwig zum glücklichen Käufer eines grossen Stückes des wahren Kreuzes zu machen, wie der Spitze des Speeres, mit welchem der Leib unseres Herrn durchstochen wurde, des Schwammes, in welchem ihm der Essig zum Munde war dargereicht worden, des rothen Purpurmantels, der ihm zur Verspottung seiner königlichen Ansprüche war umgehangen worden, eines Stückes des Schurzes, den er umthat, als er seinen Jüngern die Füsse wusch, und eines Steines vom heiligen Grabe. La Sainte Chapelle wurde nun an der Seite anderer, früherer Kapellen als ein Gebäude errichtet, würdig so viele Heiligthümer in sich aufzunehmen. Die Reliquien wurden in Kästchen niedergelegt, welche mit höchster Kunst und Pracht angefertigt, und auf deren herrliche Zusammensetzung ungeheure Summen verwandt wurden. Die Thorheit eines solchen Aberglaubens könnte uns jetzt wohl nur ein Lächeln entlocken, wenn der Gegenstand für uns nicht zugleich die grösste Trauer in sich schlösse.

Am 29. Januar 1535 befand sich Paris auf einer jener Stufen der Aufregung, welchen es bei Gelegenheiten grosser öffentlicher Ereignisse so leicht ausgesetzt ist. Die Heiligthümer von La Sainte Chapelle sollten an diesem Tage aus ihrem Ruheplatze an das Licht hervorgebracht, und unter dem höchsten kirchlichen Pomp vor den Augen der Einwohner in Parade umhergetragen werden. Der König selbst sollte Theil nehmen an der Ceremonie. Doch wir müssen einen Blick darauf zurückwerfen, was denn diese feierlichen Bewegungen veranlasste und ihnen voranging.

Der Tod der Königin Mutter, Louise von Savoyen, hatte für einen Augenblick die Wuth der französichen Verfolgungen gegen die Lutheraner unterbrochen, an denen jetzt der König leider! den lebhaftesten Antheil nahm. Und manche zusammentreffende Umstände gaben der Reformation Veranlassung, für einen Augenblick ihr Haupt zu erheben. Doch es war auch nur für einen Augenblick. Die Vermählung von Franz's Sohn Heinrich mit Catharina de Medici (einer Nichte des Pabstes Clemens VII.) rief in dem Gemüthe des wetterwendischen Königs einen neuen Eifer gegen die Ketzer hervor. Ein einziger Umstand brachte diese Bigotterie zum wüthenden Ausbruch. Féret, ein Protestant und Apothekergehilfe, war soeben aus der Schweiz zurückgekommen, und hatte eine beträchtliche Anzahl von Placaten

mitgebracht, welche mit beissender Schärfe die unbiblischen Lehren und Gebräuche der römischen Kirche aufdeckten und angriffen. Diese Placate wurden an den meisten öffentlichen Plätzen von Paris angeheftet, ja selbst an die Thüren der Kirchen. Die Aufregung, welche dadurch hervorgerufen wurde, war ungeheuer. Es verbreitete sich alsbald auch das Gerücht, dass eine grosse lutherische Verschwörung im Entstehen sei, welche auf nichts Geringeres hinausgehe, als die Kirchen niederzubrennen und die Einwohner zu ermorden. Ein allgemeiner Schrei erhob sich: „Tod den Ketzern!" Man kann sich leicht denken, dass die katholische Geistlichkeit ausserordentlich geschäftig war, diese Aufregung noch mehr zum Ausbruch zu bringen und das Feuer der Verfolgungswuth zu schüren. Der König selbst, welcher ein solches Placat an die Thür seines eigenen Cabinets angeheftet gesehen hatte, war im heftigsten Zorn entflammt. Die Gefängnisse wurden mit lutherischen Ketzern angefüllt, die alsbald wie Schlachtopfer angesehen wurden. Man richtete eine allgemeine Aufspürung nach Ketzern ein, und eine neue Zeit der Verfolgung wurde durch die Ceremonie hervorgerufen, welche wir schon beschrieben haben. An dem festgesetzten Tage war Paris mit neugierigen Zuschauern überfüllt. „Es gab nicht das kleinste Stück Holz oder den kleinsten Stein, welcher aus einer Mauer hervorragte, auf dem sich nicht ein Zuschauer postirt hätte, wenn er einen Platz zum Stehen gewinnen konnte. Die Dächer der Häuser waren mit Männern aller Stände bedeckt, und man hätte meinen können, dass die Strassen von Paris mit Menschenschädeln gepflastert gewesen wären." Alle sogenannten Heiligthümer der Stadt Paris wurden mit dem in der römischen Kirche so gewöhnlichen Pomp umhergetragen. Ein jeder Würdenträger war gegenwärtig. Die Corporation der Schlächter, welche sich für die Gelegenheit durch ein Fest von einigen Tagen vorbereitet hatten, trugen den Kasten mit den Reliquien der heiligen Genoveva, und es ward für ein besonderes Vorrecht gehalten, wenn man dazu gelangen konnte, nur mit einer Fingerspitze den kostbaren Schrein anrühren zu können.

Unter andern Merkwürdigkeiten, welche im Paradezuge aufgeführt wurden, war auch der Stab Aarons, waren die Gesetztafeln Mosis, und war — das Blut unseres Herrn zu sehen! — Schreckliche und entsetzliche Entweihung! Mitten in der Procession erschien der König mit entblösstem Haupte, eine brennende Kerze in der Hand tragend. Er war umgeben von allen Mitgliedern der königlichen Familie, den Ministern und Beamten seines Hofes, von Cardinälen und Bischö-

fen, den Gliedern des Parlamentes, den verschiedenen Corporationen der Stadt, gefolgt von den Repräsentanten der Universitäten und den verschiedenen Mönchsorden. Vor einem jeden Hause, welches die Procession passirte, sah man die Bürger, die ebenfalls brennende Kerzen trugen und auf ihre Kniee fielen, um die geweihte Hostie anzubeten. Die Ceremonie wurde mit einem Diner beschlossen, welches der Bischof von Paris in seinem Palaste dem Könige gab. Am Schlusse des Gastmahls setzte sich Franz auf einen Thron und erklärte von dem herab, umgeben von den hohen geistlichen Würdenträgern seines Reiches, unter den feierlichsten und heiligsten Versicherungen, dass es seine besondere Aufgabe fortan seyn solle, das Verbrechen der Ketzerei in seinem Reiche zu strafen und diese auszurotten. Er fügte hinzu, dass er sie selbst seinen eignen Kindern nicht vergeben würde, und dass er mit seiner eigenen Hand selbst ein Glied seines eigenen Leibes abhauen würde, wenn es mit derselben befleckt wäre. Zu gleicher Zeit gab er Befehl, dass das Parlament, die Universität und der Magistrat von Paris sollte angehalten seyn, dem weltlichen Gerichte alle der Ketzerei verdächtigen Personen anzuzeigen.

Um nun den Eindruck dieser Worte zu vollenden und von diesem Vorgange eine deutliche, feurige Spur zu hinterlassen, wurden sechs Lutheraner zu der Flamme in verschiedenen Theilen von Paris verurtheilt. Und um diese Leidenden unfähig zu machen, das Volk anzureden, hatte man ihnen vorher die Zunge verstümmelt, oder sie ihnen auch ganz ausgeschnitten. Sie wurden lebendig verbrannt durch die *Estrapade*, eine Maschine, welche so zusammengesetzt war, dass vermittelst eines langen Hebebaumes die Schlachtopfer aus den Flammen in die Höhe gezogen und dann wieder in dieselben hinabgelassen wurden, um so mit grausamer, ja teuflischer Erfindung ihre Qualen zu erneuern und zu vervielfältigen. Einige dieser Märtyrer wurden an Wegen und Plätzen verbrannt, welche Franz bei seiner Rückkehr von dem bischöflichen Palaste nach dem Louvre, seiner Residenz, passiren musste. Diese armen Christen trugen aber ihre Martern mit exemplarischem Muthe, und dadurch legten sie vor den Zuschauern ein lautes Zeugniss von der Wahrheit ihrer Ueberzeugung ab, für die sie litten. Sie waren namentlich auf die Anklage eines Schachtelfabrikanten eingezogen und von einem Richter verurtheilt worden, der sich früher selbst für einen Lutheraner bekannt hatte.

Eines dieser Opfer war Bartholomäus Milo, ein armer Krüppel, der blos seine Zunge und Arme gebrauchen konnte.

Mit seinen Spottreden, wegen welcher er vordem bekannt und gefürchtet war, hatte er einen armen christlichen Mann angegriffen, der an seinem Laden vorüberging, der ihm aber seinen Spott mit einem Neuen Testamente vergalt, das er ihm schenkte. Milo fing an in demselben zu lesen, wurde gläubig und ward während einer Krankheit, die ihn sechs Jahre lang ans Bett fesselte, ein gereifter Christ. Obgleich unfähig sich von einem Orte zum andern zu begeben, beschäftigte er sich doch sehr emsig; zuweilen nämlich unterrichtete er Kinder, zuweilen gravirte er Stahlinstrumente und sogar silberne und goldne Geräthe. Seinen Verdienst gab er an fromme Arme. Er ward vor Morin, den Criminal-Lieutenant gebracht. „Steh auf Milo“, sagte der grausame Richter, indem er ihn in seiner gestreckten Lage erblickte. „Ach, Herr“, erwiederte Milo mit Ruhe, „es wird der Kraft eines grösseren Meisters bedürfen, um mich aufrecht stehend zu machen“. Er ward verhört, verurtheilt, doch sein Muth verliess ihn nicht bis auf den letzten Augenblick. Als er vor seinem väterlichen Hause vorbei geführt wurde, benahm er sich mit einer Standhaftigkeit und christlichen Fassung, welche der Wahrheit würdig war, die er bekannte. Er wurde auf dem Grève-Platze verbrannt.

Ein anderes dieser Opfer war Valeton, ein Rentmeister aus der Bretagne. Er ward auf dem Holze verbrannt, welches man zu seinem Scheiterhaufen aus seinem eigenen Hause genommen hatte. Seine Festigkeit war bewundernswürdig, obgleich er erst vor kurzer Zeit zum evangelischen Glauben übergetreten war.

Zu derselben Zeit bestieg auch Johann du Bourg, ein Kleiderhändler, wohnhaft in der Strasse St. Denis, zu Paris den Scheiterhaufen. Er litt auf dem Platze *Place des Halles*.

Heinrich Poille, ein armer Ziegeldecker und Schüler von Briçonnet, Bischof von Meaux, musste sein Blut auch zum Zeugniss für die Wahrheit vergiessen. Er ward ebenfalls verbrannt. Damit er aber nicht sprechen möchte bei seiner Hinrichtung, wurde seine Zunge, die man vorher durchbohrt hatte, durch einen eisernen Nagel an seinen Wangenknochen befestigt.

So verfuhr man in Paris mit diesen und unzähligen Knechten Gottes, und da Paris immer für das ganze Reich den Ton angegeben hat, wie es 1572 auch namentlich bei der schrecklichen Pariser Bluthochzeit der Fall war, so trat das ganze Land in die Fusstapfen der Hauptstadt; denn das Lutherthum war in ganz Frankreich verbreitet. Bei den Grausamkeiten, welche namentlich die katholische Geistlich-

keit verübte, schämte sie sich aber auch nicht, selbst Lächerlichkeiten vorzunehmen, um ihren Zweck zu erreichen. Davon nur dieses eine Beispiel, das wir kurz erwähnen. Es wird in Sleidan erzählt. In Orleans starb die Frau eines Stadtrichters im protestantischen Glauben. Sie hatte verordnet, dass keine katholischen Priester ihrer Leiche folgen sollten. Dadurch entging diesen ein guter Genuss. Die beiden Doctoren der Theologie Colimann und Stephan von Arras erfanden eine List. Sie stellten einen Franziskaner-Mönch oben in das Gewölbe der Kirche, und liessen ihn des Nachts, wenn die Mönche ihre Horas sangen, ein grässliches Gepolter machen. Das Gerücht erscholl auch in der Stadt, auch Bürger kamen herzu und hörten den Lärm mit an. Endlich fragten in ihrer Gegenwart die Mönche den Geist, wer er wäre? Er gab zu verstehen, dass er der Geist der Stadtrichterin sei. Sie fragten weiter: ob er verdammt sei durch seine oder andere Schuld? wegen Geiz, Hoffarth, Ehebruch? Das verneinte der Geist. Ob wegen der lutherischen Ketzerei? Da erhob der Geist einen furchtbaren Lärm und bejahte die Frage. Nun wollten die Mönche den Leichnam ausgegraben wissen, und zogen mit ihren Monstranzen und Reliquien aus solch einer entweihten Kirche. Doch endlich ward der Betrug entdeckt.

Stier und die zehn Gebote im Katechismus.

Von K. Ströbel.

Die zehn Gebote im Katechismus. Protest und Aufruf gegen eine Stimme in der evangel. Kirchenzeitung. Von R. Stier. Barmen (Langewiesche) 1858. 29 (32) S. gr. 8.

Der spanische Pfeffer, den ich seiner Zeit in den Lutherischen Antithesen Stier'n eingerieben habe, ist vielen Pietistisch-Gläubigen ein Aergerniss gewesen. Neuerdings thut nun auch die Hengstenbergische K.-Z. ihre Büchse auf und behandelt den Mann zwar *suavius in modo,* aber nicht minder *fortiter in re*. Unter der Ueberschrift: Neuste Unionsprojecte, lässt sich die Ev. K.-Z. folgendermassen vernehmen: „Wie es die Darmstädter K.-Z. ausweist, so hat Hr. D. Stier neuerdings mit einem kühnen Schwung sich auf die nebelhaften Proteusgebilde der Union geworfen, um ihnen den

breiten Stempel seines eigenen Bildes aufzuprägen, dessen Conturen aber leider wiederum so ins Vage zerfliessen, dass es ihm damit nicht gelingen wird, jene Nebelbilder zu festigen, und dazu auch seine protestantischen Freunde aus der Provinz Sachsen ihm nicht viel werden helfen können. Schon seit längerer Zeit haben es nicht wenige Vorzeichen bewiesen, dass Hr. Stier sich zum Kirchenverbesserer unserer Zeit berufen dünkt, obwohl nur wenige sind, die es ihm glauben. Woher sollte auch ein Zutrauen zu ihm kommen, da sein Unionsstandpunkt sich kaum über den Unionismus erhebt, wie er der häretischen Männer der Protestantischen K.-Z. würdig ist? Sein neues Unionsprogramm zollt zwar noch anfänglich *ad captandam benevolentiam* den reformatorischen Bekenntnissen hinsichtlich des s. g. Formal- und Materialprincips einige Anerkennung. Gleich darauf aber greift er nicht blos sie, sondern auch die ökumenischen Bekenntnisse als grundverfehlt an, weil sie, obwohl nur theologische Schulbekenntnisse, zum Gemeindebekenntniss erhoben worden und herrschen sollten über die in Freiheit und Mannichfaltigkeit des Ausdrucks auf Stufen der fortschreitenden Einsicht sich immer von neuem entwickelnde Erkenntniss der unmittelbar aus der Schrift schöpfenden Gemeinde der Gläubigen. Umgekehrt soll vielmehr nach Stier diese herrschen über jene. Nur Stierische Unklarheit kann verkennen, dass diese in Freiheit und Mannichfaltigkeit sich immer von neuem entwickelnde Erkenntniss der unmittelbar (untheologisch, unwissenschaftlich) aus der Schrift schöpfenden Gemeinde der Gläubigen im Wesentlichen auf die bekannte freigemeindliche Bewusstseyns-Entwickelung hinauskommt, wodurch zwar die gemeinsame Errungenschaft und die dauerhafte Continuität des Erkennens und Bekennens der Kirche in einzelnen Gemeindehaufen negirt und zerrissen, nimmer aber etwas positiv und bleibend Gemeinsames aufgebaut werden kann. Vielmehr wird damit nur neuen Schismen und Secten oder auch den von neuem wieder sich erhebenden alten Ketzereien, welche es stets geliebt, sich als neue Lehrbildungen aus Gottes Wort anzupreisen, Raum und Feld bereitet. Trotzdem will Hr. D. St., und zwar nicht ohne seinen Kindern die drohende Stirne zu zeigen, die alten festen und ehrwürdigen Lehrbildungen aus Gottes Wort durch neue beseitigen. Und nicht etwa nur über die dissentirenden Bestimmungen derselben, sondern auch über den von Unions-Männern, wie Müller und Nitzsch, hochgehaltenen Consensus will er kühn sich und seine ganze zur Erkenntniss berufene Gemeinde als ihr darin Vorgehender hinwegsetzen, und mit neuen Lehrbildungen oder Lehrbe-

stimmungen für die Kirche der Zukunft es keck versuchen. Natürlich müssen diese neuen Lehrsatzungen, um nicht altem und neuem theologischen Widerspruch sofort zu unterliegen, auch wieder irgendwie theologisch und wörtlich formulirt werden. Es liegt also klar zu Tage, was Hr. St. unter dem bequemen Deckmantel der gegenwärtigen losen Union im Schilde führt, das ist nämlich die anspruchsvolle Absicht, den ganzen so bibelfesten als geschichts- und rechtsbeständigen Bekenntnissstand der Kirche umzuwälzen und dafür neue, aus seinem Verstand oder auch Nichtverstand des göttlichen Wortes formirte Lehrbildung als Führer der Gemeinde seinen Gläubigen an die Stelle zu setzen, die er freilich zu behaupten durchaus nicht vermögen wird. Wir reprobiren und damniren solches Beginnen kirchenzerstörender, nicht reformatorischer, sondern revolutionärer Union. Möge der neue und neuerungssüchtige Unionsheld nicht etwa wagen, auf den alten Luther sich zu berufen. Luther hielt an dem Bekenntnissstand der alten Kirche treulich fest, und wenn er über diejenigen Artikel christlicher Lehre, worüber die alte Kirche noch kein allgemeines Symbol fixirt hatte, licht- und lebensvoll aus dem Evangelium ein neues, nämlich das (dem Augustinischen verwandte) Augustanische heraufführte und massgebend machte für alle evangelischen Bekenntnisse, so hatte er zu seinem grossen, in der Lehre von der Busse wurzelnden Reformationswerk von Gott die ausserordentliche Berufung und Begabung eines grossen Propheten empfangen, welche sich selbst beizumessen für kleinere Leute nichts weiter ist, als eine grosse Vermessenheit. Ohne Unglimpf sei es gesagt, dass bei nicht wenigen Exemplificationen auf Luther man unwillkürlich an die alte Gnome erinnert wird: *quod licet Jovi, non licet bovi.*“ (Evangel. K.-Z. 1857. No. 101.) — Ich habe in den Antithesen Stier'n durchweg als einen pelagianischen Bestreiter des Christenthums behandelt; — dass er dies von jeher gewesen, bezeugt neuerdings auch Hengstenberg im Vorwort von 1858: „Was Dr. Stier gegen die Kirchenlehre so aufstachelt, ist eine Abweichung von ihr in einem Punkte, der der lutherischen Kirche mit der reformirten, ja auch mit der katholischen gemeinsam ist. Er hat vom Anfang seiner Laufbahn an einen entschiedenen Widerwillen kund gegeben gegen die gemeinchristliche Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi. Er hat nie einstimmen mögen in das innig empfundene Bekenntniss der Kirche: All Sünd hast du getragen, sonst müssten wir verzagen... Wie traurig aber ist es (fährt Hengstenberg fort, den Geist charakterisirend, aus welchem St. redet und handelt), dass ein

Mann, wie Dr. Stier, so seine Gabe und seine Mission verkennt, und immer mehr die Ruhe und Haltung verliert, die eine Zierde der Väter in Christo ist. Mit erbitterter Erregtheit ist noch nie in der Kirche Gutes geschafft worden. Wer sie in sich aufkommen fühlt, wer spüren muss, dass das Wort: die Geister der Propheten sind den Propheten unterthan, auf ihn keine Anwendung mehr findet, sollte eben darin eine Aufforderung finden, sich in der Stille zurückzuziehen und den ihm so gefährlichen Kampfplatz zu meiden." (Ev. K.-Z. a. a. O., S. 58 f.) So weit die Hengstenb. K.-Z. Ihren, in jeder Hinsicht wohlmeinenden Rath, sich in aller Stille zurückzuziehen, wird wahrscheinlich Stier mit tiefster Indignation aufnehmen. Ist er doch ein Reformator — und was für einer! Das vollendete Gegenstück von Luther: ein Platten- und Casel-Reformator, wie er in dem vorliegenden Schriftchen auf's neue bewiesen hat. Bisher standen wir mit Walch und den anderen alten evangelischen Lehrern in der Meinung, „es sei genug, wenn nur die von Gott bestimmte Zehentzahl der Gebote ihre Richtigkeit behalte; wie man aber solche auszurechnen und zu zählen habe, darüber dürfe man eben so scrupulös nicht seyn." Damit kommen wir jetzt aber sehr schlimm an; in unseren frommen Zeiten ist so etwas keine *„res media et indifferens"* mehr, wie weiland in Quenstedt's barbarischem Jahrhundert, und die Weisheit von Schkeuditz verdammt Jeden als einen heillosen Bibelverkürzer, Kirchendieb und Gotteslästerer, der die zehn Gebote nach evangel.-lutherischer Weise zählt und eintheilt. Ohe! Seit wann ist denn Meister Stier so peinlich, so exclusiv geworden, uns gleich in des Teufels Rachen zu werfen, blos weil wir unsern Dekalogus weder in Heidelberg, noch von *St. Philone* und *St. Josepho* haben beziffern lassen? Er ist doch sonst nicht gerade rigoristisch. Erst neulich noch war er ja ganz der weitherzige, duldsame, freisinnige Geist der Milde und Mässigung gegen die aufgeklärten und tugendhaften Leute, welchen der „Dogmenpopanz" von jenem „einigen Troste im Leben und im Sterben" ein Aergerniss und eine Thorheit ist. Warum wies er denn die nicht nach Heidelberg? Doch vielleicht ist denen das Ansehen *St. Josephi* und *St. Philonis* zu statten gekommen. Nun wohl! so hat aber doch Meister Stier bei derselben Gelegenheit weiter ausgesprochen, seine Union hätte sogar noch für Solche Raum, die weder durch die seligmachende Kraft der Vernunft, noch durch das sündentilgende Verdienst der Wupperthaler Missionswerke zu Gott kommen wollen. Was sollen wir davon denken, wenn unter seinem Schatten die allerverschiedensten Religionen Schutz finden, uns aber wegen einer

winzigen Zahlenvariante jedes Plätzchen verweigert wird? — Und dieser Kameele-verschluckende Mückenseiger, dieser glaubensleere, evangeliumsfeindliche Unionsheld hat sich in den Kopf gesetzt, er sei zum Reformator der Christenheit berufen! — — Ich könnte hier füglich abbrechen; mein specieller Gegenstand ist schon mit dem Gesagten vollkommen erledigt; doch dürfte es vielleicht manchen Lesern nicht unerwünscht seyn, wenn ich noch Einiges von allgemeinerer Beschaffenheit hinzufüge. Ueber das nun schon seit längerer Zeit von verschiedenen Seiten her besprochene Thema des vorliegenden Schriftchens hat sich neulich auch in dieser Zeitschrift eine Stimme vernehmen lassen, der man im Einzelnen gern theilweise Beifall schenken, im Ganzen und Grossen aber schwerlich beistimmen kann, — am wenigsten gewiss hinsichtlich des Resultats und der dialektisch-aprioristischen Methode, die ganz geeignet erscheint, je nach Befinden und subjectivem Geschmack alles zu beweisen und alles zu widerlegen. (S. „Das Recht der luth. Dekalog-Eintheilung. Von Schultz.“ Heft I. von 1858.) Nicht etwa gegen diesen Aufsatz, sondern über den Gegenstand überhaupt, will ich im Folgenden meine Meinung äussern, nur die Punkte hervorhebend, auf die es mir hauptsächlich anzukommen scheint. 1) Hirnloser als jene „Stimme in der evang. K.-Z.“ hat wohl noch niemand den lutherischen Katechismus vertheidigt. Stier schlägt einen groben Ton gegen sie an, aber ich wollte, er wäre noch zehnmal gröber ausgefallen. Solche auf dem Wetterhahne einherreitende Sachwalter sind für die evangelische Christenheit eine entsetzliche Calamität. 2) Hinter der Gebotsfrage verbergen die lautesten Schreier gewisse Dinge, die man nackt hinzustellen sich scheut und für die der Dekalogus zum willkommenen Feigenblatte dienen muss. Um so übler werden die Unserigen fahren, wenn sie bei Behandlung der Sache so leichtgläubig, kurzsichtig, schwankend und schüchtern wie bisher bleiben. Mich soll dieser Vorwurf nicht treffen. 3) Es ist erlogen und erstunken, dass der göttliche Befehl wegen der Bilder (Exod. 20, 4. 5.) irgendwo in der heil. Schrift, direct oder indirect, für das zweite der 10 Gebote erklärt werde, ohne dessen Mitzählung die Zehnzahl nicht voll zu machen sei. 4) Es ist erlogen und erstunken, dass unser viertes Gebot irgendwo in der heil. Schrift, direct oder indirect, zur ersten Gesetztafel gerechnet werde. 5) Es ist erlogen und erstunken, dass die h. Schrift irgendwo, direct oder indirect, auf eine bestimmte Reihenfolge und Eintheilung der 10 Gebote dringe. Nicht einmal Moses bleibt hierin bei einerlei Weise (vergl. Deuter. 5, 21 mit Exod. 20, 17.);

die in Schkeuditz für kanonisch geltende LXX stimmt mit dem Hebräischen nicht überein (vergl. Exod. 20, 13—15.), und die neutestamentlichen Abweichungen von der mosaischen Dekalogform sind noch ganz anderer Art, als die lutherisch-heidelbergische Differenz. Wollten wir die Gebote so hersagen, wie sie Jesus, Matthäus (19, 18. 19), Markus (10, 19), Lukas (18, 20), Paulus (Röm. 13, 9) hersagten, wir würden erst recht als verzweifelte Bösewichte ausgeschrien. 6) Die grosse Kunst, Propheten und Apostel so lange auf der Folterbank zu schrauben, bis sie zu Gunsten gewisser dekalogischer Lieblingsphantasien ein unfreiwilliges Zeugniss ablegen, übte Luther allerdings noch nicht. Zum Glück für unsere Hälse dürfen sie jetzt auch die Richter nicht mehr üben, und damit ist die Tortur überall in Verruf gekommen, ausser bei den aufgeklärten Theologen, für welche sie von jeher eine Lebensbedingung war. 7) Die Ab- und Eintheilung der 10 Gebote ist ein freies Mitteldina, worin man, ohne Aergerniss und Verwirrung der schwachen Gewissen, jede Kirche bei ihrem hergebrachten Brauch und Gewohnheit lassen soll. Die dekalogische Verschiedenheit ist mit nichten, wie Einige vorgeben, ein Trennungspunkt zwischen uns und den Calvinisten. Wären wir mit letzteren nur erst im christlichen Glauben und christlicher Lehre einig, über die Katechismusform wollten wir uns mit ihnen in einer Viertelstunde verständigen. Dass Kirchengemeinschaft ohne Uniformität in dergleichen adiaphoristischen Stücken unmöglich sei, behaupten blos, die einen andern Herrn als Christum über die Kirche zu setzen gedenken. 8) Auch wenn unsere Gebots-Zählung und -Eintheilung erst von Luther selbst aufgebracht worden wäre, verdiente sie dennoch den Vorzug vor der philonisch-josephischen, weil sie nicht, wie diese, erst unter bestimmten Voraussetzungen, sondern unbedingt mit der Schriftanalogie harmonirt. 9) Unsere Dekalogform wird von Stier u. A. fälschlich auf Augustin zurückgeführt (vergl. Schultz a. a. O., S. 109. 113). Wie der Augenschein lehrt, ist sie durchgängig identisch mit der ältesten bekannten, selbst nach Schultz (und Hupfeld) „bald nach Esra's Zeit“ üblich gewordenen: der in der hebräischen Bibel zu Exod. 20 durch Setumen und Petuchen bezeichneten. (Wenn trotzdem Schultz die „Priorität“ unserer „Fassung“ auf Grund der viel später hinzugekommenen, in die Synagogenrollen nicht zugelassenen Accentuation bestreiten will, so beweist er damit nur, was niemand leugnet: dass später noch eine andere Gebotsabtheilung, die bei Josephus und Philo, Eingang gefunden.) 10) Wer blos formell, um „sie

fasslicher zu machen", die göttliche Verordnung Exod. 20, 3—5 in zwei Gebote theilt, den rechnen wir noch zu den Unserigen. Wer aber auch materiell das „Bilderverbot" vom „Götzenverbote" trennt, der mache nur wenigstens mit seiner Unterscheidung vollen Ernst und hinke nicht auf beiden Seiten, so wird eine Verständigung mit ihm wohl noch möglich seyn. 11) Weil wir Exod. 20, 3—5 in Eins zusammenfassen, so nehmen wir Mass, Sinn und Umfang des „Bilderverbotes" aus dem „Götzenverbote", statuiren also nicht zwei grundverschiedene Arten von Abgöttern, sondern halten die Bilder für „Götzen" von Menschenhänden gemacht. Ein Götze ist aber nicht schon an und für sich, seiner Natur und Wesen nach, ein Abgott, sondern wird es erst, wenn man ihn anbetet, ihm dient, und hört auf es zu seyn und wird wieder, was er ursprünglich war (ein Geschöpf und Gabe Gottes, wie die Sap. 13, 2 erwähnten: Feuer, Luft, Wasser, Sterne, — oder ein Werk menschlicher Kunst, wie 2. Reg. 18, 4), sobald die Verehrung unterbleibt. Darum halten wir für sündlich und verboten, irgend ein Bild anzubeten, zu verehren, ihm zu dienen; aber auch: zum Zweck der Anbetung, Verehrung und Dienstes irgend ein Bild, von welcher Form, für welchen Bestimmungsort, zu wessen Versinnlichung und Darstellung es immer sei, zu machen und aufzustellen. Aber abgesehen vom Götzendienst halten wir die Bilder nicht für verboten. 12) Ein vom „Götzenverbote" wesentlich unterschiedenes „Bilderverbot" darf seinen Inhalt und Umfang nicht anders woher als aus sich selbst schöpfen. Dann ergibt sich Folgendes. Zuerst trifft das Verbot alle Bilder ohne Unterschied. Sodann erklärt es, im Unterschiede von den Götzen, die Bilder schon an und für sich, ihrem Wesen und Natur nach, ganz abgesehen von aller Verehrung, für Abgötter, die es sind, ehe sie noch angebetet werden, die es bleiben, wenn ihr Dienst längst eingestellt worden ist, oder überhaupt niemals stattgefunden hat. Darum wird nicht blos, wie bei den Götzen, zweierlei Cultus, sondern dreierlei Bilderabgötterei verboten: a) Du sollst kein Bildniss machen; b) Du sollst sie nicht anbeten; c) Du sollst ihnen nicht dienen. Dies und nichts anderes ist der Sinn und Gehalt des vom ersten Gebote materiell getrennten mosaischen Bilderverbotes. 13) Man beschuldigt uns, wir hätten das „zweite" sinaitische Gebot abgethan, und Stier (a. a. O. S. 22) darf dreist schreiben: „Darum fordere ich für den Dekalog den urtextlichen Bestand, folglich auch das Bilderverbot als zweites Gebot im Namen des biblischen Principes und im Widerspruch mit der lutherischen Ueberliefe-

rung zurück". Nun wohl! so mögen denn die frommen Hüter der heiligen zehn Gebote zuvörderst uns unfrommen Schriftverfälschern einen schlagenden, unzweideutigen Beweis geben, dass jener Vorwurf und diese Forderung wirklich aus tiefer Ehrfurcht vor dem göttlichen Worte, nicht aus Heuchelei, Lutheranerhass, Rechthaberei oder anderer Unlauterkeit hervorgegangen ist. Unter dem schlagenden Beweise verstehen wir nicht etwa irgend ein grosses schweres Werk, wohl gar ein Wunder; o nein, nur ein höchst geringes, für unsere überheiligen Eiferer um Gottes Ehre sich ganz von selbst verstehendes Stücklein; wir begehren blos, dass sie rund und unumwunden alle Malerei, Bildhauerei, Zeichnen und Bildmachen verdammen, als eben so sündlich und verboten, wie Mord, Ehebruch, Diebstahl und Meineid. Denn das fordert der klare Wortlaut ihres „zweiten" Gebotes, und wenn sie sich wirklich so unbedingt, als sie vorgeben, unter das Wort des göttlichen Gesetzgebers beugen, so dürfen sie bei dessen Befehlen nicht erst, wie die paradiesische Schlange, nach dem Ob und Warum grübeln, noch durch rationalistische Cautelen und Winkelhölzer zu entschlüpfen suchen, sondern müssen selbstverleugnend gehorchen, „weil wir nicht weiser seyn sollen als Gott" (Heidelb. Katech. zum „zweiten" Gebot). Nun, da werden sie doch unser billiges Begehren erfüllen? Sie werden sich schön hüten; sie wissen recht wohl, dass sie sich dann vor Gott, vor seinen Heiligen und vor aller Welt schämen müssten. Vor der Welt, weil eine Verdammung der bildenden Künste schon der gesunden Vernunft ungereimt erscheint; vor den heiligen Männern Moses und Salomo, die sogar an der Stiftshütte und dem Tempel mancherlei Bildwerk anbrachten; vor Gott selbst, der nicht allein die gegossenen Cherubim auf der Bundeslade und die eherne Schlange in der Wüste machen hiess, sondern noch überdies an diese beiden Bilder seine Gegenwart und Hülfe knüpfte. 14) Wie gehen die Vertheidiger der „orientalisch-reformirten" Dekalogform mit ihrem zweiten Gebote um? Wie aufgeklärte exegetische Schacherjuden feilschen sie um dessen Sinn und Umfang, und weil Jeder gerade das abdingen will, was nicht in seinen Kram passt, kommen sie unter sich selbst in Zwiespalt, meinen jedoch, wir „occidentalisch-lutherischen" Dummköpfe merkten das nicht. Macht nur keine Guss-, Schnitz- und Meiselbilder! schreit der Eine, — Nein, nur keine Kirchenbilder! der Andere, — Nicht doch, nur keine Gottesbilder! der Dritte. Am lächerlichsten von allen macht sich der Heidelberger Katechismus, welcher — der

Wahrheit die Ehre! — gar nicht weiss, was er aus seinem zweiten Gebote (Fr. 92) machen soll, und ihm erst einen Inhalt aus den Fingern saugt. Seine hohe Weisheit läuft darauf hinaus: a) „Gott kann und soll keineswegs abgebildet werden;“ b) „Die Creaturen mögen abgebildet werden;“ c) Es sollen „aber nicht die Bilder in den Kirchen geduldet werden.“ (Fr. 96. 97. 98.) Das reimt sich zu dem biblischen Texte wie die Faust aufs Auge. Nein, nein, ihr aufgeklärten „orientalisch-reformirten“ Herren! keinen Strohhalm, keinen Zahnstocher erlaubt euer zweites Gebot abzubilden, und wer z. B. die neuesten pariser Kleidertrachten in der Modezeitung abmalt, den müsst ihr für ebenso abgöttisch erklären, als wenn er eine Hermensäule in die Kirche gesetzt hätte. Denn — „du sollst dir kein Bildniss, noch irgend ein Gleichniss machen, weder dess —, noch dess —, oder dess“ —. 15) Die von Stier „längst vorgeschlagene Fassung des zweiten Gebotes für Luther's Katechismus“ lautet wörtlich: „Du sollst dir kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss machen; du sollst sie nicht anbeten, noch ihnen dienen; denn Ich bin der Herr, dein Gott. Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir sein unsichtbar und unbegreiflich Wesen uns nicht abbilden oder vorstellen nach eigener Kunst und Gedanken, noch unser Gemächt anstatt Gottes verehren; sondern wir sollen Gott anbeten, wie er sich durch sein Wort und Ebenbild geoffenbaret hat.“ (a. a. O., S. 21.) Stier fügt hinzu, dass er „dabei den urtextlichen Bestand nicht im Sinne wörtlicher Buchstäblichkeit fordere“, — befremdend genug für Einen, der kurz vorher (S. 11) so heftig für die „Buchstäblichkeit“ der 10 Gebote gekämpft hat, aber noch viel befremdlicher, wenn man die tendenziöse Schriftverstümmelung selbst ins Auge fasst. Warum gibt Stier das Gebot nicht so vollständig, wie z. B. der Heidelb. Katechismus? Weil es den Sinn bekommen soll, man dürfe blos kein Bild und Gleichniss dessen machen, der droben im Himmel ist; — von Jehovah-Bildern (S. 7. 21 u. a.) und von nichts weiter soll es handeln. Hieran schliesst sich ein echt Stier'sches Stücklein. Um jener „Stimme in der evang. K. Z.“ die auch den heutigen Protestanten drohende Gefahr des Bilderdienstes begreiflich zu machen, ruft er aus: „Hat denn wirklich unter dem Neuen Bunde diese Versuchung grossentheils aufgehört? Kennt und sieht denn der Mann die ganze katholische Kirche nicht? Die griechische dazu, deren Bilder eine deutsch-evangelische Prinzessin nach der andern, die nach Russland heirathet, küssen muss?“ u. s. w. (a. a. O. S. 19.) Gegen solche Versuchungen, meint Stier, schütze nur sein,

nicht aber Luthers Katechismus. Blickt der Mann die *natura rerum* nicht just so an wie Einer, der auf dem Kopfe steht und die Beine gen Himmel reckt? Geradezu umgekehrt verhalten sich die concreten Dinge. Die römischen und griechischen Engel- und Heiligenbilder fallen gar nicht unter sein zweites Gebot; denn niemand hält sie für „Abbildungen des unsichtbaren und unbegreiflichen göttlichen Wesens", und niemand „verehrt sie anstatt Gottes." Sie sollen Geschöpfe (den Michael, Petrus, Maria etc.) vorstellen, und man dient ihnen nur neben Gott, — was ja nicht im zweiten Stierschen, wohl aber im ersten Luther'schen Gebote untersagt wird. Jene Prinzessinnen könnten füglich sagen: „Was wir thun, erlaubt schon Stier's Katechismus, der weder den Worten, noch dem Sinne nach das Küssen der Heiligenbilder verbietet, und was nicht verboten ist, das ist erlaubt." Stier scheint sich sein Verhältniss zu den Griechischkatholischen niemals klar gemacht zu haben. Er steht mit ihnen wesentlich (die Unterschiede betreffen nur das Nebensächliche) auf dem nämlichen Boden: beide, er wie jene, denken halb ikonoklastisch (denn beide verbieten, gewisse Bilder zu machen), halb ikonodulisch (beide verbieten nicht, gewisse Bilder zu verehren). Die Einschiebung des zweiten Stierschen Gebotes wäre die höchste Depravation des Luther'schen Katechismus. 16) In Summa: Wer, die ev.-luth. Dekalogform bekämpfend, mit den Bilderstürmern behauptet, dass alle in dem göttlichen Befehle: Bete sie nicht an, und diene ihnen nicht! zusammengefassten Bilder gleichmässig auch in dem Verbote: Du sollst sie nicht machen! inbegriffen seien, der kann wenigstens *bona fide* handeln, denn er hat für sich den klaren Text des abgesonderten Bilderverbotes. Wer dagegen umgekehrt sagt, die von dem Verbote des Machens ausgenommenen Bilder seien auch von dem des Anbetens und Dienens ausgeschlossen, der handelt nur *dubia fide*, weil nicht das ganze Bilderverbot, sondern nur der innige Zusammenhang zwischen dessen einzelnen Interdicten für ihn spricht. Wer aber zwischen diesen beiden Gegensätzen eklektisch herumtappt, der handelt *mala fide*: er construirt sich ein Bilderverbot aus eigener Phantasie, *non obstante scriptura sacra*. Wer endlich gar, wie der Heidelb. Kat., mit einem Fusse auf den Grundsätzen der Bilderstürmer (Gott soll man nicht abbilden, Bilder in den Kirchen nicht leiden), mit dem andern auf denen der Lutheraner („obschon die Creaturen mögen abgebildet werden, so verbeut doch Gott derselbigen Bildniss zu machen und zu haben, dass man sie verehre, oder ihm damit diene") steht, der han-

delt *pessima fide:* aus leidiger confessioneller Rechthaberei gegen die verhassten Lutheraner beugt er mit Wissen und Willen seinen störrigen Kopf nicht unter „das zweite göttliche Gebot“, sondern dieses unter seinen Starrsinn. 17) Das Vorgeben einer tiefen „orientalisch-reformirten“ Ehrfurcht und Heilighaltung des „zweiten“ Gebotes erweist sich auch in der praktischen Erfahrung als Heuchelei. Alle „Orientalen“ und alle „Reformirten“ haben das sonderheitliche Bilderverbot in ihren Katechismen; aber daneben — *non obstante catechismo, non obstante scriptura sacra* — herrscht in der orientalischen Kirche der Bilderdienst; — die „reformirten“ Engländer lesen aus dem göttlichen Verbote: Du sollst dir kein Bildniss machen! den göttlichen Befehl, Bilder für Andere zu fabriciren; darum senden sie jährlich ganze Schiffsladungen von Götzenbildern in die Heidenländer; — aus dem gleichfalls „reformirten“ Neuenburg meldet das (Hallische) Volksblatt f. St. u. L. (Jahrg. 1857. Nr. 8. S. 124.), buchstäbliche Bilderanbetung in dortigen Kirchen ver- und enthüllend: „Der Sagnarde, der Eplatürier, ist ein Charakter von altem Schrot und Korn, und des Königs Befehl ist seine Politik und seine Religion. Denn vor kaum 15 Jahren bewahrte der Sagnarde die Büste des Königs an der Schwelle seines Tempels, und betend sah man am Sonntage wohl die Frauen vor diesem Bilde knien“ u. s. w. Sind solche Erscheinungen etwa zufällig? Nein, sie sind Wirkungen jenes unwandelbaren Gesetzes, das die Extreme (hier Bilderstürmerei und Bilderabgötterei) stets zu gegenseitiger Berührung treibt, und unsern kurzsichtigen Glaubensgenossen wäre dringend zu rathen, lieber das *Incidit in Scyllam* zu beherzigen, als in das hirnlose Gefasel vom fehlenden zweiten Gebote einzustimmen. 18) Wie viel Gebote standen auf der ersten Tafel Mosis? Das weiss auf Erden niemand, ist auch nicht nöthig zu wissen. Die Lutherischen rechnen 3, die Calvinisten 4, die Symmetristen 5 Gebote zur ersten Gesetztafel. Diese arithmetische Differenz ausfechten zu wollen, wäre ein Hader um Kaisers Bart. Die Sache ist pures Adiaphoron, lediglich davon abhängend, ob man die zwei Cardinalgebote, Matth. 22, 37—40, oder lieber die „Symmetrie“ und gleiche Fingerzahl an beiden Händen zum Eintheilungsprincip des (Luther'schen oder heidelberger) Dekalogus wählen will,—eins so zulässig (wenn auch nicht so empfehlenswerth) wie das andere. 19) Nach beiden Principien (der Symmetrie und den Cardinalgeboten) zugleich eintheilen wollen, wie Stier, auch Schultz, thut, ist begriffsverwirrend, sachverrenkend, verstösst wider das N. T., und

verräth einen geheimen Zweck, dem wohl oder übel die ganze Dekalogusfrage dienstbar gemacht werden soll. 20) Es handelt sich vor allem um das Gebot: Ehre Vater und Mutter! Nach der Symmetrie kann es selbstverständlich nicht zur zweiten, nach der Cardinalgebots-Eintheilung darf es schon darum nicht zur ersten Gesetztafel gerechnet werden, weil Christus und die Apostel (s. die Stellen oben, Nr. 5) den dekalogischen Umkreis des zweiten Hauptgebotes (von der Nächstenliebe) vollständig abgegränzt und jenes Gebot darin mit aufgenommen haben. (Dennoch beruft sich Stier zum Beweise des Gegentheils, „einfach entscheidend, wenn die Frage vom confessionellen Interesse nicht gar so seltsam verdunkelt wäre", auf Röm. 13, 9. (a. a. O., S. 7.) Wie lächerlich! Christus und die Evangelisten führen den Befehl, die Eltern zu ehren, constant als letztes Specialgebot der Nächstenliebe auf; Paulus fasst sein letztes Gebot in die Worte: „so ein ander Gebot mehr ist." Welcher unbefangene, vom anticonfessionellen Interesse nicht präoccupirte, einfach Schrift durch Schrift auslegende Leser wird sich wohl von Stier einreden lassen, jene Worte Pauli hätten nicht einmal den von Bengel (*εἴ τις ἑτέρα; v. gr. honora patrem*) angenommenen inclusiven, sondern einen, unser viertes Gebot rundweg ausschliessenden Sinn!) 21) Die Stellung des „Elterngebotes" unter das erste Cardinalgebot (von der Gottesliebe) begründet man durch grauenerweckende Aeusserungen. So behauptet Schultz (a. a. O., S. 138 ff.): „Zuerst und zumeist wollen die Eltern zwar nicht als irgend wie Gotte gleich zu stellen gefasst seyn. Dagegen allerdings lässt sich polemisiren, wie es in der Abhandlung des Jahrg. 1856 (Heft 3: Die luther. Fassung des Dekalogs, von Wittkopf, — an welche Arbeit wir beiläufig wieder erinnern möchten) geschah. Eben so gut aber, wie der Sabbath als eine Gott vermittelnde Institution zu fassen ist, wollen sie hier als die Gott vermittelnden und den Kindern gegenüber vertretenden Personen genommen seyn. Gegen diese Mittler-Würde und Hoheit der Eltern lässt sich vom biblischen Standpunkte aus gewiss nicht polemisiren. Als Gott vermittelnd oder vertretend, wenn man will, als etwas Göttliches, wird im A. T. das, was unter den Begriff der Eltern gehört, öfter unmittelbar neben Gott behandelt.... Jene Ausdrucksweise des Philo, dass die erste Tafel *τὰ πρὸς τὸν θεὸν δίκαια*, die zweite *τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους* enthalte, scheint allerdings, da doch die Eltern auch Menschen, nicht recht genau zu seyn. Indess lässt sie sich doch halten, wenn wir bedenken, dass die Eltern nicht *qua* Menschen, sondern als Vertreter und Vermittler

Gottes in Betracht kommen. Oder man kann auch statt „gegen die Menschen“ lieber „gegen den Nächsten“ sagen: so tritt es dann allerdings noch deutlicher heraus, wohin das Elterngebot gehört.“ — Und Stier sagt von seinem Gegner in der Hengstenb. K. Z.: „Er erkennt und behauptet richtig, dass statt der Respekts- und Oberpersonen überhaupt die Eltern genannt werden, ... sowie er nachdrücklich die triviale, man sollte meinen Jedermann einleuchtende Wahrheit geltend macht, dass das im 5. (unserem 4.) Gebot verlangte Ehren durchaus nicht unter die gegenseitigen Nächstenpflichten fällt, nicht unter die Summa der zweiten Tafel: den Nächsten lieben als sich selbst.... Er selbst weiss und bezeugt, dass es doch etwas sehr Revoltirendes haben muss, Vater und Mutter unter den Begriff des Nächsten zu stellen, und dennoch soll dieser durch die falsche Stellung des Gebots auf die zweite Tafel den Kindern und allem Volk fortwährend in kirchlicher Autorität vorgeschriebene, vorgemalte, folgenschwere Missgriff mit seinem wahrlich eben für Kinder und Volk sehr revoltirenden Etwas fortwirken und — revoltiren. Oder soll etwa jeder Schulmeister fleissig sagen und lehren: Vater und Mutter gehören eigentlich auf die erste Tafel, nicht unter die Nächsten? Allerdings, der kleine Katechismus erlaubt das in seinem Buchstaben, aber nicht in den allverbreiteten Bildern, die überall zu Drei und Sieben die Tafeln beschreiben. Und die ganze Verirrung erstreckt sich weiter durch andre Gebote, da soll sie jedenfalls bleiben.“ (a. a. O., S. 8. 11. f.) — Diese *cogitationes ultra, supra, contra scripturam* will ich nur ein ganz klein wenig beleuchten. Wir sollen also nach der neuen Gesetztafelordnung künftig glauben und lehren: *a)* dass ausser Christo auch noch andere, persönliche und unpersönliche „Mittler“ zwischen Gott und den Menschen stehen. *b)* dass wenigstens die persönlichen unter ihnen höher gestellt werden müssen als Christus; denn während dieser sich nicht schämt, uns seine „Brüder“ zu heissen, ist es „revoltirend“, jene als unsere „Nächsten“ zu bezeichnen. *c)* dass die „Respekts- und Oberpersonen“ in ihrem Verhältniss zu den Untergebenen gar nicht mehr als „Menschen“, geschweige als „Nächsten“, sondern ausschliesslich „als etwas Göttliches“ in Betracht kommen; dass also auch der apostolische Befehl, Gott mehr zu gehorchen als den „Menschen,“ auf sie keine Anwendung findet, und des Herrn Gebot, Vater und Mutter weniger zu lieben als ihn, ein abscheulicher Frevel ist. *d)* dass kurzum die „Oberen“ von den Unteren nicht mehr, wie bisher, als menschliche Diener und Werkzeuge Gottes, sondern als

gottgewordene Menschen verehrt werden müssen. 22) Bei dem Drängen nach Versetzung unsers vierten Gebots von der zweiten auf die erste Gesetztafel ist es weniger auf „unsere Eltern“, als auf „unsere Herren“ abgesehn, und man denkt unwillkürlich an Kapff's Aeusserung: „Es gibt deren nicht wenige, die denken oder sagen: Mein Gott ist der König!“ — und an Rudelbach's Citat: „Die Sache Christi mit der Revolution zu identificiren, heisst sie schändlich verleumden; aber noch ernstlicheren Schaden erleidet sie, wenn man sie mit der Tyrannei identificirt.“ (Jahrg. 1857. dieser Zeitschr., H. II, S. 413; — 1858, H. II, S. 270.) — 23) Endresultat: In dem Streben nach einem veränderten Dekalog feiern gegenwärtig Herr Reformationshass und Frau Revolutionsfurcht ihr Connubium, und das zu erwartende Töchterlein Menschenvergötterung ist bestimmt, statt des männlichen Sohnes, Apoc. 12, 5., die Kirche der Zukunft zu regieren. *Dixi et animam salvavi.*

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der deutschen

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

A. G. Rudelbach und **H. E. F. Guericke,**

mit Beiträgen von

*F. Delitzsch, C. P. Caspari, K. Ströbel, W. Neumann, G. C. H. Stip, W. Flörke, F. W. Schütze, R. Rocholl, L. Wetzel, A. Brömel, W. Dieckmann, E. H. Engelhardt, P. Cassel, H. O. Köhler, F. Seiler, u. A.**

I. Theologische Encyclopädie.

1. Die Aufgabe der Jenaischen Theologie im vierten Jahrh. der Hochschule. Prorectoratsrede v. Dr. J. L. Rückert. Jena (Bran) 1858.
2. *Die Theologie als Pflegerin der Wissenschaften. Rede von Dr. W. Gass. Greifswald (Kunike)* 1857. 8. 6 Ngr.

1. Des ersten Redners Programm lautet so: Löse alles wieder auf, was in frühern Jahrhunderten in der Kirche zu Bestand gekommen ist; stelle dann eine Theologie auf von Menscheneinfällen zusammengewoben, die unter der Fahne „der Wissenschaft" geht, und zwar einer solchen Wissenschaft, „die weder gläubig noch ungläubig, sondern in ewigem Forschen und Suchen begriffen ist", doch so dass diese Wissenschaft den Namen „des Evangeliums" und „der Rechtfertigung durch den Glauben" allein zum Aushängeschild mitnimmt. Der Redner hat so grobe Striche gezeichnet, dass sowohl hieraus als aus der Bezeichnung einer „Jenaischen" Theologie das qualificirt Häretische von selbst in die Augen leuchtet. In der That ist diese Unbefangenheit das Lobens-

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit dem Anfangsbuchstaben des hier genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (R. G. De. C. Str. N. St. F. Sch. Ro. W. B. Di. E. C—l. K. S.).

wertheste von Rückerts Rede. Was das eingeschobene Princip, Jenaisch ausgelegt, betrifft, so ist es genug, Luthers Wort in Gedanken zu behalten: „*Justus ex fide vivit, sed ex fide crucifixi.*"

2. Dr. Gass's Festrede scheut sich hingegen nicht, „das Evangelium" als eine Realität zur Fahne aufzustecken, wodurch die Theologie freilich eben durch das Evangelium zur *regina et domina* wird. „Die Wissenschaft" lässt er in ihren Ehren, doch so, dass „die Theologie auch der Wissenschaft gegenüber natürliche und unverlierbare Berechtigungen hat", die sich zumal auf dem sittlichen Gebiete, im Gegensatz zu dem blossen Wissen und der isolirten Begriffsthätigkeit, kundthun; dass sie in ihrem Rechte ist, wenn „sie die Macht der Persönlichkeit im Menschenleben anruft, indem sie hinblickt auf Christum, unsern Heiland und Erlöser, dessen göttliche Herrlichkeit noch keiner aus der Art und Gewohnheit der Idee erklärt hat." Wir freuen uns des allgemein christlichen Bekenntnisses und geben die Schwäche in einzelnen Bestimmungen der Schule anheim, aus welcher sie sich erzeugt hat, der Schleiermacher'schen. [R.]

V. Exegetische Theologie.

1. Die Psalmen. Uebersetzt und ausgelegt von Dr. Hermann Hupfeld, ord. Prof. d. Theol. in Halle. Erster Band. Gotha (Perthes) 1855. 439 S. 8.

Drei Jahre sind verflossen, seitdem der Verf. genannten Buches seine Vorrede unterzeichnet; wir möchten annehmen, dass sie ihm unterdess leid geworden ist. Einem Commentator der Psalmen hätte es besser angestanden mit dem Psalmisten zu reden: ריבה ה׳ את יריבי (35, 1.), als einen wüthenden Ausfall auf seine Gegner „Jahre lang auf dem Herzen haben und nur auf die Gelegenheit warten ihn auszusprechen." (p. XVI.)[1] Es wäre siegreicher gewesen, das vermeintliche Unrecht, das er erduldet, durch die schweigende Kraft seines Buches zu widerlegen; wer nicht, wenn es blos seiner Person, nicht eben der Sache gilt, schweigen und dulden kann, ist wahrlich zum Erklärer der heil. Schrift nicht geboren, die nicht um der Grammatik, sondern um des Geistes willen da ist, den sie lehrt. Wahrhaftig zu leiden, Schmerz und Demüthigung zu erfahren, um seiner Wahrheit oder um seiner Sünde willen, ist ein besseres Vehikel zur Erklärung der Schrift, als mancher lexicalische und syntaktische Wortkram. Im Leiden ist die rechte Congenialität enthalten, mit der man dem

---

[1] Er fügt p. XXII hinzu: „Man werde es, fürcht' ich, anfühlen, dass sie (die Abschweifung auf die neuesten kritischen Vorgänger) aus lang verhaltenen Reden besteht, welche diese Gelegenheit sich zu äussern nur ergriffen haben, weil sie ihnen die bequemste war."

Tiefsinn des heiligen Alterthums nahe kommt; die Seelenstimmung, in welcher seine Erfahrungen den Forscher versetzen, lässt erst das rechte Licht auch auf die Sprache fallen, in der Psalmen und Propheten reden. Sicherlich kann man es nicht genug preisen, dass die Sprache des alten Testaments in rühmlicher Weise von der neueren Wissenschaft ausgebaut wird; aber es ist nicht zu leugnen, dass die rein grammatische Philologie auch in anderen Sphären mit einem Hochmuth gepaart zu seyn pflegt, der eine wirklich lehrreiche psychologische Erscheinung abgibt. Es überwältigen die auswendigen Erfolge am Leibe des Wortes die Eitelkeit des Menschen so sehr, wie es die Chemie in der Naturforschung thut. Sie fangen an vornehm auf den Geist dessen herabzublicken, um dessen willen sie sind und arbeiten. Wie kühl auch ein ernstes Beobachten grammatischer Formen das Herz lässt, zeigt uns Hupfelds Vorrede deutlicher, als irgend erfreulich ist nachzuweisen[2]. Wer auch nur den Petronius nach innen und aussen durchgearbeitet hätte, würde mindestens wie Burmann sich vertheidigen; wem aber nach vieljährigen Studien und Vorlesungen über die Psalmen kein anderes *Residuum* im Herzen für die Vorrede ist, als ein kleinlicher Process gegen einen alten Freund (de Wette) über die mangelhafte Hervorhebung ihm geliehener Notizen und ein grimmiger Ausfall auf andere Persönlichkeiten, ist wahrlich zu beklagen. Wären seine sogenannten wissenschaftlich kritischen Resultate wirklich alle stichhaltig — auch dann bildeten sie nur einen trüben Ersatz für die verloren gegangene schöne Demüthigung und siegreiche Erhebung des Geistes in der Geduld Christi; er beweist eben durch sein eignes Gebahren die Wahrheit der Behauptung aller kirchlichen Männer, dass ein Auslegen der heiligen Schrift ohne asketisches Mitarbeiten des Herzens ein unfruchtbares Ding ist. Man erreicht die Idealität der Psalmen nicht, ohne nicht in sie hineinzuwachsen mit seinem innersten Leben. Die Wahrheit, die man dann findet, verfehlt nicht den Segen auf die eigene Natur. Es wird ihm sein Lernen und Lehren ein Weg zum Heil und zur Fröhlichkeit auch im Kampfe (Ps. 35, 9.); in welcher Weise und mit welchen Mitteln wir auch heute an die Commentirung der Psalmen gehen, wir haben gar keine Ursache selbstgerecht und stolz zu seyn. Denn der factische Fortschritt, den die Exegese nicht blos für das Volk und die Kirche (was doch eigentlich die Hauptsache ist), sondern auch

[2] Die Vorrede, welche zur Hälfte aus erbitterter Polemik eines persönlichen Grolles namentlich gegen Hengstenberg (mehr als sechs Seiten) und auch gegen Hitzig und Ewald besteht, würde sich nützlicher bewährt haben, wenn H. statt dieser unfruchtbaren Reden eine kritische Aufzählung der älteren und jüngeren Vorgänger in genauen Angaben versucht hätte. Doch vielleicht folgt diese in der Einleitung.

für die Wissenschaft gemacht hat, ist doch im Ganzen sehr gering; namentlich wenn wir es mit dem vergleichen, was wir von den Alten empfangen haben. Hupfeld hat die früheren Commentare von den Rabbinen und den älteren christlichen Auslegern studirt und benutzt; es haben dies Viele vor ihm gethan und die Tholuckschen Commentare geben ein viel deutlicheres Geschichtsbild der Auslegung über die betreffende Schrift. Aber auch aus diesem Studium hat er nicht gewonnen, was ihm so löblich gewesen wäre und was sie uns — wie weit oder wie nah wir uns ihnen stellen — ehrwürdig macht, als edles Beispiel der Milde und Selbstgeringschätzung. Ist irgendwo bei Juden oder Christen älterer Zeit eine Vorrede mit solcher Galle und Selbstgerechtigkeit erfüllt? streiten sie so wie er und Ewald um selbstsüchtige Priorität über eine Notiz oder die Kenntniss einer grammatischen Form; reden sie so viel von dem Ich, welches weiss, erklärt, kritisirt; soviel von ihren Leistungen und „dem sauern und zeitraubenden Geschäft“; zählen sie auch die Seitenzahlen ihrer und ihrer Gegner Commentare? — wo sind die übermüthigen Scribenten der letzten 100 Jahre hin, welche verächtlich auf den Aberglauben der frommen Alten blickten? auch ein hallischer Professor gab 1771 die Schrift eines Unbekannten mit grossem Pomp heraus, der von den christlichen Auslegungen der Kirchenväter sagt, „dass ihre Allegorieen ein grosser Schandfleck der christlichen Religion gewesen seien,“[3] und doch während seine Weisheit ungelesen modert, gewinnt man aus jener noch immer Kraft und Anregung. — Vergleichen wir doch gleich im ersten Psalm die Unterschiede, welche die Version Hupfelds von der Luthers hat; sie sind weder hier noch da wesentlich; der Gesammtinhalt der Psalmen steht fest; die Hauptgedanken sind uns überliefert. Daher haben schlecht stilisirte jüdisch-deutsche Versionen älterer Zeit sie ebenso klar, wie wir in unsern Bibeln und Commentaren. Die alten Uebersetzungen sind unsere Lehrer und Bürgen. Ohne sie wäre unsere neue Grammatik ein gar sehr schlüpfriger Pfad. Hupfeld hat ganz Recht an vielen Stellen *Kimchi* zu folgen — denn in den Sprachgeist der Schrift sah dieser tiefer, wie viele neue Kritiker, und ist dies kein Wunder. Er lebte in den Psalmen — drum sah er so viel — aber nicht mehr, als er in ihnen lebte. Hupfeld rühmt Calvin's „geistvolle“ Auffassung. Er schöpfte sie gleichfalls aus einem Leben in ihrem Glauben und Geist, wie es für ihren Odem nöthig ist, nicht aus der Auffassung, in welcher die „neuen Kritiken“ gedeihen. Wir erwähnen dies nur, um zu erinnern, dass wie überall im Commentar zur heiligen Schrift, so namentlich bei den Psalmen der Erklärer zumeist von

[3] Freye Untersuchungen über einige Bücher des Alten Testaments etc. Herausgegeben von G. J. L. Vogel. Halle 1771. p. 4.

der Speise der Alten lebt, dass er also Grund genug hat seine Mühe nicht zu hoch zu schätzen, dass also Milde und stilles Wesen dem sicher eigen seyn werde, der ein frommes Herz genug hat, um zu vergleichen, wie viel er gelernt und wie wenig er wirklich Eigenes lehren kann. Wenn H. die neuen Uebersetzungsresultate — und das ist doch der erste Factor eines Commentars — zusammenziehen wird, mit denen er das deutsche Volk beschenkt, wird er bald erkennen, wie viel Grund er hat so still und zag auf seine Arbeit zu blicken, als das Grössere vor ihm thaten. — Nun zu Anderem. Hupfeld sagt: (p. V.) „Dass ein Buch wie die Pss. — welches uns die Religion des alten Testaments von ihrer innerlichen Seite, wie sie in den Gemüthern lebte, zeigt und als Gesangbuch der Jüdischen wie Christlichen Kirche einen symbolischen Charakter erhalten hat — vorzugsweise eine theologische Auslegung fordert, liegt auf der Hand; und ich hoffe diese Forderung nicht nur nicht hintangesetzt, sondern auch in höherm Maass erfüllt zu haben, als irgend einen meiner Vorgänger. Natürlich vorausgesetzt, dass man unter theologischer oder religiöser Auslegung nicht etwa jene erbaulichen Tiraden (nach Art der Kanzelexegese) oder alle Schranken überfliegenden typischen Phantasien und Spielereien versteht." Es ist dem wissenschaftlichen Manne widerfahren, dass er diejenigen vergessen hat anzuzeigen, welche in „erbaulichen Tiraden" eine theologische Exegese gefunden haben, und fehlt die nähere Definition darüber, was H. „erbauliche Tiraden" zu nennen beliebt; man kann annehmen, dass auch hier noch einige Abweichungen stattfinden. Denn auch darüber, was H. theologische Auslegung nennt, wird er bei Vielen eine entscheidende Differenz finden. Die Weise, in welcher er die Pss. auslegt, unterscheidet sich in nichts von der, mit der man gewöhnlich die sogenannten Homerischen Hymnen erklärt. Wenn es aber niemanden einfällt einen theologischen Commentar zu den Hymnen oder Pindar zu schreiben, so kommt dies daher, weil die theologische Erklärung nach unserm Sprachgebrauch noch etwas Anderes einschliesst, als die Erörterung der sachlichen und sprachlichen Dinge, welche zum Verständniss des Sinnes geeignet sind. Die theologische Erklärung schliesst die philologische ein, aber fällt nicht mit ihr zusammen. Nicht deswegen, weil H. die Psalmen auslegt, ist seine Auslegung mehr philologisch, als wenn er die *Orphica* deutete, sondern weil es die Psalmen sind, muss jede Auslegung ein anderes Moment zu dem Philologischen hinzuthun. Die theologische Exegese gilt der Erfassung des Hintergrundes, auf welchem die Psalmen organisch ruhen und ohne dessen Erkenntniss sie nur auswendig verstanden sind. Der Psalm, der aus dem alttestamentlichen Gottes-

leben herauswuchs, in seinen Gedanken und Ahnungen, Empfindungen und Kämpfen gedieh, der dem öffentlichen Bekenntniss des Volkes im Hause Gottes Ausdruck verlieh, ist nicht ein subjectives lyrisches Gedicht, das wie Archilochus blos persönliche Feinde bekämpft und beklagt; es liegt darin ein Gottesbekenntniss, eine Gotteslehre, ein Gottesdogma, von dem getrennt nicht eine Zeile gefasst und gedeutet werden mag. Dies darin nachzuweisen und wiederzufinden, das ist Aufgabe der theologischen Erklärung: sie fasst ihn nicht als ein gesondertes Atom, sondern im Zusammenhang mit der ganzen Gotteslehre, im Geiste des Gesammtglaubens, wie ihn das Leben des alten Bundes trug. Denn er ist nicht gesondert von ihm entstanden, er ist für uns nicht gesondert vorhanden, also bedarf er einer andern als der ihn in Besonderheit zerlegenden Kritik. Und nicht weil ihn die Sprache von Israel trägt, erklären ihn Professoren der Theologie, nicht Philologen, sondern weil die geistige Tradition, die ihn von seiner Schöpfung begleitet, noch nicht abgebrochen ist. Der Odem, der in ihm weht, lebt im Christenthume weiter, denn der Gebetsgeist, aus dem er ward, ist wie ein Silberstrom durch das christliche Leben aus ihm weitergeflossen. Er hat ihn geschaffen und an ihm ersieht man ihn allein bis in seine letzten Tiefen. Wer nicht beten kann, wird den Psalmisten nie ganz verstehen. Aber der Beter aus Herzensangst und Freude ist durch kein Jahrhundert, keinen Raum von dem heiligen Sänger im Tempel entfernt; sie knieen neben einander, sie verstehen sich und fühlen tief zusammen die eine oder andere Noth. Gewiss ist es hochwichtig, die Sprache, in der die Psalmen überliefert sind, auf das gründlichste kennen zu lernen. Es ist Leichtsinn und Geringschätzung, wenn ihre Kenntniss unter den Theologen so wenig verbreitet ist; — wenn viele so träge sind, dem heiligen Worte durch das Gestrüpp der Lexica und Formenlehre zu folgen, so ist dies ein schlimmer Vorwurf — denn wer in Einem träg ist, ist selten in Anderm wahrhaft rüstig. Aber es ist dies nur die Grundlage der wissenschaftlichen Theologie. Der Fortgang ist nicht mehr blos durch die Mühe des Bücherwälzens zu gewinnen; der innere Mensch muss sich bewegen; das Herz muss sich beugen lernen, um in der gläubigen Demuth des Gebets den Geist zu empfangen, der durch die Worte des Gesanges haucht. Darauf hinzuweisen, ist recht eigentlich wissenschaftlich und kritisch. Wenn der Ausleger darum auf die Ewigkeiten seiner Lehren hinweist, wenn er an die Herzen klopft, um in diesen die Wahrheit des Psalmisten, den sie gehört, wach zu rufen, daraus sie zu verstehen und zu bestätigen, so thut er nicht mehr als seine Pflicht. Auch für die Wissenschaft. Denn in solcher Wirksamkeit bezeugt man, dass zwischen Grammatik und gläu-

biger Treue kein Widerspruch ist. Vielmehr lässt sich leicht erkennen, dass dunkele Begriffe der alten Sprache sich oft besser erhellen lassen durch die Congenialität des Glaubens, als durch alles Aufgebot äusserer Formenvergleichung. Man braucht wohl nicht erst hinzuzusetzen, dass Uebergriff und Missbrauch auch hier nicht zu billigen ist, so oft er vorkommt; als ob es auch für einen Christen leicht wäre, sich zur rechten Seelen- und Glaubensstimmung der Psalmen zu erheben; sie zu gewinnen kostet oft im Leben mehr als das Sprachstudium austrägt; aber wie zahllos die Meinungen und Irrthümer der grammatischen Ausleger sind, weiss Jedermann. In keinem Stücke und mit weniger Raumersparniss nachzutragen, hat man nirgends Gelegenheit; es ist sicher die starke Seite des Hupfeld'schen Commentars die sachsprachliche Erläuterung der Psalmen, welche er versucht; gerade hier möchten wir am ehesten geeignet finden, einige Anmerkungen zu machen; sie geben vielleicht auch den Beweis, dass die veränderte Auffassung des Geistes in dem Psalter und der Schrift überhaupt einige Einwirkung auf die Erklärung sachlicher Begriffe hat.

Wir beginnen mit dem ersten Worte desselben, mit אשרי, *aschre*. Es ist interessant, ja wichtig, den Begriffen, welche dem Ausdruck für „glücklich, selig" in den verschiedenen Sprachen zu Grunde liegen, Aufmerksamkeit zu widmen. Denn man erkennt daraus die Ziele der Völker, in deren Erreichung sie ihr Heil und Glück finden. Einige Andeutungen mögen einstweilen gestattet seyn. Die lateinischen Bezeichnungen *prosper, felix, faustus, beatus,* sind aus verschiedenen Stimmungen des Volksgeistes hervorgegangen. *Prosper* ist derjenige, dem seine Hoffnung (*spes*) in Erfüllung gegangen ist[4]. Er hat erreicht was er gewollt. *Felix* oder *foelix* stellt man mit Recht zu *φύω*; es hat auch die Bedeutung von *foecundus* fruchtbar[5]. *Faustus* ist vielleicht von *fas* zu leiten. *Faustum* ist, was unter höherem Omen geschehen ist[6]. *Beatus* ist dunkel, doch zweifle ich nicht es mit *βίος* Leben zu vergleichen. Auch in *vivere* ist der Begriff des Wohllebens eingeschlossen; der Ausdruck des wohl- und sorgenlos Lebens liegt auch im klassischen Gebrauch, durch den es in die des himmlischen Wohllebens im Christenthume überging. Dagegen das griechische *μάκαρ* hat mehr die Beziehung auf die Dauer und das lange Leben eingeschlossen (vgl. *μακρὸς* langdauernd), und stellt daher

[4] Döderlein leitet ab von *πρόςφορος* (*Syn.* 6. 289); vgl. Pott Etym. Forsch. I. 284 und II. 392.

[5] Vergl. *Liv.* 5, 24. *„nulla felix arbor, nihil frugiferum in agro relictum."*

[6] Aeltere Ableitungen stellen es zu einem *φαῢς* Licht, Schein, oder wie Pott zu *favos* statt *favor*. (Etym. Forsch. I. 137.)

in seiner Eigenschaft die Götter den sterblichen Menschen gegenüber[7]. Die gothische Uebersetzung des *aschre* in den Ueberresten des *Ulfilas* *audags* versuchte ich anderswo[8] aus der Bedeutung von „hoch und glücklich gepriesen" zu erklären; es ist die Uebersetzung des alexandrischen *μακαριστός*. Aber dasjenige Wort, welches schon althochdeutsch und bis auf unsern Tag als die eigentliche Uebersetzung von *aschre* verwendet wird, „selig" beweist sich in seinem Begriffe in der Bedeutung von „gut", wie auch das gothische *sels* für *ἀγαθὸς* noch zeugt. Mit dieser Wiedergabe, die schon bei Notker sich findet, steht sicher im Zusammenhang die syrische und chaldäische Uebersetzung, welche für gut und für *aschre* (selig) dasselbe Wort hat (טוב); diese Uebersetzung ruht offenbar auf Anschauungen, wie sie in des Propheten Wort (Jes. 3, 10) erscheint: *Imru zadik ki tob,* Preiset den Gerechten, denn er ist gut, wo *tob*, aber nur wie ich glaube bestimmt an dieser Stelle, die Bedeutungen von Güte und Glück vereinigt. Der Gedanke aber, den hier die chaldäische Version ausdrückt, dass nur der Gute selig sei, denn gut wird hier im Sinne von *zadik* genommen, findet sich bei Gebrauch des אשרי wieder. Es ist seinem Sinne nach nur aus der Bedeutung des Guten in die des „Seligen" übergangen.

Hupfeld folgt Gesenius u. A., wenn er erklärt: „von אשר = ישר כשר eigentlich gerade, richtig gehn, d. h. „richtig seyn = *ὀρθῶς ἔχειν* moralisch und physisch ... und im letztem Sinn = glücklich seyn". Nun ist der Uebergang von „physisch gerade gehn" bis „glücklich" kein sehr lichtvoller, — dann aber enthält das A. T. weder ישר noch כשר noch in diesem ihnen zugeschriebenen Sinne. ישר ist *bonus* (moralisch) an allen Stellen, wo es vorkommt. In dieser Bedeutung finden wir den geistigen Vergleichspunkt mit אַשְׁרֵי. Ueberall ist Gut und Glück einander nahe gebracht. *Bona* (*bonum*) verhält sich zu *bonus* wie Güter, das Gut zu „gut" *adj.* — Analog, ebenfalls *plur.* ist *aschre* gebildet, „Güter", aber nur im höchsten geistigen Sinne (Heil), wie auch ישר nur „sittlich gut" vorstellt. Aber es fehlt nicht die Entwickelung des irdischen Glücks wie in *bona*, wie in *tob* und „gut" aus demselben Stamm. Dies drückt עשר auch aus, reich, begütert seyn, so dass der Unterschied des ע und א das seelische Glück von dem weltlichen scheidet. In der That erscheint אשר nie anders als vom Glücke der Guten, עשר nur vom Glücke des Besitzes. Mit dem Ausdrucke *aschre* werden nur solche benannt, welche im

---

[7] Cf. *Ilias* I. 339 etc. Daher die alte Deutung aus „*ὁ μὴ κηρί*", der dem Schicksal nicht Unterworfne.

[8] In dem Büchlein „Irene, eine sprachlich exegetische Skizze von S. Cassel." Erf. 1855. p. 6 etc. Darin ist auch das Weitere über die Uebersetz. durch das Althochd. und Chaldäische behandelt.

Sinne des A. T. und namentlich der Psalmen ישרים sind, d. h. gut und fromm im Wesen der Sitte und Lehre Gottes. Es ruht also in אשר nicht das blosse Glück, sondern das, welches im Gefolge der Reinheit und Güte erscheint; es erbaut sich nur auf dem Grunde der Weisheit und Gnade Gottes. Es ist dies von Bedeutung für die Erläuterung aller Stellen, an denen es vorkommt. Wenn die Königin von Saba (1 Kön. 10, 8) vor Salomos Herrlichkeit ausruft: „Heil denen welche stehen vor dir und immer deine Weisheit vernehmen", so meint sie nicht das Glück der Pracht und Herrlichkeit, denn das hatten Andere auch, sondern das dauernde Glück welches die geniessen, die seine Weisheit vernehmen. Es müssen Gottesweise seyn und werden, die Salomos Weisheit hören. Sie wird nicht geblendet von der äusseren Pracht, aber das Heil des Geisteslebens in seiner Lehre bewundert sie. Sie rühmt in ihren Worten, obschon V. 5 von dem Glanz des Reichthums geredet ist, doch nur V. 6—8 die Weisheit und die Frömmigkeit des Königs. Und an dieser Theil zu nehmen, das macht selig. Treffender tritt dies nirgends hervor, als in den Worten des Propheten Maleachi 3, 15 „und nun preisen wir glücklich die Boshaften (מאשרים זרים) und bauen auf die Uebelthäter". Sonst, ist der Sinn, priesen wir mit *aschre* die Guten und Frommen; jetzt sagen wir von den Bösen, wenn es ihnen weltlich glückt, dass sie selig sind. Das Epitheton, das nun den *zadikim* den Frommen gebührt, legen wir nun im Gegentheil den Bösen bei. Die Vermuthung liegt nahe, dass der Prophet dabei die Psalmen, die ein *aschre* enthalten, im Sinne hat. Denn dort werden eben nur die Frommen selig genannt, nicht in Betreff des äusseren Glückes. Das haben die Bösen auch. Sie sind vielmehr glücklich im inwendigen Menschen, — das ist ihr dauerndes aus Gott sprossendes nimmer verwelkendes Heil [9]. Der ganze

[9] H. gibt p. 4 ferner: „Dem Sinne nach wird die Formel wie μακάριος (z. B. Matth. 5.) und *beatus* gebraucht, besonders in Sprüchen von dem Segen einer Tugend." Aber μακάριος selbst bedarf einer Erklärung nach älterem und jüngerem Gebrauch; es bedurfte eines Nachweises, woher die Form μακάριος grade für *Aschre* in Anwendung kam; ferner wird nicht blos diese „Formel" vom Segen der Tugend und blos in Sprüchen gebraucht, sondern der ganze Stamm bedeutet „glücklich im Sinne der Guten", da es von „Gut" aus gebildet ist. H. bestreitet auch, dass man die Formel „*Aschre*" als einen Ausruf nimmt. Allerdings ist dies in alten Uebersetzungen noch nicht geschehen. Nichtsdestominder würden viele Stellen, in denen es vorkommt, namentlich auch 1 Reg. 10, 8. Deut. 33, 29, von dem Gebrauch in den Psalmen abgesehen, eine sehr frostige Deutung erhalten, nähme man es als blosse dürre Aussage, die denn auch eine regelmässige Form statt einer Formel angewendet hätte. Aber die Formel, wahrscheinlich aus dem Leben, vielleicht aus Zurufen an Könige und verehrte Personen, entstanden, soll eben im Ausruf die einfache Aussage verstärken. Obschon wir nicht mehr aussagen, so verstär-

Inhalt des ersten Psalms ist das Heil der *zadikim*. Es ist eine Annahme, die Hupfeld nicht bewiesen hat, dass im Gebrauche der Schrift „צדיק gerade, strack, recht im physischen Sinn" bedeutet, vielmehr ist צַדִּיק (צדק) durch sämmtliche Stellen der Schrift ein Gerechter, der das Gericht ertragen, Rechenschaft geben kann und darum besteht. Ich durfte es deshalb auch dem Worte nach mit *δίκαιος* vergleichen[10] (*δίκη*, *snscrit. dic*). Die gesammte Lehre der Schrift handelt von der צדקה *zedaka*, der Tugend des צדיק des Gerechten, welche den Einzelnen und das Volk erhält. Durch diese *zedaka* ward nach Pauli grosser Lehre Abraham der Vater der Welt in der Beschneidung und unter den Gläubigen in Christo. Von einem *zadik* kann man darum „*aschre*" sagen, denn sein Glück bestehet. Und man kann (das ist der Grund der Negation, mit der der Psalm beginnt) leicht erkennen, wer ein *zadik* ist. Wenn man in keiner Gemeinschaft mit denen steht, welche als Gegensätze der Gotteslehre erscheinen. Dies sind erstens die רשעים, welche das stete Widerspiel, wie richtig bemerkt ist, der *zadikim* sind. רשע ist nicht sowohl, wie auch bei H. u. A., vor ihm als *reus* sondern als *noxius* zu erklären. Er ist schuldig, weil er Uebles thut (*nocet*). Darin zeigt sich eben der tiefe Gegensatz zu צדיק *zadik*. Dieser thut das Recht Gottes und wird gerechfertigt, jener gegen das Gesetz Gottes und wird verurtheilt. Die Ableitung von רשע, die H. vorschlägt, es als „schief" zu deuten, trifft den Sinn sehr wenig[11]. Vielmehr ist die alte Etymologie von *tumultuari* dem Geiste des Wortes angemessen. Ein רשע ist ein Empörer (im activen Sinne des wilden Bewegens und tosenden Stürmens, welcher in רעש enthalten ist), und zwar gegen Gott, wie צדיק ein gehorsamer und das Recht erfüllender ist. Darum ist auch רשע der höchste Begriff eines Bösen, stärker, umfassender als חטא, wie auch uns der Böse stärker ist als der Sünder. חטא ist abweichen (*ἁμαρτάνειν*), nämlich vom Gesetz, d. h. sündigen. Schon in der Etymologie liegt nicht die Härte von jenem. Im ganzen Geist der Schrift richtet sich auch חֵטְא die Sünde direkt gegen das Gesetz Gottes; darum ist von einer Vergebung und Söhnung der Sünder (חטאים) die Rede, nicht der רשעים. Denn der Sünder,

---

ken doch auch wir im Deutschen den Ausdruck, wenn wir statt „Der Mann ist glücklich" sagen „Heil dem Manne!"

[10] Vgl. diese Zeitschrift 1857. p. 256.

[11] Es wird von H. nicht bewiesen, denn wenn er „Spuren im Sprachgebrauch darin zu finden" meint, dass ebenso gut מאזני רשע wie מאזני צדק gesagt ward (an einer Stelle Micha 6, 11), so war das Eine wie das Andere ethisch genommen. מאזני מרמה ist häufiger (dreimal in den Sprüchen und bei Hosea) und wird nicht ebenso erklärt werden sollen. Uebrigens fällt die ganze Annahme, wenn צדק nicht „grade" bedeutet, wenigstens physisch nicht mehr in die Schrift.

wie ihn das A. T. hauptsächlich fasst, sündigt in der That[12], die gesühnt werden kann, während die Gesinnung des רשע gegen Gott revoltirt. Ebenso ist schon durch seine Bedeutung der Begriff von לֵץ ein eingeschränkter (wie *ludere*, Spott und Spass), „es ist nicht die schlimmste Klasse“ der Bösen, wie H. sagt; es wird daher von Gott gesagt und mit Anwendung desselben Wortes, dass er spotte, aber חטא und רשע können von ihm nicht gebraucht werden. Der Begriff ist im Ganzen leicht zu fassen, denn er erscheint in den Propheten und Psalmen auf drastische Weise häufig genug. Er ist überall wo er erscheint, und namentlich hier der übermüthige Spötter über Gottes Lehre, der gesetzliche Bestimmungen, Verbote, Auslegungen ins Lächerliche zieht. So hat Hengstenberg ganz richtig erklärt und Hupfeld wird keine Stelle finden, an der es zu bekämpfen wäre. H. fasst auch den Gegensatz פתי nicht richtig. Dieser ist von *patah*, offen seyn, zu leiten, dessen fromme Einfalt nicht zweifelt, darum aber allen Listen der Bösen offen ist. Darum heisst auch Gott *schomer petaim* (116, 6) Hüter der Einfältigen und Kleinen. Es ist *ἁπλοῦς* des N. T., der *simplex*, dem auch der Lateiner die List des *duplex* gegenüberstellt[13]. Der Spötter ist ein Sünder, aber seiner Natur nach ist in ihm nur eine Seite der Sündhaftigkeit ausgedrückt. Man kann also mit Recht sagen, es sei eine absteigende Stufenleiter vorhanden: לץ, חטא, רשע. Diese wird nun trefflich sichtbar in dem Wesen, in welchem sich eine Gemeinschaft mit den Bösen

---

[12] Dieser wichtige Unterschied hätte hier nähere Ausführung verdient, aber eben um seiner Bedeutung willen überschritte sie die mir hier gezogenen Grenzen. Zum Beweise genüget ein Einblick in den Pentateuch, namentlich in Leviticus. Auch ist es schlagend genug, dass רשע durch alle seine Bildungen im Leviticus gar nicht vorkommt, dass רשע im Pentateuch überhaupt selten ist und nur in sieben Stellen gefunden wird. Als Gegensatz des צדיקים in der Bitte Abrahams für Sodom (Genes. 18, 23. 25), wo die Einwohner nur רשעים, specifisch חטאים nicht seyn können. Aber sie sind Verbrecher, gegen die göttliche Wahrheit, die allen offenbar ist. Das ist eben der tiefe Sinn des רשע. Darum kann auch Pharao so sich nennen (Exod. 9, 27). Der ungerechte Hebräer, den Moses tadelt, da er mit dem Andern streitet (Exod. 2, 13). Im Gegensatz zum *zadik* (Exod. 23, 1 u. 7. cf. Deut. 25, 1), und da „rechtfertigen“ vom Gerechten, so wird auch „schuldig sprechen“ vom *noxius*, dem Schuldigen abgebildet (Exod. 22, 8). In einer Stelle erscheint es im Pentateuch neben חטא, was eben sehr belehrend ist. Moses bittet Gott um Verzeihung, אל רשעו ואל חטאתו (Deut. 9, 27) wegen seiner Bosheit gegen Gott und wegen seiner Sünde gegen Gottes Gesetz. Er scheidet beides, darum nennt er beides und stellt auch רשע voran.

[13] Horaz sagt so vom Ulyss (*Od.* I. VI.) „*cursus duplicis Ulixei.*“ Einige Bemerkungen fügte ich darüber meiner exegetischen Homilie von Matth. 6, 22. 23 bei, die in den Symbola zu Gott und aus Gott. Weimar 1856. p. 43 enthalten sind.

darstellt. Heil dem Manne, „der nicht geht im Rathe der Gottlosen". Die Ansicht Olshausens, עצה hier als Gemeinschaft wie עדה zu fassen, war gar nicht treffend. Denn eben in עצה liegt die active Ueberlegung, durch die sich gegen Gott der רשע charakterisirt. Wer mit ihnen geht, von dem gilt, was der Psalmist sagte, dem die Bösen אנשי עצה sind (Psalm 119, 24). Die רשעים sind active Bösewichter, darum ist von ihnen הלך gebraucht; was thut nun ein solcher, der ein *zadik* ist, der nicht geht? Der Gegensatz ist: er bleibt still. Er lässt sich nicht fortreissen. Man sieht ihn nicht gehen in der *Conjuratio* der Gottlosen. —

„Der nicht steht auf dem Wege der Sünder", d. h. der bei ihnen vorbeigeht, nicht an ihnen haftet, sich nicht an sie hängt. Es ist mit Grund unterschieden, dass oben gesagt war „nicht ging בעצת רשעים", denn die „Gottlosen" sind die unruhigen, Böses sinnenden Köpfe, zu dessen Ausführung sie schreiten — während es heisst: „nicht stand בדרך חטאים", womit das gebräuchliche Gebahren der Sünder ausgedrückt ist. Ihr Wandel (דרך) bildet einen sichtbaren Kreis, in dem er nicht steht.

„Der nicht sitzt am Sitz [14] der Spötter", d. h. der aufsteht und weggeht, wenn er bemerkt, dass er bei Spöttern sitzt und kein Vergnügen an ihrem Wesen hat. Was so leicht nicht ist und oft auch heute guten Leuten nicht gelingt. Es ist auch hier die absteigende Klimax sichtbar. Die stärkste Art der Gemeinschaft ist im Mitgehen, denn es ist eine Action dass er mit den Bösen ging. Die schwächste ist das Sitzen, denn es ist passiver. Im „Stehen" (Stehenbleiben) ist eine Mischung von activer und passiver Art. Sämmtliche drei Arten der Gemeinschaft sind als Kennzeichen dessen angegeben, der kein *zadik* ist. Der Psalmist hätte ja sagen können, „Heil dem Mann, der kein Gottloser, kein Sünder, kein Spötter ist". Er will zu verstehen geben, dass wer auch nur active oder passive Gemeinschaft mit ihnen nicht aufgibt, zu den *zadikim* nicht gehöre. Aber fährt er V. 2 fort, „wen es zum Gesetz Gottes zieht, nicht zu jenen Bösen, und er sinnet über sein Gesetz Tag und Nacht, das ist ein *zadik*; dessen Heil ist gewiss. Aus V. 2, wo die Lehre Gottes genannt wird, also ganz specifisch das Gesetz, das ist der Inhalt der Gotteslehre — ersieht man, dass auch in V. 1 die Bösen, die Sünder, die Spötter nicht nach

---

[14] Alle diese Bemerkungen sind gegen Hupfeld gerichtet, der drei „gleichbedeutende" Sätze annimmt, der הלך = עמד בדרך erklärt etc. Aber trotzdem hätte er erkennen sollen, dass Hengstenberg mit Recht für מושב Sitz, nicht Sitzen, erklärt. Denn der Fromme soll nicht blos von den Spöttern fern bleiben, wenn sie irgendwo Schauung halten, sondern überall, wo sie sich nur aufhalten d. i. sitzen. Weiteres über die Natur des ליצים im biblischen Geiste lassen wir hier bei Seite.

allgemeinen Anschauungen gemeint sind, sondern das Verhältniss zu Gott und seinem Gesetze den Grund ihres Charakters abgibt. Denn zu allen Zeiten waren in den Augen vieler Menschen nicht die רשעים, חטאים, לצים, welche es im Verhältniss zu Gott und seiner Offenbarung sind. Es steht darum auch bezeichnend תורת ה״ die Lehre; das Gesetz Gottes, nicht blos תורה. Damit ist Gott und sein Wort als das Ziel hingestellt, nach dem der Fromme sich sehnet; die andern machen sich den Menschen zum Grund und zum Ziel. Darum sind sie gottlos, sündig, übermüthig. V. 2 zerfällt in zwei Theile; der erste spricht die Lust des Frommen nach Gottes Lehre aus, das Vergnügen, das er an ihr habe; der zweite aber lehrt die That, welche dieser Freude folgen müsse. Nämlich dass er sinne über ihr Tag und Nacht, dass er ihre Tiefen und ihre Gedanken täglich erforsche. Dass sie das Object seiner geistigen Thätigkeit sei, sie seine Musse und sein Herz ausfülle. Hupfeld bemerkt, dass, weil die letzten Worte aus Josua entlehnt sind, „es sich nicht zweifeln lasse, dass auch hier das mosaische Gesetz und Gesetzbuch gemeint sei, woraus allerdings das spätere Alter des Psalms erhellt“. Ein Grund, woraus es erhelle, ist nicht beigesetzt. Es erhellt auch daraus gar nicht. Denn welche Vorstellung von dem Leben Israels zu Davids Zeit soll man sich machen, wenn man nicht annehmen könnte, es sei in seiner Zeit das Wort „Gesetz Gottes“ gebraucht worden! Ist denn nur ein Psalm denkbar, ohne den Hintergrund einer תורת ה״. Dann müssten alle Psalmen später seyn, und nicht blos das, dann müssten alle Geschlechter Israels später seyn. Man muss doch vor allen Dingen von der Erkenntniss des Gesammtzustandes eines Volkes in seiner geistigen wie politischen Welt ausgehen. Ein Gotteshaus, ein Gottesdienst, Priester, Feste, wie sie zu Davids Zeiten doch vorhanden sind, sollten doch die Möglichkeit des Ausdrucks תורה garantiren, wenn es nicht die Existenz von Israel überhaupt thut! Sollte es noch eines Beweises bedürfen, so könnte man vielmehr den Ausdruck תורת ה״ für תורה (was öfters den Namen des göttlichen Gesetzes einschloss) als einen Beweis für „früher“, nicht für „später“ nehmen. Der Ausdruck von חפץ drückt die Seelenneigung aus, die der Fromme als seine Liebe zum Gesetze hat; das Wort ist offenbar mit lat. *cupere* zusammenzustellen. Ueber הגה, welches von Hupfeld nach dem Vorgang Anderer an verschiedenen Stellen erklärt wird, heisst es: „wie הגג eig. murmeln u. dgl. (von dumpfen Tönen), dann denken, sinnen (eig. inneres, geheimes Reden) und erst als Wechselbegriff davon poet. reden.“ Davon ist bei Gesen. und Fürst in den Lexx. gehandelt. Mir dünken zwei Dinge überall durcheinandergeworfen zu seyn. So weit es in den Psalmen (1, 2; 2, 1; 5, 2; 35, 28; 37, 30; 38, 13; 39, 4; 63, 7; 71, 24; 77, 13; 90, 2; 143, 5),

den Proverbien (8, 7; 15, 28; 24, 2) und auch Hiob vorkommt, hat es mit der Bedeutung murmeln etc. gar nichts zu thun. Die Bedeutung denken ist die einzig nothwendige für Alle. Dies ist oft aus dem Gegensatz schon ersichtlich — um nicht alle Stellen durchzugehen — wie Psalm 5, 2, wo „höre auf mein Wort“ dem „erkenne meinen Gedanken“ correspondirt, wie Ps. 37, 30 „denn der Gerechte sinnet (והגה) Weisheit und seine Zunge spricht das Recht“, wo das Recht als Resultat des Studiums heraustritt. Es erscheint daher in Parallelsätzen als Gegenstück der Lippen und des Mundes, so Prov. 15, 28 „Das Herz der Gerechten sinnet nach Antwort, aber der Mund der Frevler sprudelt von Thorheit.“ 24, 2 „Unheil sinnt ihr Herz und Verderbliches reden ihre Lippen.“ Durch Ps. 35, 28 „לְשׁוֹנִי תֶּהְגֶּה צִדְקֶךָ“ ist die Bedeutung reden in Gang gekommen, die nun nach Luther die meisten neueren haben. Aber mit Unrecht. Das Wort steht in den Pss. öfters dem זכר gedenken, erinnern parallel. cf. 63, 7 „wenn ich dein gedenke auf meinem Lager, am Morgen sinne über dich.“ 77, 12. 13 „ich gedenke der Thaten Gottes .... und sinne über all deine Werke.“ 143, 5 „ich gedenke an die Tage der Vorwelt und sinne über all deine Thaten.“ So ist denn auch wie aus unserm denken ein gedenken (cf. *mens*, *μένος*, *memini*, *μέμονα*), dieselbe Bedeutung in הגה vorhanden und Ps. 35, 28 lautet: „meine Zunge denkt an deine Gerechtigkeit.“ Ebenso ist Prov. 8, 7 zu nehmen. Mit Recht vergleicht man damit auch *recordari*, denn das Bild des sinnenden und gedenkenden Herzens ist auch dem A. T. eigen. cf. Prov. 15, 28. So ist es denn auch bei Hiob und an zwei Stellen des Jesaias zu verstehen, die allein den Sinn des Gedenkens in הגה haben. So namentlich 33, 18, (vgl. Drechsler *ad loc.*) vgl. 59, 3 „Eure Lippen sprechen Lüge, לשונם עולה תהגה, eure Zunge sinnet, ersinnet, gedenket der Tücke.“ In den übrigen Theilen der Propheten (Jes. 16, 7; 31, 4; 38, 14; 59, 11. Jer. 48, 31. Ezech. 2, 10) muss die Bedeutung ganz davon getrennt werden; dort drückt sie, den Ton nachbildend, das Klagen und Aechzen aus, in ähnlichem Laut, wie ihn andere Sprachen haben; wir erwähnen nur *γοᾶν γογγύζειν*, weil letzteres wie הגה vom Gurren der Taube gebraucht wird (Jes. 38, 14; 59, 11). Jes. 31, 4 drückt es den klagenden Laut des Löwen aus, wie auch והם sowohl vom Brüllen dieses Thiers wie vom Aechzen der Taube gebraucht ist (Jes. 33, 14). Eben nur die Klage (*ἄχεσθαι*, *ejulare*) drückt Jesaias 16, 7 in derselben Wendung wie Jerem. 48, 3 aus. Ezech. 2, 10 spricht drei Klageworte: קִנים והגה והי. Diese Bedeutung erscheint nur in einer einzigen Stelle der Psalmen 115, 7. לא יהגו בגרונם, um von den Bildern, die nicht hören, sehen etc., verächtlich zu sagen, dass sie nicht einmal ein Geächz, einen Laut von sich geben können. Dieses הגה ist nach meinem Bedünken

ganz von jenem auch in der Abstammung zu trennen. Sehr schön heisst es Ps. 5, 2 בינה הגיגי, denn in der Bedeutung von בין liegt das griech *νοεῖν*, *νοῦς* eingeschlossen. Für *νοεῖν* sagte man ionisch *κοεῖν* und dieses mit *cogitare* (nicht von *cogere*) zu הגה zu stellen liegt nicht fern. Aber ganz nah ferner tritt dem Wort und der Bedeutung nach das gothische *hugjan*, denken. *hugs*, der Sinn (für *νοῦς* gebraucht), altd. *hugu*, mhd. *hüge*, agr. *hyge*, *hige*, niederl. *heughe*, *heug*, altn. *hugr*. (vgl. *hugin* und *munin*, die Symbole des Gedankens und der Erinnerung in der nordischen Sage.) Man kann dieses germanische Wort in allen Stellen für הגה gebrauchen.

So dürfen wir denn im Ps. 1, 2 also den Sinn festbehalten „und über seine Weisheit sinnt er Tag und Nacht"; es ist mit ב construirt, wo das Objekt des Sinnens ein gegebenes ist, wie Ps. 77, 13; 143, 5 בכל־פעלך. Dagegen ohne Präpos., wenn das Unbesonnene mehr ein Resultat des Sinnens oder der Gegenstand des Gedankens ist (wie Ps. 35, 28; 37, 30 etc.). Der Fromme sinnet über das Gesetz und die in ihm liegenden Beziehungen und Gedanken. In diesen zwei Versen ist angegeben, was ein *Zadik* nicht thut und was er thut, sein Lassen und sein Thun. Die späteren Verse geben die Folgen davon an. Die heilige Lehre warnt überall den Menschen davor, sich durch das auswendige Glück der Welt nicht blenden zu lassen. Darum richtet sie seinen Blick von dem falschen Schimmer des Augenblicks auf das sichere Gesetz des wirklichen Erfolges, der dem Frommen gewährleistet ist. Auch noch in dieser Welt. Dann fährt V. 3 fort, ein *Zadik* ist wie ein Baum gepflanzt an fliessendem Wasser; der Nachdruck liegt auf פלגי מים; der Stamm von פלג drückt das „Fliessen, Wallen" aus; es ist kein Wasser, das austrocknet und versiegt, wie dies mit manchen Bächen im Sommer der Fall ist, sondern ein immer strömendes; daher der Psalmist es zur Schilderung glücklichen Lebens gebraucht, vgl. 46, 5 und namentlich 65, 10 „der Bach Gottes (פלג ה׳) ist voll von Wasser." Was H. von der Ableitung des Wortes sagt, ist irrig[15], und was von der Anwendung des Bildes, nur sehr allgemein.

---

[15] H. schreibt: „פלגי מים scheint der Etymologie nach auf künstliche Canäle zu führen, in die sich ein Wasserschatz eines Landstrichs vertheilt." Das haben schon frühere beobachtet. Knapp übersetzte darum „am Wassergraben"; es beruht aber auf der Vermischung des Stammes פלג, der scheiden, trennen, theilen, mit פלז, welches so viel als wallen, fliessen, bedeutet. Das erste gehört einem Stamme an, dem *phula* (Sanskrit) Pflug vom Zerspalten der Scholle benannt, ebenso wie das griechische *πέλεκυς*, Beil, angehört. Letzteres ist wie *securis* von *seco*, spalten, schneiden gebildet. Das erste ist dem weitverbreiteten Stamme zuzuzählen, welches sich allerdings in *πέλαγος*, *fluctus*, geltend macht, und zu dem wohl auch das altnordische *bylgja*, schwedisch *bölja*, dänisch *bolge*, fliessen (Grimm, D. Grammatik 3, 383) gehört. Gerade das Fliessen ist in פלגי מים ausgedrückt; was H. später von den „immerfliessenden Wassern" hat, gehört hieher.

„Dass Frömmigkeit .... der wahre Nahrungssaft für den Menschen ist wie das Wasser für den daran gepflanzten Baum", ist zwar richtig, aber der Psalmist geht weit über den matten Gedanken hinaus. Freilich ist für jeden Baum Wasser die ernährende Kraft. Auch für den Baum der Bösen. Insofern soll die Frömmigkeit hier nicht mit Wasser im Allgemeinen, sondern mit strömendem, unversieglichem verglichen werden. Das Wasser dagegen, an dem die Bäume der Bösen stehn, vertrocknet.

„Der seine Frucht bringt zu seiner Zeit." Den Nachdruck und den Trost, der in den Worten „zu seiner Zeit" liegt, hat H. ganz übergangen. Darin spricht sich eben das höhere Gesetz des Heils der Gotteslehre aus. Der Fromme kann Geduld haben, wie der Baum im Frühling; seine Frucht ist ihm sicher, wenn seine Zeit kommt; „und seine Blätter verwelken nicht." Es folgen diese Worte absichtlich nach dem „er trägt Früchte" — denn der Sommer bringt die Frucht und der Herbst lässt die Blätter welken — so aber ist der Fromme nicht. Er spiegelt nicht die Gewalt des Gerichtes, die der Winter gleichsam über die Natur bringt — er hat keinen Herbst; seine Blätter grünen immer. Sein Leben ist ein dauerndes Gedeihen, „alles was er thut, gedeiht." Die Art seines Thuns ist die Bürgschaft seines Erfolgs. Aber nicht wie er bestehn die Bösen. Wenn sie mit מץ Spreu verglichen werden, so bezeichnet das ihr inhaltloses[16] Wesen, ohne Wurzel und Halt. Ein Windstoss und sie fliegen dahin wie welkes Laub, wie Spreu. Denn sie sind abgefallen und darum gleichen sie dem Abfall. Sie wurzeln nicht mehr in der Wahrheit Gottes. Grüne Blätter fallen nicht ab, Fruchtkörner fliegen nicht dahin, aber welkes Laub und Spreu. Es ist also das entsprechende Bild, welches H. vermisst, allerdings vorhanden. — Es sind im מץ die Bösen beschrieben worden. Darum eben, weil sie so sind, dass sie der Wind verjagt, verdienen sie es auch. Stellte nun V. 3 die Folgen von V. 1 u. 2 dar, so V. 5 u. 6 die Folge von V. 4. „Darum nicht bestehen die Gottlosen im Gerichte und die Sünder in der Gemeine der Gerechten." Es wird also ein doppeltes Gegenüber bemerkbar: die רשעים und das Gericht; die Sünder und die Gemeinde der Gerechten. Wir haben schon von dem Unterschied des רשע und חטא gesprochen. Den רשע verurtheilt seine Gesinnung. Er ist im Geiste widerspenstig gegen Gott. Aber dem göttlichen Gericht entgeht er nicht. Selbst wenn er dem Menschenauge sich verbirgt, dem Urtheil Gottes unterliegt er. Den חטא bekundet seine gesetzwidrige That. Er handelt nicht wie die *Zadikim*, die Gottes Gesetz halten.

---

[16] So heisst es auch bei Virgil *Georgica* III, 134:
„*Surgentem ad Zephyrum paleae jactantur inanes.*"

Wie die רשעים Gegner sind Gottes, so sind die Sünder widerspenstig gegen „die Gemeinde der Gerechten“, welche das Gesetz halten. Man muss auf das Bild achten, welches in יָקֻמוּ[17] gegeben ist. „Sie stehen nicht auf“ im Gerichte, denn mit dem sich Erheben ist der Sieg verbunden. „Sie bestehen nicht“ muss gleichsam activ genommen werden (wie einen Streit bestehen). Die Gottlosen erheben sich nicht im Gericht Gottes, denn sie werden verurtheilt. So auch gewinnen nicht die Sünder gegen die Gemeinde der Gerechten. Sie unterliegen doch. Die Gemeinde des Gesetzes Gottes trägt den Sieg davon. Darüber braucht Niemand zu zagen. Den Grund gibt Vers 6 an, der eigentlich nur den zweiten[18] Theil von Vers 5 erklärt. „Denn Gott weiss den Weg der Gerechten und der Weg der Gottlosen vergeht.“ Warum können die Sünder nicht siegreich werden über die Gemeine der Gerechten? Weil die Bösen untergehen, verschwinden, wie die Spreu im Winde, die Gerechten aber ausdauern. Was ist der Grund davon, dass die Gerechten dauern? „Gott weiss ihren Weg.“ Da ihn Gott weiss, geht er nicht verloren. Den Menschen mag es scheinen, dass einen Moment ihr Sieg verloren ist — aber sie haben den Erfolg, denn Gott weiss ihn und ihr Baum bringt die Frucht zu seiner Zeit. Mit Tiefsinn ist nur ידע wissen gesetzt. Die Bedeutung „sorgen, schützen“ verwischt den feinen Gedanken. Wenn Gott die Gerechten schützt, macht sich die Vorstellung geltend, als ob niemals scheinbare Verluste ihnen drohen könnten. Und doch ist dies in den Augen der Menschen der Fall. Aber siegen werden sie doch und untergehen die Gottlosen, denn Gott weiss sie; er hat sie nicht aus den Augen verloren; wenn die Zeit ist, erscheint das Licht des Heils. Ein historisches Beispiel drückt das Leiden Israels in Aegypten aus. Da heisst es Exod. 2, 25 „Da sah Gott die Söhne Israel וידע אלהים, und Gott wusste es.“ Es folgt dann die

---

[17] Nur durch diese Wendung des Sinnes empfängt das Wort des Psalmisten „nicht bestehen in der Gemeine der Gerechten“ das volle Licht. Dass mit dem Erheben in קום der Sieg nicht selten ausgedrückt ist, wird niemand bestreiten; man vergl. Ps. 140, 11, wo er von den besiegten Feinden redet „בל יקומו“, „dass sie sich nicht erheben.“ Jer. 2, 28 „stehen (deine) Götter auf, ob sie dich retten.“ Namentlich wird dies sichtbar in der Imperativform cf. Num. 10, 35 „Erhebe dich Gott und die Feinde sind verstreut“, Ps. 3, 8 „Erhebe dich Gott und hilf mir“ und an vielen andern Stellen. Es steht dem Fallen gegenüber, welches der Untergang ist, als das Erheben zum Sieg.

[18] Denn der erste, dass sie gegen Gottes Gericht nicht bestehen werden, ist unzweifelhaft. Aber ob sie nicht vielleicht über die Gemeinde der Gerechten sich erheben? „Nein“ ist die tröstende Antwort: denn Gott weiss ihren Wandel. Die Begründung ist, weil sie so allgemein ist, auch keine so unklare.

Erzählung von der Vorbereitung Mosis zu seiner Sendung und seinem Siege. Man kann fragen, was wir unter עדת צדיקים verstehen. Es entspricht allerdings dem, was wir „die Gemeinde der Heiligen" nennen, aber im alten Bunde gab es nur eine Kirche der That, eine sichtbare; der Begriff einer unsichtbaren war nicht stricte vorhanden, darum kann auch רשעים für חטאים als der weitere Begriff für den engen (חטא) stehen. Ein Sünder war also ein Gegner gegen diese sichtbare Gemeinde des Gesetzes, ein Rebell gegen die Lehre Mosis, also auch ein רשע, denn sie war die Offenbarung Gottes. Dass בעדת צדיקים gesagt ist, während doch andernfalls בצדיקים ausgereicht hätte, beweist eben, dass der Psalmist den genossenschaftlichen Organismus des Gesetzes im Auge hat, den die Kirche Israels bildet, und von dem er sagt, dass er siegen und seine Gegner untergehen werden, wie die Gottlosen im Gerichte Gottes. Treffend ist hier wieder von einem דרך der Frommen und der Sünder die Rede. Denn darin ist seine ganze Aufführung beschrieben und zwar als דרך Weg eben die sichtbare. Wesen und Wandel drückt das Wort aus. Wenn H. meint, „dass hier für תאבד" am besten passe „die Bedeutung irregehe", so zerstört er den ganzen Gedanken des Psalms. „Verloren gehn" muss es heissen, und wenn er das Bild des Weges festhalten will, „aufhören" „zu Ende gehn." Denn verschwinden wie Spreu müssen die Feinde des Gerechten, vergessen werden. Dann ist der Trost vollendet, der den Frommen reift.

Auch über das Verhältniss des ersten zum zweiten Psalme hätte noch manches bemerkt werden müssen. Der zweite selbst ergänzt manchen Gedanken, der im ersten ausgesprochen ist. Es springt das Verhältniss der einzelnen Psalmen überhaupt erst aus einem zusammenfassenden Eindrucke des Ganzen hervor. Zweck und Gebrauch derselben in Israel müssen behandelt seyn, um sie dem Werthe „allgemeiner Sprüche" zu entreissen und in die Höhe religiöser Confessionen zu tragen.

Der Commentar Hupfelds zu den Psalmen gehört grösstentheils als schätzbares Material zur Anregung in die Lexica der hebräischen Sprache, für das eigentliche Verständniss derselben fehlt ihm die Wärme, die Liebe und die freie Demuth. Es fehlt ihm die Begeisterung Herders, um den Psalm wie ein poetisches Meisterstück eines genialen Dichters anzusehen; auch der Eifer des Lehrers, um die Leser, die er belehrt, auf die ewigen Anwendungen und Erfahrungen aufmerksam zu machen. Aber es fehlt auch das Herz des Theologen, der nie vergisst, dass er ein Buch erklärt, welches nie anders als dem Gottesdienste geweihet gewesen und daraus empor gewachsen war. Wen würden sie noch ergreifen, sollte er sie nur so erklärt, so dargestellt finden!

Wahrlich, der Widerspruch muss herzergreifend seyn, in welchem sich der befindet, der die Psalmen so studirt hat und dann in der Lage ist, sie als heiliges Buch zu lehren und zu behandeln. Das sagen wir nicht, wie der Geist, der oft aus dem Commentare redet, leicht vermuthen möchte, aus Parteirücksicht. Nothwendig ist nur dauernd zu wiederholen, dass der Höhepunkt der Bibelexegese erst dann erreicht ist, wenn man auf der Höhe der Bibel selbst steht. Zu dieser aber trägt die Sprachgelehrsamkeit nicht allein bei, sondern es gibt nur eine biblische Gelehrsamkeit, wo das Wort der Bibel auch das Herz der Bibel hat.

Man wird den vorhergehenden Bemerkungen nicht das kritische Vergnügen ansehen, auf allen Ecken Stellen herauszureissen und Fehler zusammenzuklauben. Ich habe vorgezogen, den Erklärer durch den einen Psalm dauernd zu begleiten, und versucht, dem dort nicht Gebilligten Anderes entgegenzusetzen. Denn auch darin ist unsere Kritik arm geworden, die frisch und fröhlich loskritisirt — die alte Mühseligkeit der positiven Recensionen aber fallen gelassen hat.

Es gibt Psalmen, in denen noch mehr gegen den Verf. einzuwenden gewesen wäre. Aber auch hier liess ich mich davon bestimmen, dass der erste grade zu denen gehört, an die der Principienstreit sich eigentlich niemals geheftet hat; es sollte nicht scheinen, als ob das Einzelne durch den Gegensatz des Princips bedeckt seyn sollte.

Gern aber hätte ich weiter Psalm auf Psalm verfolgt. Man muss die Gegenwart nicht blos verstehen, sondern sie im bangen Herzen fühlen, um Freude zu haben und Trost aus den Tiefen, in die sie hineinlocken.

Nicht um der Kritik und des Tadels willen, sondern um der Abwehr willen, die doch die Liebe der Psalmenlehre verdient.

[Paulus Cassel.]

2. Die Psalmen, übers. und erklärt für Verständniss und Betracht. von Dr. Peter Schegg, Prof. der Theol. am königl. Lyceum in Freising. 1. Band, Ps. 1—44. 2. umgearb. Aufl. München (Lentner) 1857. 8. 624 S.

Obgleich wir die Ansicht nicht theilen, welche der Herr Verfasser in s. Motto: „Wie viele Gesetze hätten ihre Kraft nicht verloren, wären sie als Lieder in die Herzen der Völker gedrungen“ auszusprechen scheint, dass nämlich der Psalter tiefer ins Herz gedrungen wäre, wenn er demselben in gebundener Form mitgetheilt worden wäre: so haben wir doch seine Uebersetzung, wie seine Erklärung freudig begrüsst. Denn einmal bleibt es sicher für die Wissenschaft eine Aufgabe, auch eine solche poetische Uebersetzung der Psalmen zu erzielen, welche an Kraft und

Schwung und Treue dem Urtexte adäquat ist, wesshalb wir jeden Versuch, der zu diesem Ziele näher führt, dankbar anzunehmen haben; und zum andern ist es den Freunden der heil. Schrift immer eine Erquickung, zu sehen, dass auch in der römisch-katholischen Kirche sich Hände regen, welche mit thätig seyn wollen, das Verständniss der Schrift dem Volke näher zu bringen. Dies ist nun auch der Hauptzweck des vorliegenden Commentars, dessen 1. Band in 2. Auflage erschienen ist; er will eine praktische Erklärung der Psalmen seyn, jedoch so, dass in den Anmerkungen auch die wichtigsten kritischen Bemerkungen mitgetheilt werden. In diesen schliesst der Verf. sich hauptsächlich an Hengstenberg an, auch Tholuck hat er fleissig benutzt; und es ist gewiss ehrenwerth, dass er seine Quellen auch gewissenhaft angibt; sowie es überhaupt als eine lobenswerthe Seite an dem Verf. gelten muss, dass er sich nicht von Vorurtheilen abhalten lässt, das Treffliche, was er in der protestant. Literatur findet, fleissig zu benutzen. So lesen wir hier Lieder von unserm trefflichen Paul Gerhard und andern grossen Dichtern unserer Kirche, Citate aus Tholuck's Erklärung der Psalmen; nur eine Benutzung der trefflichen, tiefen Gedanken Luther's haben wir vermisst. Wir sind nach dem Vorliegenden überzeugt, dass der Verf., zumal bei seiner Hinneigung zu der mystischen Theologie, die sich in seinem Werke kund gibt, vorurtheilsfrei genug ist, um auch die Arbeit dieses tiefsten Schrifterklärers kennen lernen zu wollen; und eben dies würde ihn wesentlich fördern. — Wir vermissen nämlich in seiner Schrift doch noch zu sehr das Leben in der ganzen Schrift, die genaue Bekanntschaft mit allen ihren Theilen und deren wesentlicher Beziehung auf einander; wir finden zu grosse Bestimmtheit seiner Gedanken durch die mystische Literatur der Kirche, welche in ihrem Gedankenkreise sich doch vielfach von dem der Schrift entfernte. Daher mag es rühren, dass wir hier in der Einleitung keine genaue Darlegung der Stellung finden, welche der Psalter in der Geschichte des alten Testaments einnimmt, keine allgemeinen, zusammenfassenden Bemerkungen über den Beruf dieses Werkes, die Entwickelung der Offenbarung des Reiches Gottes weiter zu fördern; keine Darlegung des namentlich so wichtigen Verhältnisses zum Gesetze. Ebendorthin gehörte eine Darstellung der geschichtlichen Entfaltung der Lagen, aus welchen die Psalmen herausgeboren wurden, und eine geschichtliche Einordnung der Psalmen in die Darstellung, wenn auch freilich manches hierin nur Versuch bleiben muss; dorthin auch der Versuch, den Zusammenhang aufzufinden, in welchem die Psalmen von dem Sammler geordnet seyn mögen; dorthin endlich auch eine tiefer eingehende Darlegung des Geistes, der in den Psalmen weht, wozu ihm die Vorrede Luthers als Muster dienen konnte. — Wir

verkennen dabei nicht das löbliche Bemühen, den Gedanken der Schrift Rechnung zu tragen. Wenn er S. 53 sagt, dass Alles an den Messias angewiesen ist und nur in und durch ihn gerettet werden kann; wenn er S. 495 das Loos der Mächtigen beklagt, die nun im Tode wie andere gemeine Menschen sich fühlen, so dass sie zu ihrer Fürbitte ihre Zuflucht nehmend das zu borgen suchen, was ihnen selbst ganz gebricht, und fortfährt: der Gottentfremdete wird borgen, fremde Verdienste, Gebete, gute Worte Anderer für sich nehmen, damit seine Schuld vor dem ewigen Richter abzutragen; aber ach sie reichen nicht aus (doch wohl so viel, als sie nützen ihm nichts!); er bleibt Schuldner, zahlungsunfähig; wenn er S. 499 sagt: Was schadets, wenn Menschen verurtheilen, Gott aber losspricht, und was hilft's, wenn Menschen lossprechen, Gott aber verurtheilt? so sind das schriftmässige Gedanken. Indessen im Cardinalpunkte der Rechtfertigung um Christi willen hat er die Schrift doch noch nicht erfasst. S. 104 tröstet er diejenigen, welche mit der Vollkommenheit ihrer Tugend nicht zufrieden sind. Er sagt: „Dieselbe Unzufriedenheit fand sich bei den ausgezeichnetsten Heiligen. Aber sie erfreuten sich dennoch mitten in den Versuchungen des göttlichen Wohlgefallens, weil sie eines guten Willens waren.“ Wie aber, wenn nun der Zweifel auch an diesem guten Willen beginnt? Hier gilt nur ein Hinwegweisen von des Menschen Thun auf die göttliche Gnade, auf das Verdienst Christi, in dem ja, wie der Verf. selbst richtig bezeugt, ausschliesslich unser Heil ruht. Derselbe Tadel trifft die Geschichte aus dem Leben des Franz v. Sales S. 93. Diese Rettung aus den verzweifelten Seelenkämpfen, dass er vor Maria sich hinwirft und fleht durch ihre Vermittlung die Gnade zu erlangen, dass er, so lange er noch lebe, Gott aus ganzem Herzen lieben dürfe, ist keine, welche eine wirklich verzagte Seele retten kann. Denn sie weist ja im Grunde immer wieder auf das Thun des Herzens, das eben an sich selbst verzweifelt. Wenn er S. 67 von David sagt: er blieb in bewundrungswürdiger Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, wie ein vollendeter Heiliger, so bedarf es nur eines flüchtigen Lesens in den Psalmen, um zu erkennen, dass Niemand ferner von solcher Selbsterhebung war, als der demüthige und nur auf Gott sich gründende, von seiner Stärke absehende König Israels. Wenn er S. 94 den Zweck der strengen Führung der Seelen darin findet, dass sie die gänzliche Sühnung der Sünden des vergangenen Lebens und aller Mängel und Fehler herbeiführe: so lässt er auch hier sich von einer Grundanschauung leiten, welche ausserhalb der Schrift liegt. Je mehr er sich gewöhnen wird, nur die Schrift reden zu lassen, und desshalb immer tiefer in ihren Sinn und ihre Sprachweise sich einleben wird, um so mehr wird er sich von diesen Ansichten losreissen. — Im Zusammenhange mit

dieser vereinzelten Betrachtung der Schrift steht es, dass er wichtige Grundgedanken nicht in der Fülle ihres Inhaltes, in der genetischen Entfaltung ihrer Offenbarung, in der beherrschenden Kraft, welche sie auf die sich herumlagernden Gedanken ausüben, darlegt. Er spricht wohl S. 491 davon, dass der Hoffnungsblick der Gläubigen des A. T. nicht auf die jenseitige Vergeltung im Himmel gerichtet war, sondern auf die Messianische Vergeltung. Dieser 36. (37.) Psalm hat zum Grundgedanken „das Beerben des Landes"; aber fragt man nun, wie sich dieses auch auf die Verstorbenen beziehe, sucht man nach einer gründlichen Darlegung dieser Hoffnung Israels, so lässt uns der Verf. im Stich. Daraus ist es wohl auch erklärlich, dass er die Drohung im 2. Psalm: „Er wird sie mit eisernem Scepter zerschmeissen", nur im Hinblicke auf die erste Zukunft Christi zu erklären vermag, sofern er die Welt von ihrer Sünde überführt; dass er V. 1 die Frage des Psalmisten so erklärt, als finde der heil. Sänger dieses Toben deshalb unerklärlich, weil es ja gegen einen Gebieter gerichtet sei, der da sage: Mein Joch ist sanft u. s. w. Damit verkennt er offenbar die Grundanschauung des israelitischen Königs, dem in seiner Stellung gegen die Heiden dies Verhältniss Christi zu seinen Feinden vorgebildet war als das der Macht und des vernichtenden Zornes. David schaut Christum als den in der Welt sein Reich mit Macht begründenden Herrscher, wie er sich schliesslich in der Vernichtung seiner Feinde offenbaren wird. Ebenso unrichtig ist S. 495 das Erbe vom Himmel, die Nöthen von der Todesnoth, S. 51 der Zweck des Sohnes Gottes, dass die Sünder durch diese Langmuth zur Erkenntniss kommen, S. 92 der Tod in Ps. 6, 6. vom ewigen Tode erklärt. — An einzelnen Stellen, z. B. S. 49. 57. 62, wäre es wünschenswerth gewesen, dass der Verf., statt sich in gemüthlicher Breite zu ergehen und auf Gedanken zu verlieren, die nicht in strengem Zusammenhang mit den Texteswort en stehen, vielmehr den Text nach seiner ganzen Schärfe und Besonderheit gefasst und den Zusammenhang sorgfältiger erörtert hätte. Die Texteswortе sind ihm hie und da nur Anhaltspunkte für praktische Bemerkungen, nicht die Fundgrube, in welche er streng prüfend hinabsteigt. Je eingehender diese Betrachtung in einer künftigen Auflage wird, je strenger er bei dem vom Text selbst Dargebotenen bleibt und dieses nach allen Seiten zu ergründen sucht, um so lobenswerther wird seine Arbeit werden. — Wünschenswerth wäre in der Einleitung auch eine Darlegung des Verhältnisses der *Vulgata*, nach der er natürlich übersetzt, zu dem hebräischen Texte gewesen. Der Verf. ist wohl bemüht, die Uebersetzung der *Vulg.* so nahe als möglich dem Sinn des Grundtextes zu bringen, und versäumt auch nicht, in den Anmerkungen die Uebersetzung des Hebr. zu geben; allein immerhin macht diese

Fessel der Gebundenheit an eine vielfach falsche Uebersetzung dieses Werk für uns Protestanten weniger brauchbar. Ausserdem stossen einige bayrische Provinzialismen, wie z. B. S. 87 stosst statt stösst, S. 52 Schemmel statt Schemel, S. 485 einbegreifen, S. 97 Benjamit statt Benjaminit, uns an, was indessen hier nur nebenbei erwähnt seyn soll. — Doch das Alles soll unsere Freude an diesem gewiss lobenswerthen Werke nicht stören, und wir möchten daher den Verf. auch mit diesen Bemerkungen nur ermuntern, sein Ziel, dem christlichen Volke die Psalmen wieder näher zu legen, unverdrossen zu verfolgen. Die schönen eingestreuten Liederverse, deren Verfasser wir nur immer angegeben wünschten, sind wohl geeignet, das Buch den Lesern noch lieber zu machen; würde er es noch mehr auch mit schönen Belagstellen aus den Kirchenvätern und den trefflichsten Kirchenlehrern bereichern, so würde der praktische Werth des Buches noch gewinnen. Bei der schönen, klaren und lichtvollen Sprache des Verf., bei dem edlen Masse, das er beobachtet, bei der einfachen und getreuen Uebersetzung seines Textes, bei der ruhigen Milde, in welcher er sich von aller Polemik fern hält, und auch im Allgemeinen die Unterschiede wie die Einheit der alt- und neutestamentlichen Offenbarung richtig bezeichnet, wird es dem Buche an weiter Verbreitung nicht fehlen. [E.]

3. Jesajanische Studien von Dr. Friedrich Schröring, ordentl. Lehrer an der grossen Stadtschule zu Wismar. 3. Heft. Schulprogramm für 1857. Wismar (Rathsbuchdruckerei).

Der Verf. benutzte bereits die Programme von 1845 und 1852, um einige der schwierigeren Stellen des Propheten Jesaja zu erklären, und auch in diesem gibt er weitere Beiträge. Wir stimmen demselben darin bei, dass sich solche Programme recht wohl dazu eignen, wissenschaftliche Bedenken über einzelne Stellen zur weitern Prüfung vorzulegen, und tragen unsrerseits gern dazu bei, sie auch der weiteren Oeffentlichkeit, welcher sie allerdings leicht entgehen, zur Beachtung zu empfehlen. — Die vorliegenden Studien zeugen von gründlicher Erwägung der betreffenden Stellen, und sind jedenfalls näherer Betrachtung werth. Allein verhehlen können wir es nicht, dass auch uns dasselbe Gefühl bei vielen dieser Hypothesen beschlich, welches der Herr Verf. selbst empfand, dass es meist gewagte Behauptungen sind, welche nicht probehaltig befunden werden. Zeigen wir das im Einzelnen. — Kap. 5, 1 legt es die Stellung der Worte viel näher, בֶּן־שָׁמֶן auf den Hügel zu beziehen, als auf den Weinberg. Das *Masc.* ist *κατὰ σύνεσιν* gesetzt, da „Hain“ für הַר steht, und es offenbar Zweck des Propheten ist, nicht die Vortrefflichkeit des Weinbergs selbst, sondern dessen, was an ihm geschah, ihm ge-

boten wurde, darzulegen. Ebensowenig möchte das Bild von Sion hergenommen seyn, da es sich hier um ganz Israel handelt, dem die Höhe Palästinas als Erbe zugefallen war, jenes Land das auch in historischer Hinsicht als Höhenpunkt der Länder dasteht. 5, 17 ist die Bedeutung von גָּרִים in der Verbannung weilend, wenn es ohne weitere Bestimmung steht, keineswegs nachgewiesen; es scheint mir kein Grund zur Aenderung des Accents gegeben, und gerade die nähere Bestimmung, dass es Fremde sind, die Israels Land verzehren, wesentlich. V. 30 wird der ganze Gegensatz verwischt, der hier geboten ist, wenn man אור nicht mit „Licht" übersetzt. Auch lässt sich „Angst und Ueberfluthung" nicht wohl zusammenstellen, da es ganz verschiedene Bilder sind, abgesehen davon, dass sich diese Bedeutung nirgends nachweisen lässt, da יְאֹר als Sing. immer bestimmte Beziehung auf den ägyptischen Stamm hat, auch die Weglassung des י nach וְ ihre grossen Bedenken haben möchte. Hier ist jedenfalls die Stelle 8, 23 massgebend. Demnach ist es am einfachsten, צַר zu „Finsterniss" zu beziehen und beides als „dichte Finsterniss" zu fassen, und mit וְאוֹר den weiteren Satztheil zu beginnen „und was das Himmelslicht betrifft, es ist verdunkelt bei den Wolken des Landes." Auf diese Weise haben wir den Gegensatz von Erde und Himmel; dort ist nur Finsterniss und auch hier ist das Licht durch die aufgestiegenen Wolken verdunkelt. — Kap. 6, 2 ist die Deutung von מִמַּעַל לוֹ neben, mit Komparativ-Bedeutung des מִן, im Verhältniss zu dem „Neben auf der andern Seite" zu gekünstelt. Es ist vielmehr kein Grund vorhanden, von der gewöhnlichen Bedeutung „oben" abzugehen, da die Stehenden im Verhältniss zu dem sitzenden Herrn aufwärts gerichtet sind: worin eben das Verhältniss des Dienenden zu dem majestätisch Thronenden sich ausspricht. Die Begründung des מִן aber ist in der aus Ewald citirten Stelle hinreichend gegeben. — Kap. 9, 2 können wir לֹא mit dem Herrn Verf. nicht als Fragewort fassen. Das passt nicht in die ruhige Entfaltung der Sätze, sondern nur an den Beginn einer neuen Gedankenreihe oder in lebhafte Rede. Ich denke, am einfachsten ist es, diesen Satz mit Steudel als Relativsatz zu fassen, der sich an den vorausgehenden Gedanken anschliesst. — Kap. 10, 27. nimmt er den letzten Satztheil parallel mit dem vorhergehenden, so dass מִן ebenfalls die Bedeutung: „von weg" hätte; von der Oberfläche der Fettigkeit. Allein sollte ein solcher Parallelismus Statt finden, so musste auch das Suffix wiederholt werden, und שֶׁמֶן müsste einen Körpertheil bedeuten. Zudem passt der Ausdruck Joch nicht für die Oberfläche, und die Bezeichnung des Landes wäre erstaunlich künstlich. Das Richtige scheint mir hier Hitzig gesehen zu haben. — In Kap. 14, 27 stimmen wir dem Hrn. Verf. bei; der Artikel bezeichnet das Subject, יָדוֹ ist Prädicat. —

Kap. 17, 3 können wir weder glauben, dass unter מִבְצָר eine einzige feste Stadt zu verstehen sei, wie Gesenius meint, denn dies entspricht nicht dem parallelen Begriff von מַמְלָכָה, das einen viel ausgedehnteren Begriff hat, noch können wir darunter mit dem Hrn. Verf. blos die festen Städte des Ostjordanlandes verstehen; sondern dieser V. ist nach V. 9 dahin zu erläutern, dass Ephraim als das genommen wird, was bisher sein Stolz und seine Burg war, seine festen Städte in seinem ganzen Gebiete. Es wiederholt also V. 3. nicht den Gedanken von V. 1 u. 2; sondern er fügt zu dem Speciellen das Generelle, worin beide Staaten ihren Todesstoss erleiden. Auch zu der Aenderung des Athnach können wir nicht stimmen. — Kap. 19, 18. hält der Verf. mit Recht die Lesart הַהֶרֶס fest als die am meisten beglaubigte, aber willkührlich und ganz unbegründet ist es jedenfalls zu sagen, es sei an keine bestimmte Stadt zu denken, wenn doch der Prophet ausdrücklich den Namen der e i n e n Stadt hervorhebt. Mir scheint es durchaus unthunlich, hierin eine Anspielung auf irgend eine der damaligen Städte Aegyptens zu suchen. Diese Weissagung geht auf die Endzeit des Völkerlebens, und der Name jener Stadt wird dann eine symbolische Beziehung auf die schliesslichen Vorgänge in der Geschichte Aegyptens haben. Stadt der Zerstörung wird sie heissen, weil hier der Stolz der Weltmacht Aegyptens sein Ende findet und die Geschichte des Reiches Gottes allezeit die ist, dass wo Menschenmacht ihre tiefste Erniedrigung gefunden, Gottes Reich anzuheben beginnt. Diesen Beginn des Reiches Gottes, was der seligste Tag für das Land Aegypten in seiner tiefsten Erniedrigung seyn wird, soll der Name dieser Stadt für alle Zukunft zu unauslöschlichem Gedächtniss bewahren. Es scheint mir eine schlimme Weise der Auslegung zu seyn, mit dem Verf. das Specielle zu verflüchtigen und markirte Bestimmungen ins Unbestimmte zu verflachen. So thut er auch mit der Zahl „fünf." Wir konnten in keiner der Belagstellen S. 20 einen triftigen Belag dafür finden, dass fünf so viel wie einige heisse, vielmehr ist es ganz im eigentlichen Sinne zu nehmen. Die Auslegung wird aber wohl der Geschichte der Zukunft überlassen bleiben müssen. — Kap. 20, 4. erklärt der Verf. in überkünstlicher Weise: Meine am Gesäss Entblössten (d. h. die Bewohner Palästinas, die ihre westlich gelegene Festung Asdod eingebüsst haben) sind die Blösse Aegyptens (d. h. haben den Weg nach Aegypten für Assur frei gemacht). Denn einmal ist es doch unnatürlich, den Verlust einer westlich gelegenen Stadt durch die Entblössung des Gesässes zu symbolisiren, und andrerseits sind die Besiegten selbst nicht die Blösse des Landes, sondern höchstens ihre Besiegung bewirkte die Blösse Aegyptens. Ausserdem aber redet der Prophet hier ja gar nicht von den Palästinensern, sondern von den Aegyptern. Auf diese

wird also der Zusammenhang führen müssen, und so deucht mir der einfachste Sinn der zu seyn: Die in eben geschilderter Weise bis an das Gesäss Entblössten (d. h. die in so kläglicher Weise entblössten Gefangenen) sind die Entblössung Aegyptens, d. h. stellen diese selbst dar, zeigen an sich, wie kläglich ihr Land nun bloss, wie es jeder schützenden Macht bar geworden ist. — In Kap. 28, 7—13 stimmen wir dem Vf. darin bei, dass wir V. 9 den Propheten, nicht die Trunkenen sprechen lassen, nur dass uns hier nach V. 11 Jehova Subject ist, da auch dort Gott als das Subject vorausgesetzt ist. So ist denn also V. 9 eine Frage des Propheten: Wer ist noch für die Belehrung Gottes empfänglich? Diese nicht, es sind Kinder am Verständniss, Kinder im Lallen. V. 10. Denn so urtheilen sie von Gottes Gebot: und nun folgt ihre Spottrede. Dass V. 10 aber wirklich als die Spottrede jener Lästerer zu fassen ist, dafür bürgt nicht nur die eigenthümliche Gestaltung der Worte, welche offenbar das Lallen der Trunkenen nachahmt, sondern auch die nochmalige Beziehung darauf in V. 13, der offenbar den Gegensatz zu V. 12 bilden soll. Warum die Worte V. 10 so gefasst nicht als Spott auf die Rede des Propheten passen sollten, ist nicht einzusehen; dann aber dass sie die zur Ruhe Gottes einladenden Worte zu lauter beengenden Geboten verdrehen, das macht ihre Sünde so gross, und weil sie die offene, einfache Sprache Gottes so verkehren, darum wird Gott durch ein lallendes Volk zu ihnen reden. V. 10 mit dem Herrn Verf. als Worte der Vertheidigung der Trunkenen zu fassen, geht durchaus nicht; denn namentlich der Ausdruck „bald hier, bald dort" drückt offenbar das Lästige, Genirende aus. Die Worte: „Gebt Ruhe den Müden" V. 12 so zu deuten: „Bedrückt nicht die Unterthanen durch Bündnisse", ist ebenso ungehörig. Dazu ist der Gegensatz zwischen Geboten und Ruhe zu gross; es ist vielmehr der Gegensatz des Gesetzes und Verheissungstrostes. Natürlich müssen wir dann auch V. 13 anders auffassen. — Kap. 28, 21. erklärt der Verf. כִּי durch ja, und leitet damit einen Gedanken ein, der sich als Begründung auf V. 16 zurückbeziehen soll, und desshalb in keinem Zusammenhang mit den zunächst vorhergehenden Versen stehen würde. Allein einmal würde der Gedanke der Rettung Israels hier zu abrupt eintreten, und zweitens muss dem כִּי doch seine beweisende Kraft verbleiben. Am natürlichsten scheint mir zu seyn, dass der Vergleich hier nur in dem Staunenswürdigen, Befremdenden liegt, nicht aber die Beziehung auf das Wirken für Israel geltend gemacht werden soll. Ist aber dies der Fall, so ist unter der That zu Gibeon jene Jes. 10, 12 erzählte That zu verstehen. Die Schlacht am Berge Perassim und der Kampf im Thale Gibeon sind jene zwei grossen Begebenheiten in der Geschichte Israels, in denen der Herr in wunderbarer

Weise eingriff und seine Feinde vollends vernichtete. — Kap. 29, 22. protestirt der Verf. mit Recht gegen die Erklärung: Gott erlöste Abraham aus dem Lande der Götzen; allein diese Erlösung auf die einzelne Thatsache Genes. 14 zu beziehen, hat er kein Recht, da der Text „das Erlösen" als ein ganz Allgemeines hinstellt. Vielmehr wird der Gedanke so zu fassen seyn: Wie das Resultat aller schweren Geschicke Abrahams immer zuletzt die Erlösung war, so wird es sich an seinem Geschlechte ebenfalls bewähren. Abr. wird genannt und nicht Jacob, weil gerade das Leben des Stammvaters das Spiegelbild der Geschichte seines Knechtes ist. — Auch Kap. 32, 3 brächte לֹא als Frage gefasst zu viel Emphase in den einfachen Gang der Rede. Da das Wort שָׁמַע nach Kap. 6, 10. 29, 9 in Verbindung mit den Augen gebracht wird, so bleibt es das Einfachste, שָׁעָה hier in gleicher Bedeutung mit שָׁמַע zu nehmen. So weist denn diese Verheissung auf den bisherigen Zustand, den jene Stellen schilderten, zurück. — Möge der thätige Verf. in seiner Forschung nicht ermüden! Wir zollen seinem Eifer und gründlichen Forschen, sowie der Selbstständigkeit seiner Untersuchungen das verdiente Lob; nur wünschten wir bei späteren Arbeiten eine eingehendere Berücksichtigung des Commentars von Drechsler, dessen strenges Fernhalten von willkührlichen Conjecturen besonders lobenswerth ist. [E.]

4. Die Opfer des alten Testaments und ihre neutestamentliche Bedeutung für Schriftforscher. Barmen (Alfred Sartorius) 1857. 2. Aufl. 113 S. 8.

Der Verf. vorliegenden Schriftchens ist ein Laie, der bereits aus dieser Zeitlichkeit geschieden ist. Die erste Auflage dieser Schrift war längst vergriffen, und die Freunde des Verstorbenen hielten es für ihre Pflicht, diese eigenthümlichen Gedanken über die neutestamentliche Bedeutung der alttestamentlichen Opfer aufs neue erscheinen zu lassen. Es ist nun immerhin schon an und für sich eine eigenthümliche Sache um die Anonymität, allein doppelt bedenklich ist sie bei einer Schrift, welche sich an das christliche Volk wendet. Hier bedarf es durchaus entschiedener Offenheit und Lauterkeit, um so mehr, wenn die so ziemlich offen gelegte Absicht die ist, die kirchliche Lehre anzugreifen und als in vielen Punkten vom Lügengeist durchdrungen hinzustellen, wie dieses in dem vorliegenden Schriftchen der Fall ist. Der Herr Verf. ist offenbar durch ein gründliches Bibelstudium hindurchgegangen, allein er liess sich dabei offenbar von der Absicht leiten, Neues und Besonderes an das Licht zu bringen. Er hat die Kirchenlehre nicht mit der nöthigen Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit studirt und zollt ihr daher nicht die Gerechtigkeit, welche das Resultat jedes eingehenden Studiums ist. Zugleich fehlt es demselben auch an der nöthigen sprachlichen Bildung, um die einzel-

nen biblischen Begriffe scharf und der Ursprache gemäss unterscheiden zu können. So behauptet er, Missethat sei die Schuld gegen Gott, Uebertretung die Sünde gegen den Nächsten, in Beziehung auf uns selbst heisse sie Sünde. So sagt er, Gott blies in Adam den Odem des Lebens, dies bedeute ein dreifaches Leben 1) das sinnliche 2) das seelische Leben des Verstandes 3) das geistliche oder göttliche Leben. Indem diese drei Leben im Gleichgewicht standen, befand er sich im Zustande der Prüfung; und die Aufgabe Adams war es, aus diesem Gleichgewicht eine Oberherrschaft des geistlichen Lebens über die beiden anderen Leben zu gründen. Denn der Mensch sollte besser werden, als er von Natur war. Denn heilig und gerecht war Adam im Stande der Unschuld nicht. Er sagt: Anerschaffene Heiligkeit ist ein Unding, welches zu den altvettelischen Fabeln gehört. So fingirt er auch einem wesentlichen Unterschied zwischen Ebenbild Gottes und Gleichniss, dieses verlor er durch die Sünde, jenes nicht; denn er besass es gar nicht, sondern nur der Sohn Gottes ist das Ebenbild Gottes, Adam war es so wenig, wie der Tropfen am Eimer ein Weltmeer ist. — Seinen Hauptangriff richtet er gegen die kirchliche Versöhnungslehre. Dass Gott seinen Zorn einen Unschuldigen habe empfinden lassen, nennt er eine Entheiligung seines heil. Namens. Der Teufel habe diese Lüge aus Rache ersonnen und bei den Christen eingeführt, damit in den Passionspredigten der Name Gottes gelästert werde. — Die Deutung der alttest. Opfer ist eine kleinliche, welche das Wesen des Gedankens nicht von der vorübergehenden Form zu unterscheiden vermag und in willkührlicher Deutung alttestamentliche Forderungen ins neue Testament hineinträgt, so dass das ganze Christenthum hier in die Fesseln einer bestimmten Methode geschmidet wird. Namentlich macht er in dem Abschnitte: Von dem Geheimnisse Christi in uns, in welchem er die Deutung der alttestamentlichen Priesterweihe für den Christen gibt, es geltend, dass der Stufengang der Reinigung des vollkommenen Christen ganz der gleiche seyn müsse; sieben Sündopfer müsse jeder Christ bringen, und erst mit dem siebenten werde er dem Tode Jesu Christi ähnlich, dann habe er alle Farren geschlachtet zur Versöhnung. Diejenigen, welche den Priesterrock erlangen, müssen nicht allein heilig und gerecht, sondern auch lügenfrei werden. Diese aber sind dann die Erstlinge der Kreatur, sie sind die nächsten am Throne. Diese Könige haben ihre Königreiche ausserhalb des himmlischen Jerusalems in dem Universum. — Solchen selbstgemachten Satzungen gegenüber, welche das Wort der Wahrheit verfehlen und die Unkundigen durch den Schein tieferer Weisheit verführen, gilt es zu mahnen an des Apostels Wort: Halte an dem Vorbilde der heilsamen Worte, die du von mir gehöret hast, vom Glauben

und von der Liebe in Christo Jesu. Hier ist fester, guter Boden und nicht jener trügliche Grund, auf dem man so leicht alle sicheren Tritte verliert. [E.]

5. Auslegung der Epistel S. Pauli an die Kolosser. Aus dem Nachlasse einer christl. Jungfrau. Mit e. Briefe v. Claus Harms als Vorwort. Berlin (W. Schultze) 1857. VIII und 140 S. 10 Ngr

Wenn Cl. Harms in seinem Vorworte erzählt, dass er diese Auslegung sich zweimal habe vorlesen lassen, und dass er sich daran erbaut habe, so ist dies schon Zeugniss genug, dass das Büchlein nicht ganz schlecht ist, und dass auch andere Seelen sich an dieser einfachen und schlichten Kost stärken können. Für Laien ist sie übrigens doch angemessener als für Theologen, obwohl ja auch die letzteren sich gern an einer volksthümlichen, nicht gelehrten Exegese erbauen werden. Aber bei der christlichen Jungfrau geht doch immer mancher Fehler in der Auslegung mit durch, der den theologischen Leser stören muss, da er ihn sogleich bemerkt. Die Grammatik erlaubt es doch nicht, in der Erklärung von I, 12 die Danksagung als eine Gabe zu fassen, welche der Apostel für die Gläubigen erfleht (S. 20); und was kann dabei herauskommen, dass S. 111 zu III, 20 der Unterschied dargelegt wird von gehorsam (Adjectiv) und gehorchen (Verbum), was kann dabei herauskommen, das Adjectiv zu betonen und zu bevorzugen, da im Urtext das Verbum steht? Zuweilen wird also die Erbaulichkeit übertrieben zum Schaden der Auslegung, und der Grund ist nur der in dem Mangel an theologischer Schärfe wurzelnde Mangel an Lehrhaftigkeit; zuweilen laufen aber auch ganz bedenkliche Sachen mit unter, und weil es in ganz argloser Weise geschieht, so geben wir abermals demselben Mangel an theologischer Schärfe die Schuld. Bei der Erklärung z. B. von I, 13 wird zunächst anerkannt: „das Bad der Wiedergeburt hat uns errettet von der Obrigkeit der Finsterniss." (S. 22.) Aber nun wird „tiefer eingedrungen", alle Kinder werden als Ungläubige hingestellt, die noch nichts von der Gnade wissen, wenn sie den Katechismus auch noch so gut lernen; selbst die Confirmation mit ihrer Vorbereitung ist für viele vergeblich, und erst später kommt die rechte Errettung von jener Obrigkeit, später „wenn Gott mitten in die Freude oder Trauer unsers Lebens hinein zu uns herantritt." (S. 24). Man merkt ja wohl die Spuren der Wahrheit, die sich in diesen Worten finden, aber vergessen ist hierbei der Unterschied von *regeneratio* und *conversio*, den doch auch eine christliche Jungfrau kennen sollte, und vergessen ist die Stellung des Kinderglaubens, den wir uns ebensowenig abstreiten lassen wie Luther. Immer aber wird dadurch die richtige Werthschätzung der Taufgnade beschädigt, und wie wichtig es ist dar-

auf aufmerksam zu machen, sieht man noch aus einer andern Stelle, nämlich aus der Erklärung von II, 10 ff., wo auch die Taufgnade falsch geschätzt wird. Wird denn in der Taufe die Sünde in der Weise „hinweggenommen“, dass unserer sündigen Natur der Todesstoss gegeben wird? so dass wir, in demselben Sacrament mit dem heil. Geiste begabt, fortan, sofern wir glauben, die noch anklebende Sünde siegreich überwinden können? Vor allen Dingen würde doch von der Sündenvergebung und der Rechtfertigung zu reden seyn, denn allein in dieser Beziehung wird die Sünde der Täuflinge wirklich hinweggenommen; in Beziehung auf die Heiligung steht es ganz anders, und erst wenn es klar hervorgehoben ist, dass es täglicher Reue und Busse bedarf, erst dann wollen wir nicht mehr darüber rechten, ob man sagen darf, „unserer sündigen Natur werde in der Taufe der Todesstoss gegeben.“ (S. 58. 59.) — Solcher Ausstellungen liessen sich noch mehr machen, und wir würden sie alle aus derselben Wurzel ableiten müssen. Wenn wir also auch alles Gute an diesem Buche anerkennen, so meinen wir doch, dass auch hierauf sich das Wort Pauli anwenden lässt: einem Weibe gestatte ich nicht, dass sie lehre; und sind nicht mit Cl. Harms einverstanden, wenn er aus Joel 3, 1, dass auch die Töchter weissagen sollen, folgert, dass solche weibliche Schriftstellerei ganz recht sei. [K.]

VII. Jüdische Archäologie und Geschichte.

1. *Sacra Christi Paschalia pie celebranda civibus indicit ac. Frid. Halis cons. Rector cum Senatu. Inest Herm. Hupfeldi commentatio (part. III.) de anni Sabbathici et Jobelei ratione. Halis Sax. (typis Gebauerianis)* 1858. 22 *pag.* 4.*

Der Hr. Vf. gibt zuerst eine werthvolle Mittheilung der verschiedenen Erklärungsversuche dieses äusserst merkwürdigen Institutes der Mosaischen Gesetzgebung, und nachdem er uns dargelegt hat, wie er durch diese alle sich nicht befriedigt fühlen könne, schlägt er selbst einen neuen Weg ein, um dem Labyrinthe der verschiedensten Bedenken zu entgehen; es kommt ihm sonderbar vor, dass seit den Jahrtausenden, in denen man über dieses Institut nachgedacht hat, ihn Niemand gefunden hat. Es ist der sehr einfache Weg, die verschiedenen Mittheilungen der h. Schrift hierüber in Widerspruch mit einander zu versetzen und das Ganze für ein Missverständniss zu erklären. Zu diesem Behufe behauptet er zuerst, in der Grundstelle Ex. 23, 11 beziehe sich das *Suffix* gar nicht auf das „Land“, sondern auf dessen Ertrag. Nicht der Boden habe freigelassen werden sollen, sondern die Ernte habe den Ar-

* Vgl. Zeitschr. 1859. H. 2. S. 362 ff. Die Red.

men und dem Vieh überlassen werden müssen. Jenes wäre ja eine *intermissio reipubl. funestissima* gewesen, *quae omnium maxime fuit offensioni.* Wir unsererseits sehen hierin eine schlechte Aushilfe, wenn die grosse Mehrzahl der Begüterten doch keine Ernte hatte, und nur die (nach Mosaischer Anordnung des Güterbesitzes gemäss sehr wenigen) Armen darauf Anspruch hatten. Wäre jenes wirklich dem Staate *funestissimum* gewesen, so war es diese Anordnung nicht minder. Zudem kommt es uns viel natürlicher vor, dass man die Brachfrucht den wilden Thieren überliess, als eine volle Ernte. Die sprachlichen Gründe sprechen aber mehr gegen Hupfeld, als für ihn; denn gerade weil אָכְלָה kein *Suffix* hat, lässt sich schliessen, dass das zunächst stehende nicht passte, also auf das Land und nicht den Ertrag zu beziehen ist. Dass aber das *Suffix* sich auf das äusserlich nächststehende, und nicht auf das den ganzen Gedanken beherrschende *Substantiv* beziehen müsse, ist eine durchaus ungerechtfertigte Behauptung. Zudem legt es die Harmonie des ganzen Abschnittes V. 10—12 nahe, hier an die Ruhe des Landes, dann der Menschen zu denken; denn dies ist der beherrschende Gedanke; und eben weil beides innig zusammenhängt, beginnt wohl V. 11 mit dem einleitenden ו, V. 12 aber entbehrt desselben. Endlich aber heisst es doch wohl viel verlangt, dass wir glauben sollen, der Verfasser von Lev. 25, 2—7 habe schon dieses Gesetz vollständig missverstanden, und nach ihm alle Erklärer durch alle Jahrhunderte hindurch, und erst Hr. Hupfeld habe den wahren Sinn entdeckt. Natürlich entdeckt er nun bei dem Verf. dieser spätern Stelle alle möglichen Gedankenlosigkeiten und Nachlässigkeiten. Allein wir dächten, es sei mehr eines Erklärers Pflicht, sich in den Text gründlich einzuleben und seinen Sinn in sich aufzunehmen, als ihn von vorn herein der Gedankenlosigkeit zu zeihen. Der Hr. Verf. muss es selbst zugestehen, dass Lev. 19, 23 etc. davon die Rede sei, dass Pflanzungen von Menschen unbenutzt und dem Herrn geweiht seien, dies sei *a Mosaismo non alienum;* warum also sollte die Weihe des ganzen Landes eine so durchaus unbrauchbar abstracte Idee seyn? Das allerdings werden wir zugestehen müssen, dass unserer materiellen Zeit manche Anordnung des Mosaischen Gesetzes als abstracter Idealismus erscheinen wird, allein ihre Principien sind wahrhaftig nicht massgebend für einen von Gottes Geist geleiteten Gesetzgeber, der die sittlichen und religiösen Hebel eines energischen Volkes besser kannte, als unsere blasirte moderne Bildung. — Wenn der Hr. Verf. die Brache im siebenten Jahre bezweifelt, so hat er Makk. 6, 49. 53 gegen sich. Das *Suffix. fem. gen.* in Lev. 25, 3 ist nicht *incogitanter translatum*, sondern weil der Boden der für Feld und Weinberg zusammenfassende Begriff ist. Der Oelbaum ist nicht aus Nachlässigkeit ausgelassen, sondern im Wein-

berge mit befasst. Die Ergänzung von *Thebuat* vor *Sabbath* ist ganz unnöthig, und wäre noch dazu misstönend. Der Ertrag des Brachfeldes ist Menschen und Vieh gleichheitlich zugetheilt, ein Widerspruch zwischen V. 6 u. 7 also nicht zu finden; auch nicht mit der Grundstelle, denn da der Ertrag Allen gleichmässig zukommt je nach Bedarf, und die Begüterten durch den Erntesegen des letzten Jahres wenig oder keinen Bedarf hatten, so blieb allerdings der Hauptertrag der Armuth. Denn dass nicht die Brachernte allein den Bedarf der ganzen Bevölkerung decken musste, wie Hupfeld meint, ist doch wohl deutlich genug gesagt. Noch thörichter ist die Annahme, dass so im Sabbathjahre die Bedeutung des Sabbaths selbst ganz weggefallen wäre, als gäbe es sonst keine Handarbeit, mit der die Ruhe wechseln könnte. So gar thöricht wird die Verheissung des Segens für 3 Jahre V. 21 auch nicht seyn, wie Hupfeld meint, sei es nun, dass man mit Saalschütz Mos. Recht I. S. 144 ff. dies durch das Ineinandergreifen der beiden Jahresrechnungen erklärt, oder wie mir scheint noch einfacher so, dass die Ernte des 6. Jahres den Bedarf für den Rest dieses, dann des 7. Jahres und der Anfangszeit des 8. Jahres bis zur Ernte lieferte. Dass übrigens der sei es nun bei der Begründung oder mitten in der Anwendung dieser Institution lebende Verfasser leeren Abstractionen gehuldigt habe, möchte wohl schwerer zu glauben seyn, als dass dieser Vorwurf den Jahrtausende später lebenden Gelehrten treffe. — Ein noch ärgerer Anstoss ist dem letzteren natürlich die Brache des Jobeljahres. War sie beim Sabbathjahr Missverstand, so ist sie hier, wo zwei Brachjahre auf einander folgen sollen, so thörichte Interpolation, *ut legislatori sana mente praedito vix in mentem venire posset ejus rei cogitatio.* V. 11 u. 12 stellen sich auch genauer besehen nicht als Interpolation dar, sondern geben nebst V. 10 die Hauptideen des Jobeljahres an, die dann in den folgenden Versen je nach Bedarf näher erklärt werden. Ebenso wenig hat der Zweifel an der Verkündigung des Freijahres am Versöhnungsfeste etwas auf sich, weil es ein *dies tristis* gewesen sei. Er war im Gegentheil ein Freudentag des Volkes, und nichts ist natürlicher, als dass, nachdem Gott sich als der Vergebende gegen sein Volk gezeigt hat, nun auch das Volk im Freigeben und Loslassen in jeder Beziehung seinen Dank beweist. Endlich Deut. 15, 1 etc. erklärt er von völligem Hinschenken des Geliehenen, findet darin einen Ruin des Staatskredits und meint deshalb schliesslich: *noster non tam legem tulisse putandus est, quam ad liberalitatem exhortatus esse.* Mit solchen Erläuterungen hat die Bibelforschung wenig Gewinn. [E.]

2. ***Abodah Sarah*** oder der Götzendienst. Ein Traktat aus dem Talmud. Die Mischna und die Gemara, letztere zum ersten Male vollständig übersetzt, mit einer Einleitung und mit

Anmerkungen begleitet und herausgegeben von Dr. F. Ch. Ewald, ev. Prediger in London. Nürnberg (Raw) 1856. 545 S. 8.

Der Verfasser, ein gelehrter Kenner des Talmud, fühlte sich zu dieser Uebersetzung dadurch bewogen, dass, während die religiösen Schriften der entferntesten Völker durch Uebertragungen uns nahe gebracht sind, nur von diesem wenn auch abenteuerlichen, doch jedenfalls höchst interessanten Werke, dem Talmud, keine Uebersetzung vorliegt, ja auch nicht einmal ein einzelner Theil dieses umfangreichen Werkes vollständig übersetzt vorhanden ist. Dankenswerth ist es daher jedenfalls, dass der gelehrte Kenner dieser den meisten Theologen unbekannten Sprache es dem wissbegierigen Publicum möglich macht, den Blick in einen Traktat dieses ausgedehnten Werkes zu werfen, der jedenfalls einer der interessantesten ist, weil er nicht blos die spitzfindige Auslegungskunst der Rabbinen und ihr greuliches Missverständniss der heiligen Schrift im klarsten Lichte zeigt, sondern auch die Eigengerechtigkeit des verkommenen Judenthums aufs schärfste documentirt. Mögen daher Alle, welche nicht blos ein allgemeines Urtheil über den Talmud besitzen, sondern wirklich eine genauere Kenntniss der Verfahrungsweise der Rabbinen sich erwerben wollen, von diesem interessanten Werke Notiz nehmen. Man kann daraus schlagend ersehen, bis zu welcher Verkehrtheit ein vom Geiste Gottes verlassenes Studium der h. Schrift führen kann. Wir wollen nur ein paar Beispiele herausheben. Es steht Ex. 19, 17 geschrieben: „sie traten unter den Berg." Hieraus, heisst es hier, ersehen wir, dass Gott den Berg Sinai wie ein Fass über Israel aufgehoben habe und gesagt: nehmt ihr mein Gesetz an, so ist's gut; wenn nicht, so sollt ihr unter diesem Berge euer Grab finden. R. Acha sagt: Daher hat man eine Einwendung gegen Gott, wenn man das Gesetz übertritt; denn es wurde ja den Israeliten mit Gewalt aufgedrungen, sie nahmen es nicht freiwillig an. Darauf sagte Rabba: Diese Einwendung ist nicht gültig, denn zur Zeit der Esther nahmen die Israeliten das Gesetz freiwillig an. R. Jachi erklärt so, wer ein Christ sei: Ein Nazaräer ist ein solcher, welcher dem Irrthum jenes Mannes — Christus — nachfolgt, der befohlen hat, am Sonntag ein Fest zu feiern. — R. Jehude sagt: Wie haben wir Hab. 1, 14 zu verstehen? „Du machst die Menschen wie die Fische im Meer, wie Gewürm, das keinen Herrn hat." Warum werden die Menschen mit den Fischen im Meer verglichen? Weil die Fische, sobald sie ans Land gebracht werden, anfangen zu sterben; so der Mensch, sobald er das Gesetz verlässt, fängt er an zu sterben. Oder man kann es so verstehen: der Sonnenstrahl ist den Menschen und Fischen gefährlich. — Gen. 5, 1 heisst es: „Dies ist das Buch von dem Geschlechte Adams."

Hatte denn Adam schon Bücher? Man muss dies so verstehen: Gott zeigte dem Adam alle Geschlechter, die da kommen sollten, mit ihren Predigern und Weisen und Vorstehern. Als Adam das Geschlecht, aus welchem R. Akiva geboren werden sollte, sah, da freute er sich über Akiva's Gelehrsamkeit und betrübte sich über seinen Tod. — Dies führt uns auf den zweiten Punkt, der sich durch den ganzen Talmud hindurchzieht und der auch in diesem Traktat in grellen Farben ins Licht tritt, der erstaunliche Hochmuth des Judenthums, gegen den unser Heiland und unter seinen Aposteln besonders Paulus zu kämpfen hatte, und die merkwürdige Selbstgerechtigkeit desselben. R. Jachi sagte: Gott straft die Juden auf dieser Welt um ihrer Sünde willen, damit sie nicht keine Strafe, sondern nur Belohnung zu erwarten haben. Allein die andern Völker der Erde straft Gott nicht diesseits des Grabes, damit sie mit grosser Sündenlast in jener Welt erscheinen und dadurch auf immer verdammt werden. Es ist eine rabbinische Lehre, dass Gott alle Seelen, die bis zur Zeit des Messias in die Welt kommen sollten, gleich bei der Schöpfung geschaffen und in einem Behälter, *Guf,* aufbewahrt hat. So lange nun dieser Behälter nicht ausgeleert ist, kann der Messias nicht kommen. Tosephat meinte nun, warum Gott das Kommen des Messias so lange aufhalte. Er konnte ja den Messias senden und deshalb die noch übrigen Seelen in die Leiber von Nichtjuden schicken. Aber dagegen sagte R. Alchanan, die Seelen der Nichtjuden seien in einem andern Behälter. Erst wenn der Behälter der jüdischen Seelen leer sei, werde der Messias kommen. — Damit hängt nun weiter die schmähliche Entschuldigung der Sünden ihrer Vorfahren zusammen. R. Jehoschua sagte: Die Israeliten konnten das goldene Kalb nicht gemacht haben aus Ungehorsam gegen Gott, sondern nur darum, um Bussfertige aufzumuntern, nicht zu verzweifeln, sondern zurück zu Gott zu kehren, um Vergebung der Sünden zu erlangen. R. Jarchi sagte: Es ist gar nicht möglich gewesen, dass die Israeliten eine solche Sünde begangen haben, denn sie waren alle dermassen fromm, dass sie sämmtliche Neigungen leicht unterdrücken konnten. Allein Gott hatte beschlossen, sie sollten das goldene Kalb machen, dass sie den Sündern dadurch anzeigten, Gott nehme die Reuenden wieder an. R. Jochanan sagte: Weder David noch Israel begingen aus böser Absicht die in der Schrift aufgezeichneten Sünden. Von David heisst es zu Ps. 109, 22: Mein Herz ist zerschlagen in mir, d. h. die bösen Neigungen in mir sind schwach, sie haben keine Gewalt über mich. Die Schrift muss uns aber die Sünden beider und die Erlangung der Vergebung anzeigen. Denn wüssten wir nur den Fall von David, so könnte man sagen: ein einzelner Mensch findet bei Gott Vergebung, aber einer ganzen Gemeinde vergibt Gott nicht, und um-

gekehrt. — Die Grundsätze, welche diese Rabbinen aufstellen, die ganze Behandlungsweise der Schrift und der Moral, die zungenfertige Dialektik, die Alles beweisen und Alles wieder umwerfen kann, die tausenderlei casuistischen Bemerkungen erinnern auffallend an die ganze Weise der Jesuiten, so dass man oft glauben könnte, letztere seien bei jenen in die Schule gegangen. So ist hier erzählt, dass einst ein Ketzer dem R. Jehuda Kesia an einem heidnischen Feste eine kaiserliche Münze schickte, als gerade Risch Lakisch bei ihm war. Jener fragte nun diesen: soll ich die Münze annehmen oder nicht? Nehme ich sie an, so wird der Ketzer seinem Götzen danken, dass ich sie angenommen habe; nehme ich sie nicht an, so wird er mir feind werden. Darauf sagte derselbe: Wirf die Münze in den Brunnen im Angesichte des Boten, aber stelle dich, als sei dir solche aus Zufall aus der Hand gefallen. In merkwürdiger Willkühr und grenzenloser Unbesonnenheit verfahren sie mit dem Wortschatze der heiligen Schrift. So übersetzen sie z. B. 2 Sam. 23, 1: „Dies ist der Ausspruch des Mannes, der aufgestellt hat das Joch.“ Natürlich sind sie nie in Verlegenheit, den grössten Unsinn zu deuten; das Joch ist ihnen das Joch der Busse. Aus Num. 22, 30 folgern sie, weil dort das Verbum הסכן *solere* genommen ist, und סכנת 1 Reg. 1, 4 von einer Pflegerin Davids gebraucht ist, die Eselin habe zu Bileam gesagt: Ich bin dein Reitthier gewesen von deiner Jugend an und nicht allein dies, sondern ich vertrete auch Frauenstelle bei Nacht bei dir. — Diese Beläge mögen dazu dienen, auf die Thorheiten des Talmud hinzuweisen und zugleich anzudeuten, wie gerade der vorliegende Traktat uns besonders deutlich in die Nacht des Rabbinenthums blicken lässt. Wir haben es bestätigt gefunden, was der Uebersetzer uns als letztes Ziel seiner Arbeit hinstellt, nämlich das nachzuweisen, dass es nur Ein Licht gibt, welches alle Dinge beleuchten muss, wenn die angeborne Finsterniss weichen und der Irrthum sich in Wahrheit verkehren soll. Und dieses Eine Licht ist kein anderes als Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit. — Was den Stil des Verf. betrifft, so wäre allerdings der deutsche Ausdruck und besonders die Satzbildung correcter zu wünschen. Es scheint, dass die Fremde sein deutsches Ohr etwas verdorben hat. Hier hätte der deutsche Corrector leicht nachhelfen können. [?] Die äussere Ausstattung ist sehr lobenswerth. [E.]

IX. Kirchen- und Dogmengeschichte.

1. Der Kaiser Diokletian. Ein Vortrag . . . mit Anmerkungen herausgegeben von Dr. Albr. Vogel. Gotha (Perthes) 1857. 8. 12 Ngr.

Eine reinlich-knappe und doch historisch-kritisch vollständige Bearbeitung der Lebensumstände und Regierung des Kaisers Diocletian — die Zeugnisse der umfassendsten Studien gleichsam *in nuce* dargeboten — von dem Lebensbeschreiber des Ratherius von Verona. Was besonders das Buch schätzenwerth macht, ist dass der geehrte Verf. in den beigegebenen „Anmerkungen" die kritische Operation gleichsam vor unsern Augen geschehen lässt und eine äusserst lehrreiche Durchmusterung sämmtlicher Quellen (S. 55—59) voranschickt. Mehrere chronologische Data und sonstige Bestimmungen werden auf geschickte Weise erhellt und berichtigt. Die Schrift schliesst sich an Jac. Burckhardts „Zeit Constantins des Grossen" an, so wie der Verf. auch in Beurtheilung der letzten grossen Christenverfolgung sich im Ganzen an denselben anschliesst. Was diesen letztern Punkt betrifft, wolle man unsere frühere Anzeige der J. Burckhardt'schen Schrift vergleichen. [R.]

2. *Portarum aenearum, thesibus XCV, imaginibus exornatarum, regia munificentia condonatarum, die* 10. *mens. Nov. a. D.* 1858. *inauguratarum, gratus interpres esse voluit Ed. Lommatzsch. Viteb. (Eyl)* 8 S. 8.

Durch königliche Pietät und Munificenz sind der durch Luthers Thesen weltberühmten Wittenberger Schlosskirche kostbare eherne Thüren geschenkt worden, auf denen Luthers 95 Thesen eingegraben und die durch symbolische Darstellungen des HErrn Jesu Christi, Luthers und der alten Churfürsten treffend bezeichnet sind. Am 10. Nov. 1858 sind diese herrlichen Thüren eingeweiht worden, und als einen Nachtrag der Feier, der Weihe dieser, ja fürwahr mit Donnerstimme redenden Erzmassen, übergibt der Verf. der Oeffentlichkeit hier 5 Gedichte, ausgezeichnet durch evangelischen Inhalt, wie durch Classicität der Form, die ja immerhin als eine supererogatorische Gabe, aber als eine — wir wissen es aus dem Evangelium — dem HErrn wohlgefällige, und zugleich als ein *opus* erscheinen werden, das dem classisch durchgebildeten Verf. so leicht kein anderer unsrer heutigen Theologen, der preussischen zumal, hätte nachthun mögen. Schon die Ueberschriften der *Carmina* bezeichnen vollständig deren Inhalt und ehernen Anlass. Sie lauten: 1. *In Christum cruci affixum. Vulnera fert Christus, nos tanti causa doloris* Jes. 53. — 2. *In Christum redivivum.* Marc. 16. *Pro nostra moritur surgitque salute redemptor.* — 3. *In Lutherum, cum Melanchthone ad pedes Crucifixi genua flectentem.* — 4. *Ad Fridericum Sapientem, Joannem Constantem, stricto gladio adstantes, causam Domini olim tuentes, exemplo hodieque tuituros.* — 5. *Portae aeneae XCV thesibus exornatae Romam alloquentes.*

[G.]

3. Johann Knox und die Königin Maria. Ein Vortrag... von Dr. F. W. Krummacher. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1857. 8. 4 Ngr.

Eine kurze Zusammenfassung der bekannten Umstände und des historischen Verfolgs des Auftretens Knox's gegen die Königin mit einer voraufgehenden Zeichnung des Schottischen Landes und Volks, und einer ausleitenden begeisterten Aussprache über die Schottische Kirche, „die trotz ihrer Armuth dennoch ein wenig lebendiger als die unsere, ja in diesem Augenblick die geistlich lebendigste, rührigste und thatkräftigste der ganzen Christenheit" seyn soll. (S. 24.) Von einem historischen Stile kann freilich nicht die Rede seyn, da der Verf., sich selbst als Kanzelredner nachahmend, gar zu Viel an unächten Flitter verschwendet und sogar hohles Phrasengeklingel (wie: „da ihr noch die Thräne des Abschieds von der geliebten Küste, die sie verlassen, an der Wimper perlt", S. 11) nicht verschmäht. Die ernsten Alten würden das eine Chrie, eine *declamatio* genannt haben; es ist auch weiter nichts. [R.]

4. H. W. Dieckmann, Zur Charakteristik Joh. Diecmanns. Ein Programm des Gymn. zu Stade für Ost. 1858. Stade (Pockwitz). 44 S. 8.

Seit seinem 36. Lebensjahre stand Joh. Diecmann in der schweren und bedeutsamen Zeit der Jahre 1674—1720 als Generalsuperintendent in Stade den Kirchen der Herzogthümer Bremen und Verden vor in so gewissenhafter und charakterfester Weise, dass der Verf. mit Recht sagen kann: „Gott schenke uns in Kirche und Staat noch viele Männer, bei denen sich Entschiedenheit im Bekenntniss mit persönlicher Liebe zum Heiland, energische Strenge mit dienstfertiger Milde, wissenschaftliche Durchbildung mit praktischer Tüchtigkeit und Arbeitsamkeit so vereinigt finden, wie bei Joh. Diecmann." Wir können es dem namensverwandten Freunde nur herzlich danken, dass er das Gedächtniss dieses Mannes in gedrängten und doch lebendigen Umrissen uns erneut hat. Er beleuchtet seinen kirchlichen und theologischen Standpunkt, auf dem er, ein bekenntnisstreuer Lutheraner und den Calvinisten gegenüber „schiedlich, friedlich", doch zugleich wesentlich die Arndtische Richtung vertrat, bespricht sodann nach einander seine Predigtweise, theologische Gelehrsamkeit, literarische und praktische Wirksamkeit, und beschliesst das Ganze mit einer Beigabe gelehrter Anmerkungen und Beläge. Ein solches Gymnasialprogramm verdiente weit über engere Grenzen hinaus gekannt und beachtet zu werden. [G.]

5. Gottes Werk in unserer Zeit, dargelegt vor dem hochw. Domkapitel des Bisthums Augsburg in der Untersuchungs-

sache von Jos. Ev. Ge. Lutz. Von ihm selbst herausgegeben. Ulm (Müller) 1857. 8. 28 Ngr.

6. Actenmässige Darstellung der officiellen Verhandlungen über die Glaubensansichten in Betreff des sogenannten Irvingianismus und die wegen derselben erfolgte Privation und Excommunication des Domvikars Philipp Jak. Spindler. Von ihm selbst herausgegeben. Kaufbeuren (Reichel) 1857. 8.

Der historische Vorgang mit der über fünf katholische Geistliche in der Diöcese Augsburg, welche der Irving'schen Irrlehre angeklagt, verhängten *excommunicatio major* ist uns allen gegenwärtig; die bei weitem hervortretendsten aber unter jenen sind eben die beiden, welche in den vorliegenden Schriften selbst nicht nur über die ganze Procedur, offenbar *sine fuco*, aus den Acten berichten, sondern dasjenige, dessen sie bezüchtigt und wozu sie aufgefordert, einer ausführlichen theologischen (dogmatischen und kirchenrechtlichen) Prüfung unterwerfen. . Diese Schriften werden also, auch ohne Bezug auf die Personen, entschiedenen Werth für uns haben: es sind unentbehrliche Actenstücke, aus welchen eine gerechte Beurtheilung der Sache erst hervorgehen kann. — Vor uns stehet zuerst Jos. Ge. Evangelista Lutz, einst von 1826 —1831 Pfarrvicar bei der Colonie Karlshuld auf dem Donaumoose und damals schon innerlich mit der Römischen Kirche zerfallen („Römisch-katholisch", sprach er damals, „im Sinne meiner geistlichen Gegner bin ich weder in meinem Glauben, noch in meiner Lehre, noch in meinem Leben, und hoffe es mit Gottes Gnade nie zu werden, indem ich fest überzeugt bin, dass auch nicht Petrus, der heilige Apostel, Römisch-katholisch war"; s. die höchst interessante Schrift des Verf.'s: „Geschichtliche Notizen über die bürgerliche und religiöse Colonisten-Pfarrgemeinde Karlshuld auf dem Donaumoose; München 1830, IV, 83); denn nachdem man ihn auf gute Weise von der Pfarrei, in welcher eine bedeutende Erweckung in evangelischem Sinne geschehen, hatte amoviren wollen, erklärte er mit der Gemeinde seinen Austritt aus der Römischen Kirche (l. c. IV, 87 ff.). Ueber das, was innerlich sich in ihm bewegt hat, seitdem er, etliche Jahre später, in die Römische Kirche zurücktrat, liegt uns freilich weiter Nichts vor, ausser was die gegenwärtige Schrift in ziemlich klaren Zügen andeutet: er hat sich in einer gewissenhaften Ueberzeugung von der Vereinbarkeit der Römischen Kirche mit der allgemeinen christlichen so lange erhalten, als man ihm die Aussicht auf die letztere nicht verkümmerte und die Identität beider nicht zu einem Glaubensartikel stempeln wollte. — Der Gang der Untersuchung ist, bei Spindler wie bei Lutz, der hergebrachte curialistische; nur hat man freilich hier keine *ménagemens* eintreten lassen wollen,

wie bei der Karlshuldschen Affaire: anders wehete damals die Luft; die Jesuiten waren noch nicht so aus ihren Schlupflöchern hervorgekrochen, hatten noch nicht so die Sinne der Deutschen Bischöfe umnebelt. Wir werden dem Leser das eigene Durchgehen dieser Actenstücke nicht ersparen; er wird einen doppelten Gewinn davon haben: die genauere Einsicht in die Römische Praxis in concreten Fällen, so wie die nähere Bekanntschaft mit den innern Verhältnissen in den jetzigen katholischen Diöcesen. Freilich konnte Lutz am allerwenigsten vor einem Römischen Urtheil bestehen, der es wiederholt, unverholen ausspricht: „dass zwar die Römische Kirche im *Tridentinum* als die Mutter und Lehrerin aller übrigen bezeichnet wird, dass aber eben damit, wenn auch nicht bewiesen, doch angedeutet wird, dass es ausser derselben auch noch andere Kirchen gebe“ (S. 143), sowie: „dass nicht blos in irgend einer der hervorragenden Abtheilungen der Kirche, sondern in allen und jeder derselben Getaufte gefunden werden, die an den Herrn Jesus zu ihrem Heile glauben, die ihn aufrichtig lieben, und welche die Früchte des Geistes in einem gottseligen und gerechten Wandel bringen“ (S. 147). — Zur innern Charakteristik aber der vorliegenden Schriften dienen vornehmlich zwei Punkte, auf welche wir, um die Frucht für die Kirche zu bewahren, aufmerksam machen wollen. Der erste Punkt betrifft das Verhältniss der beiden theuren Männer zur Irvingschen Doctrin und Bewegung. Wir meinen nicht sowohl, dass beide dem Schotten Will. Caird, Verfasser oder wenigstens Nebenverfasser (II, 14) der Schrift: „Der Rathschluss Gottes“ (die selbst ein Hauptbestandtheil des inquisitorischen Verfahrens ward), die zuerst bestimmende Anregung nach jener Seite hin verdanken, sondern wie sie nun zuerst und zuletzt sich dazu stellen. Im Anfange protestiren beide, „ganz oder theilweise Anhänger specifischer Irvingscher Lehre zu seyn, wenn es solche geben soll“ (I, 110), Spindler versichert, „nur auf dem Wege als Forschender habe er sich betheiligt“ (II, 23); gewiss aber sind beide auf dem Wege bedeutend fortgeschritten; denn Lutz schliesst damit (was eben auch seine Schrift an der Stirn trägt), den Irvingismus als „ein positiv von Gott gewolltes, von ihm hervorgerufenes und geordnetes Werk“ anzuerkennen, ein Werk, das nicht nur von „unverkennbar göttlichen Thatsachen begleitet, Alles in schriftmässig geordnetem Zusammenhang vorlege“, sondern das „Katholiken und Protestanten einen gemeinsamen Boden darbiete, so dass man beiden nur zurufen könne: Komm und siehe; ein Werk endlich, das in der Geschichte der letzten Jahrhunderte kein Analogon hat“ (I, 249 f.; 231 ff.; 237; 245 ff.). Ebenso versichert Spindler, dass „seine gewonnene Ueberzeugung von der Göttlichkeit des fraglichen Werks nicht gegen die Römische Kirche

verstösst, *quia adhuc sub judice lis est*“ (II, 25 f.); wie Lutz spricht er ohne Bedenken aus: „es sei für ein wirkliches, positiv von Gott hervorgerufenes und veranstaltetes Werk Gottes in unserer Zeit“ zu halten (II, Vorr.). Beide nehmen deshalb auch (namentlich Lutz) auf sich, die Schriftmässigkeit der Irvingschen Lehren überhaupt, namentlich die fundirende Schriftauslegung (z. B. von Eph. 4, 11) darzulegen. Was aber die beiden Männer auf diesen Standpunkt hingetrieben hat, ist (wie sie dess kein Hehl tragen) die Wahrnehmung: dass die Irvingsche Doctrin die sieben Sacramente und in dem Sacramente des Abendmahls den Opfercultus anerkenne, nicht minder aber dass die „Irvingsche Praxis“ Priestergewande, Weihrauch, Lichter, kirchliche Benedictionen u. A., was der Römische Cultus in sich fasse, bestehen lasse (I, 220 ff.). — Die Widerlegung der ihnen vorgelegten 7 Punctationen so wie der damit wesentlich conformen Abjurationspuncte geschieht von beiden Seiten sehr geschickt, nicht ohne historische Gelehrsamkeit, scharfsinnig und bestimmt, so dass die Römische Kirche (namentlich das Augsburger Ordinariat) sich in ihr Herz hinein schämen muss; denn es wird von beiden bis zur Evidenz dargethan, dass sehr viele der ihnen zugewälzten angeblichen Irrlehren (z. B. über die zweite Zukunft des Herrn und die Vorbereitung dazu, über die Auferstehung der Gerechten u. s. w.) nicht nur in des Bischofs Dr. J. F. v. Allioli's Bibelcommentar enthalten und von andern katholischen Gelehrten der letzten Zeit vorgetragen worden, sondern sogar die Zustimmung des *Catechismus Romanus* für sich haben (I, 71 ff.; 101 ff.; 113 ff.; 134; II, 129 ff. u. a.). — Es kommt ein dritter Punkt hinzu, eigenthümlich für die Lutz'sche Schrift, als kirchenhistorischer Fingerzeig leicht der wichtigste von allen. Die zehnte Beilage führt uns auf den Schauplatz der evangelischen Thätigkeit und der Leiden Martin Boos's hinein. Wie viel von dem von ihm ausgestreuten guten Samen sich fortgepflanzt und Früchte getragen, ist freilich nur dem Herzenskündiger bekannt; aber eine Spätfrucht ist eben J. G. E. Lutz selbst, der hier sich, „aus voller Seele, gleich dem grossen Sailer, zur Boos'schen Sache und zu M. Boos selbst bekennt“ (I, 320). — Die Schrift von Spindler (offenbar ein energischer Charakter) hat noch das Verdienst, uns näher, klarer in das schlechte Getriebe der Römischen Untersuchungsform in solchen Sachen einblicken zu lassen. Heimliche Denunciationen werden ohne allen Beweis angenommen; dem Angeklagten wird Nichts vorher publicirt; weder Ankläger noch Zeugen werden genannt oder gegenübergestellt; alle Regeln der mittelalterlichen Inquisition (mit Ausnahme allein der leiblichen Tortur) werden zur Ausübung gebracht.

[R.]

7. Rob. Florey, Züge am Missionsnetze. Missionsstunden, bevorwortet von Fr. Ahlfeld. 2. verb. u. vervollst. Ausg. Heft 4—6. Leipz. (Klinkhardt) 1858. 128, 126 u 121 S. 8. jedes Heft 9 Ngr.

Den 18 missionsgeschichtlich-praktischen Darstellungen, deren 3 erste Hefte in 2. Aufl. wir jüngst angezeigt haben, sind sofort auf dem Fusse in Heft 4—6 noch 18 andere gefolgt: letztere vornehmlich über die Arbeitsgebiete in Australien, Amerika und Afrika. Was den 3 ersten Heften nachgerühmt werden durfte, dass ihr Inhalt redlich und gründlich aus den authentischen Missionsnachrichten zusammengetragen und ohne alles Echauffement einfach, nüchtern und wahrhaft erbauend vorgeführt sei, und dass instructive Missionskarten ihm beigegeben sind, das ist auch in Bezug auf die vorliegenden 3 letzten Hefte, deren Inhalt mit dem der ersten sich nun zu einem missionsgeschichtlichen Ganzen zusammenschliesst, zu sagen. Wenn wir aber früher das echauffirte Vorwort des Vorredners zu rügen hatten, so bedauern wir, jetzt auch dem Nachworte des Verfassers ein ähnliches Gepräge aufgedrückt zu sehen. Ein Ahlfeld, Barth, Besser, Ledderhose, Steger, Wallmann und andere geachtete Gottesgelehrte sind darum, weil sie für Mission und Missionsgeschichte etwas gethan, noch lange nicht „Gottesmänner.“ Man wolle doch sparsamer mit solch höchstem Lobe umgehen; Verschwendung rächt sich allezeit selbst. [G.]

8. Rob. Florey, Das Missionsnetz. Monatliche Missionsstunden. Heft 5. 6. Lpz. (Klinkhardt) 1858. 93 S. 8. 9 Ngr.

Nachdem der Verf. in seinen „Zügen am Missionsnetze“ (auch in 2. Aufl. erschienen) den Inhalt von 36 Missionsstunden veröffentlicht hatte, die eine vollständige Uebersicht des gesammten Missionsgebietes auf der ganzen Erde geben: glaubte er auf diesem Felde genug gethan zu haben und weitere Arbeit nun Anderen überlassen zu dürfen. Er ist indess anderen Sinnes geworden, und hat 1856 12 neue Missionsstunden als „Missionsnetz“ in 4 Heften hervortreten lassen, die uns nicht bekannt geworden sind, und denen sich hier nun 6 noch neuere anreihen. Wir halten Selbstbeschränkung allerdings für eine schöne Gabe, die nicht Jedermanns Sache ist; können indess auch unsers geringen Theils die Begabung des Verf. für schlichte, geschichtlich praktische Darstellungen nicht leugnen, und freuen uns, dass sie in vorliegenden Heften auf Gegenstände, wie Dav. Zeisberger, Thomas von Westen und die Finnen und Lappen gerathen ist. [G.]

9. Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Von Dr. L. J. Rückert, Prof. in Jena. Leipzig (F. A. Brockhaus) 1856. 518 S. gr. 8. Pr. 2 Thlr. 20 Ngr.

„Inhalt: Vorwort. Vorbereitung. Erster Theil: Das Wesen des Abendmahls. Erste Abtheilung: Die Stiftung. Zweite Abthei-

lung: Das Wesen selbst. Zweiter Theil: Die Vorstellung vom Abendmahl. Vorbereitung. Erste Abtheilung: Die biblische Vorstellung vom Abendmahl. Paulus und Lukas. Der Brief an die Hebräer. Johannes. Zweite Abtheilung: Die Vorstellung vom Abendmahl in der alten Kirche: 1) Der unbefangene begrifflose Glaube. Ignatius. 2) Die Symboliker der alten Kirche. a) Tertullian. b) Die Alexandriner. c) Augustinus. d) Die Vorstellung vom Abendmahlsopfer bei den Symbolikern der alten Kirche. 3) Die Anfänge des Abendmahlsmetabolismus in der alten Kirche. Das Abendmahlsopfer in der morgenländ. Kirche. 4) Der Abendmahlsdualismus in der alten Kirche. Rückblick." — Den Standpunkt des Verf.'s bezeichnen u. a. folgende Stellen: „Der Hauptzweck, der eigentliche innere Zweck der ganzen Arbeit ist, den rechten Begriff vom Abendmahl zu gewinnen und so vielseitig als möglich zu entfalten." (S. 5) „Der einzige Weg zur wahrhaft wissenschaftlichen Verständigung ist dieser, mit völliger Beseitigung alles dessen, was ein Jeder, wo immer her empfangen, zuvor über das Abendmahl gemeint, nicht als Wissender, sondern als Suchender, zur Quelle selbst, und nur zu ihr, emporzusteigen und daselbst zu schöpfen, was aus ihr fliesst, rein wie es fliesst, und nur aus ihr fliesst, d. h. die Stiftung selbst, sowie sie uns urkundlich vorliegt, mit lernbegierigem Sinne anzuschauen, nicht zu fragen, ob die Auffassung der einen oder andern kirchlichen Partei die rechte sei, sondern allein, was die bestimmte Person, von der die Stiftung ausgegangen, unter den bestimmten Umständen, unter denen sie sie machte, und bei der bestimmten Geistesrichtung und Bestrebung, die sie hatte, mit den von ihr vollzogenen Handlungen und gesprochenen Worten meinen und bezwecken konnte, was sie den bestimmten Personen, an welche sie sich zunächst mit beiden richtete, zu denken oder zu thun zumuthen, und was andererseits diese Personen leisten konnten, indem ohne Beweis nicht anzunehmen ist, weder dass der Stiftende sich selbst, oder den Umständen, oder seinem allgemeinen Zwecke Widersprechendes dachte oder wollte oder redete oder that, noch dass er seinen Umgebungen wissentlich Unmögliches zumuthete, und eben so wenig, dass diese Unmögliches geleistet haben." (S. 3) „Konnte Jesus seinen Leib, den einzigen, den die Jünger kannten, den wirklichen, vor ihren Augen sitzenden, sichtbaren, tassbaren, mit ihnen essenden, kurz seinen wirklichen, organischen, lebenden Menschenleib, zu essen, und sein Blut, das jetzt in seinen Adern fliessende, seinen Leib belebende, ächte Menschenblut, zu trinken geben, und die Jünger jenen (?) wirklich trinken? Wir müssen sagen: Nein. Die Allmacht selbst vermochte ein solches Wunder nicht. Dass ein menschlicher Leib auf der einen Seite gegessen wurde und sein Blut getrunken, jenes in Gestalt und Umfang, in Geschmack und sonstigen Eigen-

schaften eines eben gebrochenen Brodes, und sein Blut getrunken in einem Becher, der so eben Wein enthielt, auf der andern Seite unversehrt geblieben, unzertheilt und unverändert, all sein Blut in sich enthaltend, um darnach noch ferner da zu bleiben, bewohnt von derselben Seele, dienend wozu er bis dahin gedient, dass, während Jesus zu den Seinen redete, sein Leib gegessen, sein Blut getrunken, und derselbe Leib darnach hinausgegangen, gefangen, gebunden, gegeisselt und ans Kreuz geschlagen und aus seinen Wunden sein Blut geflossen sei, wo ist eine Macht zu denken, die das wirken könne? Eine schaffende Allmacht glauben wir, aber eine Macht zu glauben, die bewirke, dass Etwas zugleich sei und nicht sei, zugleich zerstört werde und fortbestehe, zugleich an seinem Orte bleibe und wo anders hin gelange, zugleich sich gleich bleibe und ein ganz Anderes werde, wo findet sich dazu die Aufforderung, und wo in einem Denkvermögen die Möglichkeit? Den Leib, so müssen wir urtheilen, den er damals hatte, den die Jünger sahen und betasten konnten, und das Blut in diesem Leibe hat er ihnen nicht gegeben, weil er jenen so wie dies nicht geben konnte. Entweder also, er hatte noch einen andern Leib, noch anderes Blut, oder seine Jünger haben Beides nicht empfangen. Dass aber jenes Statt gefunden, das hat er selber nicht gesagt, und ist auch sonst nicht in der Schrift zu lesen; so dass auch, wenn es denkbar wäre, wir es doch nicht wissen, blos erdichten könnten. Dazu aber haben wir kein Recht. So bleibt nur das Zweite übrig: Jesu Leib und Blut sind von den Jüngern nicht genossen worden." (S. 92) „Die Evangelien, die Stelle der Stiftungsurkunde vertretend, melden uns, was geschehen und was der Herr geredet; was er damit gewollt und was der Sinn von seiner Rede, lassen sie zu erforschen frei. Beachtung der Umstände, mehr als diese aber ein Blick ins heilige Herz des Stifters hält vom Irrthum fern, und gestattet mehr zu ahnen als zu wissen, was er gedacht. Was aber erscheint, das nehmen wir mit dem Bewusstseyn an, dass wir im Abendmahle die Feier des Augenblicks begehen, in welchem die höchste Liebesthat mehr als in jedem andern seine That war, und dass in ihm er uns die köstlichste Veranlassung gegeben, immer von neuem geistig in ihn einzugehen, und völlig Eins mit ihm zu werden. Die Kirche hat die Gabe in Empfang genommen, für viele Tausende ist sie geworden wozu er sie gab; aber die Mehrzahl hat, weil sie der Einfältigkeit ermangelte, die Alles hat in ihm, mehr wissen und mehr haben wollen, und darüber sich verirrt. Die ersten Schritte des Abweichens, es lässt sich nicht bergen, sind von Paulus ausgegangen, von den möglichen Abwegen aber, welche das Denken zeigt, ist in der alten Kirche keiner unversucht geblieben. Am entschiedensten ist der betreten worden, der unter allen der geradeste ist, so bald man Christi Wort als eine

Erklärung über das Dargebotene, nicht über den Act des Darbietens, verstehen zu müssen glaubt, von den beiden andern der eine nie in recht entschiedener, man darf wohl sagen recht bewusster Weise, der letzte, zwischen jenen die Vermittelung bezweckende, eben nur versucht, und sofort verlassen" („Metabolismus", „Symbolismus", Dualismus"; — S. 517). — Man sieht, die alte Wettermacherin, Frau Vernunft, nimmt in diesem Buche das Maul gehörig voll. Nicht genug, sich zur Meisterin, Deuterin, Richterin über Gottes Worte und Geheimnisse aufzuwerfen, sie steckt auch der göttlichen Allmacht Gränzen, gar enge, schmale Gränzen. Sie achtet sich für competent und befähigt, darüber zu wachen, dass Gott nichts denke oder spreche, was sie nicht vorher censirt, nichts beschliesse noch ausführe, was sie nicht approbirt, nichts stifte und ordne, was sie nicht ratificirt hat. Solche kritisirende Oberaufsicht über den König Himmels und der Erde zu führen, ist von Alters her ihre Art und Brauch, darum ficht es uns wenig an, ändert auch nicht das Geringste an dem göttlich geordneten Laufe der Dinge. Trotz aller vernunftpolizeilichen Controle geht dennoch zwischen Himmel und Erde tausenderlei vor, was Madame Philosophia, die kluge Gottesvormünderin, nicht einmal ahnt, geschweige kennt oder versteht. Auch wissen wir aus den Erfahrungen unserer Zeit fast noch gründlicher als die Väter, dass, wer dem hohlen Geplärr dieser wetterwendisch declamirenden „freien Wissenschaft" Beifall zollt, nur noch durch liebenswürdige Inconsequenz, wie unser wegen seiner milden Weise hochachtbare Verf., dem Atheismus entgehen kann; denn ein Gott, dessen Macht nicht weiter reicht als das menschliche „Denkvermögen", ist eben schon gar kein Gott, kein Unendlicher, Unbegreiflicher, von dem man mit Wahrheit singen könnte: Ganz unermesslich ist dein Macht! — sondern ein von endlichen, geschöpflichen, anthropomorphistischen Schranken umschriebenes Wesen, etwa ein in höchster Potenzirung gedachter Mensch, oder etwas dergleichen, und der rationalistische Denkglaube an einen solchen von der Menschenvernunft gezimmerten, gegängelten, geschulmeisterten Fetisch ist nur die lächerlich-verzagte Species des vielgestaltigen Atheismus. *In Summa:* Es ist verwegene Thorheit für den Menschen wie für den Engel, bestimmen zu wollen, was sein Schöpfer thun oder nicht thun könne, sprechen oder nicht sprechen dürfe. Aus dem Bereiche seiner natürlichen Kräfte heraus kann ein geschaffener Geist mit Grund der Wahrheit niemals mehr behaupten als soviel: Wenn ich Gott wäre, so könnte ich dieses thun, jenes nicht thun; wäre ich Christus, ich würde dies und das nicht sagen, sondern so spräch' ich, wenn ich Christus wär'. Dass jede weitergehende geschöpfliche Behauptung sich in Sophisterei und Selbstüberhebung verlaufe und zuletzt zum Kinderspott werde, ist ein eisernes

Gesetz der Schöpfungsordnung, das erst neulich wieder an der dünkelhaften „deutschen Philosophie“ aufs glänzendste zum Vollzug gekommen ist und welches keine „freie Wissenschaft“ jemals hinwegzaubern wird. — — Was Rückert von den Metabolikern, Symbolikern und Dualisten in der alten Kirche behauptet, halte ich für eine unionistisch-tendenziöse Anticipirung der heutigen Sachlage, und werde es so lange dafür halten, bis aus den schlichten Worten der Kirchenväter, nicht aus den freiwissenschaftlichen Commentaren dazu, *stricte* nachgewiesen wird, dass in der patristischen Zeit römisch-transsubstantianische Leugner der sichtbaren — mit zwinglisch-calvinischen Leugnern der unsichtbaren Abendmahlsgaben, und beide mit solchen, die auf gut evangelisch-lutherisch an dem Vorhandenseyn sowohl irdischer als himmlischer Abendmahlselemente festhielten, in gemüthlichster Indifferentismus-Harmonie, ohne Lehrstreit, ja sogar, was ganz unerklärlich bleibt, ohne ein Bewusstseyn der bestehenden Glaubensdifferenz, fraternisirt haben. Ob Rückert einen solchen Nachweis zu führen sich getraue, bezweifle ich; um so mehr halte ich es nach wie vor für richtig und unumstösslich, auf Grund des unmittelbaren Eindrucks der patristischen Aussprüche einen gemeinsamen dualistischen (d. h. evang.-lutherischen) Grundcharakter der gesammten altkirchlichen Abendmahlslehre zu statuiren. [Str.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Plato und Johann Arnd. Ein Vortrag von Prof. Dr. C. Scheele. Berlin (Schultze) 1857. 8. 6 Ngr.

Es ist oft gesagt und kann doch nicht oft genug wiederholt werden, dass mitten im heissesten Kampfe, in der gewaltigsten Angst des Augenblicks, da muss ein unbeweglicher Punkt festgehalten werden, der Punkt, der in dem prophetischen Worte so bezeichnet wird: „Der Herr wird für euch streiten, und ihr werdet stille seyn.“ Diesen Punkt nicht erkannt zu haben, ist das traurige Loos aller „modernen Zukunftskirchen“, wird auch (es thut uns leid es zu sagen), bei allem Wohlmeinen, das Loos des unter einem fast räthselhaften Titel erscheinenden gegenwärtigen Vorschlages in dieser Richtung seyn. Das Programm aber des letztern ist folgendes. Nachdem der Verf. die Versuche „das Christliche im Plato“ nachzuweisen als höchst ungenügend abgewiesen*, nicht

* Es möchte dies namentlich auch in dem Sinne geschehen, wie J. G. Hamann das Christianisiren des Sokrates schlechthin abweist. (Werke III, 494.) Doch muss immer dabei auch ein Ort aufbewahrt werden für die Nachweisung des Fragmentarischen in der *Theologia gentilium*, der gebrochenen Laute der Seele, die *naturaliter* Gott und das ewige Leben sucht.

minder auch den formellen Gewinn des Studiums der Platonischen Schriften als ein viel zu Geringes abgeschätzt hat, exponirt er seine Gedanken so: „Es ist Plato selbst, seine Persönlichkeit in ihrer Selbstthätigkeit, als höchstes Musterbild für alle Zeiten, wie der Mensch zu der vorausgesetzten Wahrheit sich selbstthätig verhalten solle, welcher uns einerseits zur Seite stehen muss (S. 13, weiter und zugleich verschatteter, dunkler ausgeführt S. 18). Plato soll uns lehren das rechte Thun, so wie Joh. Arnd das wahre Sterben. (S. 22 ff.) An das glückliche Zusammenwirken dieser beiden so bezeichneten Factoren ist die kirchliche Zukunft des evangelischen Deutschlands, seine Bedeutung und Wirksamkeit gebunden.“ (S. 29.) — Ohne Zweifel brauchen wir blos diese Grundgedanken des Verf.'s nackt hingestellt zu haben (was immer die Wahrheitsprobe mit sich bringt), um sie allen historisch und kirchlich urtheilenden Lesern als ein *αὐτοκατάκριτον* — ein Stück eines modernen Utopiens und zugleich eine übelschmeckende, herbe Frucht des Schleiermacherianismus — erwiesen zu haben. Wäre die aufgeworfene Frage blos die, ob der Hellenismus überhaupt als Bildungsmoment in der christlichen Erziehung beibehalten werden dürfe, so würden wir ja freilich (wie wir denn in dieser Beziehung manche Lanze gebrochen haben) dem Verf. unbedingt Recht geben. Nun aber handelt es sich von einem Orte, wo keine Philosophie und kein menschlicher Pragmatismus, auch der vollendetste hinreicht. So wenig Plato seinen Staat bauen konnte (auch sein Grundriss desselben ist ja höchst gebrechlich), so wenig und tausendmal weniger wird er, wird der ganze Hellenismus das Allergeringste zum Ausbau der Kirche Jesu Christi darreichen können; sondern wie der Herr sich vorbehält, bei der tödtlichen Krankheit des Königs Hiskias, den Schatten am Sonnenzeiger Ahas zurückzuziehen (Jes. 38, 8), also wird es auch mit seiner kranken Kirche geschehen. — Dass übrigens manche geistreiche Gedanken in diesem Vortrage sich aufthun (wohin wir namentlich die Ausführung über das Wesen der Mystik S. 24 ff. rechnen), versteht sich wohl von selbst. [R.]

2. Das geistliche Amt nach seinen verfasslichen Verhältnissen und gesetzlichen Pflichten in der Oldenburgischen evangelisch-luther. Landeskirche. Nebst einem Geschäftskalender für Geistliche, Lehrer u. Aelteste von H. G. Folte, P. Geprüft und empfohlen von dem Oldenburgischen ev.-luth. Pastoralvereine. Oldenburg (Schmidt) 1857. 8. 1 Thlr.

Der ausführliche Titel besagt vollständig, was in der vorliegenden Schrift zu suchen und in grossem Maasse geleistet ist. Nach einer, die kirchenrechtlichen und kirchenstatistischen Quellen und Hülfsbücher besprechenden Einleitung wird zuerst der Geschäftskalender in gewöhnlicher Form exhibirt, dann im ersten Haupt-

abschnitte vom geistlichen Amte im Allgemeinen (von der Vorbereitung zu demselben und in demselben etc.) gehandelt. Der zweite Hauptabschnitt stellt die Geschäfte des geistlichen Amts dar, zuerst die ordentlichen, dann die ausserordentlichen, Alles unter passenden *rubris* vertheilt, in der durch die Sache selbst gegebenen Aufeinanderfolge. Der evang.-luth. Pastoralverein in Oldenburg, der die Abfassung veranlasst hat, gibt dem Buche in vorangedrucktem Vorwort das beste Lob und spricht zugleich die Hoffnung aus, „dass das Werk, weil es in seiner Originalität und Ursprünglichkeit erscheint, um so lieber werde zur Hand genommen werden." In der That hat der Verf. nicht nur mit klarem Auge, mit vollkommener Sachkenntniss, sondern auch mit Begeisterung für die Zwecke der Kirche gearbeitet. Letzteres ist um so mehr anzuerkennen, je klarer, vielleicht am besten aus einem solchen Conspectus, die leidige Erfahrung sich uns in die Hand gibt, wie äusserst belastet und beschweret mit Massen von sogenannten „ausserordentlichen Geschäften" das geistliche Amt ist, die wohl geeignet sind die Freudigkeit des Arbeiters zu kürzen und eine Arbeit mit Seufzen auch von dieser Seite herbeizurufen. Die Armuth der staatskirchlichen Regiminalpraxis, der Aberglaube an die Trefflichkeit der äusserst complicirten Maschine treten hier recht zu Tage. Eine Sonderung der Geschäfte wie der Personen in dieser Beziehung, vorab eine Sonderung desjenigen, was dem Staat und was der Kirche gehört (nicht eine Trennung der Kirche und des Staats), ist wohl unter allen dringenden Restitutionen der kirchlichen Verhältnisse die allerdringendste. [R.]

XI. Liturgik.

Die Ehe nach der Lehre und dem Ritus der orthodoxen Russischen Kirche. Von J. Basaroff. Karlsruhe (Bielefeld) 1857. 8.

Eine einfache Recapitulation des Dogma's der Griechischen Kirche von der Ehe nebst ziemlich ausführlichem Nachweise über das liturgische Verfahren dabei und die Bedeutung jedes einzelnen Stücks. Der Verfasser ist „Probst an der Russischen Hofcapelle zu Stuttgart" und schrieb dies Büchlein zum Unterricht für „die Prinzessin Cäcilie von Baden, die durchlauchtigste Braut des Grossfürsten Michael Nicolajewitsch", deren Vorbereitung er besorgt hatte. [R.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. Ausführliche Erklärung des kl. Katechismus D. M. Luthers. Ein Hilfsbuch für ev.-luth. Lehrer u. Hausväter von Herm. Seebold, Superint. zu Diepholz. 3. verm. u. verb. Aufl. Göttingen (Vandenhoeck) 1858. 294 S. ⅔ Thlr.

Ein bereits in den früheren Auflagen als werthvoll erkanntes und bewährtes Buch, in der jetzigen Auflage bereichert um einen Anhang, enthaltend Katechismus- und andere Gebete. Die Fragen sind scharf und bestimmt, die Antworten durchweg erschöpfend, aber darum nicht immer auf den ersten Anblick gleich durchsichtig und eben. Höchst werthvoll sind die fast hinter jeder Frage — ausser den stets trefflich gewählten Beweissprüchen und geschichtlichen Belägen der Schrift — noch zugegebenen Auszüge aus Luthers und Anderer Schriften, sowie die Lieder und Liederverse. Durch das Ganze weht der kirchliche Ton, und dass das kirchliche Bekenntniss zum Grunde liegt, versteht sich von selbst. Summa: es ist auch für Prediger zum Confirmanden-Unterricht ein vortreffliches Buch, und aus der Unmasse heutiger Katechismus-Litteratur durch seinen gediegenen, alles Eigene verleugnenden, nur auf den Thatsachen und Lehren der Kirche beruhenden Werth ausgezeichnet. [S.]

2. Der kl. Katechismus Luthers. Wort- und sachgemäss erklärt und mit Bibelsprüchen und Liedern versehen. Für Volksschulen. Von J. Chr. Itzerott, Pastor zu Dielsdorf. Quedlinburg (G. Basse) 1857. 7½ Ngr. 162 S.

Hat der Verfasser das vorstehende Buch von Seebold gekannt und das seinige dennoch geschrieben, so hat er nicht recht gethan, denn das Gute darf nie der Feind des Bessern seyn. Es ist kein schlechtes Büchlein, dem vorigen in der Anlage und Durchführung ähnlich, aber durch die Worterklärungen etwas zu schulmeisterlich, in den Anwendungen etwas zu predigtmässig (z. B. Gott gebe uns ein Engelherz, einen Engelmund, eine Engelwilligkeit, eine Engelseligkeit), in den Liederversen etwas zu bunt, und im Ganzen etwas zu subjectiv persönlich. Das Buch von Seebold ist nicht für Volksschulen geschrieben, wie dies von Itzerott, aber es leistet auch dafür ungleich bessere Dienste. — Summa: es ist nicht übel gemacht, aber es führt nicht mit sich den Hauch gründlicher Frömmigkeit und ächter kirchlich-gesunder Lehre. Man merkt nicht, dass man den Katechismus auch beten kann. [S.]

3. Einleitung zur Darlegung der Lehre unserer nach Gottes Wort reformirten Kirche in Fragen und Antworten auf Grund des Heidelberg. Katechismus von F. W. J. Schröder. Elberfeld (Bädeker) 1857. 8. 15 Ngr.

Es ist gewiss sehr höflich gesprochen, wenn der Herausgeber der „Reformirten Kirchenzeitung" des Verf.'s „Elberfelder Katechisirung I (1856)", wozu die vorliegende Schrift die Einleitung bildet, als „eine Sammlung von Excursen über einzelne Begriffe, welche mit den Worten des Katechismus mehr oder weniger in Beziehung stehen", bezeichnet; denn ein monströseres Buch, von Seiten

katechetischer Art und Kunst, als das vorliegende, ist uns lange nicht vorgekommen. Es ist ein besonderes Unglück für den gelehrten Verf., welches ihn auch früher schon erreicht hat, dass er es nie weiter hat bringen können, als zu einer unordentlichen, begriffslosen Zusammenstellung seiner Collectaneen und Excerpte, die ja an und für sich recht gut oder leidlich seyn können, ohne doch den Anspruch machen zu dürfen, eine Schrift oder ein Buch zu bilden, welches (*sensu proprio*) doch immer den ordnenden Geist voraussetzt. Wie muss das sich rächen, wo, wie beim Katechismus und der Erklärung desselben, Alles in Mark sich verwandeln soll, und das Umschliessende, die nöthige und heilsame Frucht bis zu den äussersten Grenzen hin den wesentlichen Charakter bilden muss! Was helfen da die Protestationen, „man habe sich die reiche Glaubens- und Sittenlehre überhaupt als Ziel gesteckt, vorerst in katechetischer Behandlung, weil mit nächster Absicht auf die Katechumenen und Confirmirten, wie auf die Gemeinde weiter und auf Lehrer und Prediger insonderheit“ (S. IX)? Der Schaden, die offengehaltene Wunde liegt ja eben im Grenzen- und Begriffslosen. Was hilft die Prätension von einem „Theologisiren“, als ob dieses, wenn es auch wirklich vorhanden (was hier schlechterdings in Abrede zu stellen ist), hier an Ort und Stelle wäre? Was hilft überhaupt ein Allerweltswissen, das, je mehr es sich spreizt, desto hohler ist? — Um der Curiosität und Rarität willen verdienen einige der aufgestellten Fragen vergegenwärtigt zu werden. Es handelt sich in dieser Einleitung um „die Religionen und Confessionen.“ Es wird gefragt u. a. (man bemerke zugleich die fast überall hervortretende katechetische Missgestalt und Unfertigkeit): Fr. 9: „Nenne mir einige heidnische Religionsformen.“ (Antw.: Der Polytheismus, der Dualismus, der Tritheismus, der Pantheismus, der Fetischismus, das Schamanenthum, der Sabäismus.) Fr. 10: „Auf die chinesische Religion wirst du welche andere bedeutende Religion folgen lassen?“ (In der Antw. wird die Indische Trimurti auseinandergelegt, werden die Indischen Heldengedichte: „Ramajana“ und „Mahabharata“, wird endlich das Kastenrecht vorgeführt.) Fr. 11: „Welche Naturreligionen können wir zusammenfassen?“ (Antw.: Die alte Arabische, die Chaldäische und Phönicische. Dann von Bel und Moloch, von Mylitta und Astarte u. s. w.) Fr. 23: „Zu welchen heidnischen Religionen kann die Aegyptische als die den Uebergang bildende angesehen werden?“ (Antw.: Zur Griechisch-Römischen, zur Persischen, zur Altdeutschen und Nordischen, zur Buddhistischen Religion.) Fr. 27. Wie steht es mit der Buddhistischen Religion? — *Sed haec sufficiunt; claudite jam rivos, pueri, sat agri biberunt.* O der arme Heidelberger, der hier den Grund abgeben muss, und die armen Kinder!

[R.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. Albr. v. Hallers Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung. Mit einer einleitenden Charakteristik Hallers aufs neue herausgeg. von C. A. Auberlen. Stuttg. (Steinkopf) 1858. 8. 15 Ngr.

Ein altes gutes Buch (die erste Ausgabe 1772) von einem der grössten Gelehrten Europas, welcher nicht nur die Kniee beugte im Namen des Gekreuzigten (s. sein „Tagebuch, herausg. von Heinzmann"), sondern die christliche Religion gegen die Deisten und anderes Geschwärm jener Tage mächtig vertheidigte. Hallers Apologetik (um seine apologetische Schlagfertigkeit zu bemessen, muss man die andere, grössere Schrift von ihm: „Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister gegen die Offenbarung. 1.—3. Thl. Bern 1775 —77" mit dazu nehmen) ist nicht veraltet; sie gibt einen unnachahmlichen Grundcharakter dieser Wissenschaft, die auf dem Gleichgewichte der Herzensüberzeugung und der tiefen Schrift- und Geschichtsforschung beruht; und bei Haller war eben dieses Gleichgewicht meisterhaft hergestellt. Die vorliegende, wohl gedruckte, Auflage ist nach der Ausgabe von 1780, die einige schätzbare Zusätze hat, reproducirt. [R.]

2. Die letzten Dinge. Von Aug. Althaus, Past. in Celle. Verden (Steinhöfel) 1858. 127 S. gr. 8. Pr. 12½ Ngr.

3. Die Stellung St. Pauli zu der Frage um die Zeit der Wiederkunft Christi. Von Prof. th. Dr. H. G. Hölemann. Leipzig (Dörffling u. Franke) 1858. 32 S. gr. 8.

Wir nehmen beide Schriften zusammen, weil sie in dem Zwecke: die biblisch-kirchliche Lehre in den betreffenden eschatologischen Punkten gegen gäng und gäbe gewordene Irrthümer und Anschuldigungen in Schutz zu nehmen, übereinstimmen. Althaus hält fast durchweg an den gesunden, nüchternen Grundsätzen der deutschen Reformation fest. Die Lehre vom „Antichrist" behandelt er, gestützt auf Luthers Ausspruch: „so schwer es ist an Christum glauben, so schwer ist es, den Antichrist erkennen", und im Gegensatz zu Hengstenberg, mit solcher Genauigkeit, Entschiedenheit und so tiefem Blick in das Wesen und die doctrinelle Wichtigkeit des Gegenstandes, wie es seit hundert Jahren wohl nicht mehr vorgekommen ist. Dies Stück ist der Glanzpunkt des Buchs. Kaum mindern Beifall verdient, was über „das tausendjährige Reich" gesagt wird. Auch die übrigen Abschnitte („vom Tode; der Zwischenzustand im weiteren Sinne; Rückzug der Juden nach Kanaan; allgemeine Judenbekehrung; Wiederkunft Christi; Auferstehung des Fleisches; Weltgericht", mit Verwerfung „der Satanslehre von der Wiederbringung aller Dinge") und die „Einleitung" geben das, was richtig oder wenig-

stens probabel ist. Jedoch ist, neben manchen Einzelheiten, zweierlei zu moniren. Einmal wird dem Wahlspruche: „Leiblichkeit ist das Ende aller Wege Gottes", eine zu weite Ausdehnung gegeben, — was am stärksten in der „vierten Abtheilung: die neue Welt" hervortritt. Sodann wird der Abschnitt vom „Zwischenstand im engern Sinne" nicht nach der Schriftanalogie, sondern im Anschluss an mythologische und römische Fabeln behandelt. — — Gegen Meyer's dünkelhafte fragmentarische Auslegung von 1. Thess. 4, 15 ff. führt Hölemann siegreich den Satz durch: „Die h. Schrift ist grammatisch, immer aber zugleich canonisch d. h. aus sich selbst zu erklären, und nicht das einzelne Schriftstück allein aus sich, sondern immer auch zugleich aus und nach dem grössern und grössten Schriftganzen". Dabei macht er zugleich auf Meyer's Exegese die arithmetische Gegenprobe: er zeigt an ihrer consequenten Fortführung, dass sie sich hermeneutisch verrechnen müsse. Das Hrn. Dr. F. W. Lindner „zu der goldenen Jubelfeier seiner akademischen Habilitation von einem Verein evang.-luther. Theologen zu Leipzig gewidmete" Schriftchen verdient Beachtung. [Str.]

4. Drei und dreissig Artikel gegen den Grundirrthum der Zeit. Von K. F. E. Trahndorff. Berlin (Selbstverlag) 1858. 28 S. gr. 8.

Die 3 ersten Artikel „sind als Fragen an die protestantische Theologie gerichtet; die folgenden richten sich an die Vertreter der emancipirten Wissenschaftlichkeit", — alle aber drehen sich um das Verhältniss von Vernunft und Glauben, von Natürlichem und Uebernatürlichem, und gelangen zu dem Ergebniss: „Der Streit zwischen Vernunft und Glauben kann nur dadurch entschieden werden, dass Gott unsere Vernunft zur wahren Selbsterkenntniss erweckt". Trotz des bunten Gemisches von Wahrheit und Irrthum, welches auf beschränktem Raume gar keine Scheidung zulässt, mögen die „33 Artikel" dennoch empfohlen und hier nur noch bemerkt seyn, dass „auf die Frage: wie komme ich zu dem Glauben?" richtig und ohne „Cirkel", laut der h. Schrift, in der Concordienformel die (gründlich erläuterte) Antwort erfolgt: durch das äusserliche Wort des Evangeliums. [Str.]

5. Dr. J. C. Beck und seine Stellung zur Kirche, insonderheit zu derjenigen seines Bekenntnisses. Aus Veranlassung von dessen jüngster Reformationspredigt beleuchtet von Dr. Fr. Liebetrut. Nr. I. Berlin (Schlawitz) 1857. 8. 10 Ngr.

Nur mit tiefer Betrübniss kann man wahrnehmen, wie ein so hochgeachteter Universitätslehrer wie Dr. J. C. Beck, der früher nicht nur schätzbare Beiträge zur Lösung mancher theologischen Frage, sondern eine Darstellung der Glaubenslehre begonnen hat,

die auf dem Grunde biblischer Psychologie manches gute Bruchstück darbietet, in einer mehr und mehr abschüssigen Richtung begriffen, jetzt durch die Anwendung eines faulen, abstracten und erstarrten Schriftprincips dahin gelangt ist, dass er alle und jede kirchliche Fixirung des Lehrbegriffs, so wie die ganze Ordnung der Kirche zu den Satzungen rechnet, die abgethan werden müssen, damit der Individualität jedes Einzelnen zur Bestimmung des Glaubensinhalts die entscheidende Stimme zugesprochen werde. Jene Betrübniss spiegelt sich in dem vorliegenden Zeugnisse Dr. Liebetruts gegen ein Beginnen, das allerdings die Kirche „zu einer schlechthin unfertigen, zu einer *tabula rasa* macht" (S. 29) — aber zugleich der volle männliche Ernst, der sich nicht scheut, diesen Weg als „einen bodenlosen Irrweg" mit „grundstürzenden Folgen", den ganzen Standpunkt Becks als einen nicht nur „unhaltbaren", sondern „kirchenfeindlichen" zu bezeichnen. Der Verf. ist, wie wir hier erfahren (was auch seinem Zeugnisse ein zwiefaches Interesse gibt), ein Schüler des sel. Steudel, und so wie hiedurch des ersteren Verwandtschaftsbande mit der Würtembergischen Kirche um so näher angezogen sind, so kann man nicht umhin, jenem oft hochfahrend beklagten Tübingischen „Supranaturalismus" es zur Ehre anzurechnen, einen solchen Schüler gezeugt zu haben, der neben einem durchdringenden Verstande überall ein warmes Herz für die Kirche bekundet. Dass der falsche Individualismus, wie gewöhnlich, mit in den Hexenbrei hineinkommt, hat der Verf. sehr scharf bezeichnet, indem er versichert, dass die letzte Consequenz bei den Schülern Becks (die ja über den Meister hinausgehen) in eine „völlig Darby'stische Isolirung" ausmündet (S. 34 ff.). [R.]

6. Das Bunsensche Bibelwerk. Drei Gespräche für Jedermann von Alethophilos. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1858. 60 S. gr. 8. Pr. 8 Ngr.

Den Inhalt gibt der Verf. so an: „Nachdem wir zuerst die Grundanschauung, von der Bunsen bei seinem Werke ausgeht, zu begreifen gesucht, fassen wir den Bibelschlüssel ins Auge, mit dem er uns beschenken will, und lassen endlich seine Uebersetzungsproben die Revue passiren". Was der Unionismus an Bunsens „japhetischer" Bibel auszusetzen hat, findet hier seinen, zum grössern Theil recht geschickten und glücklichen Ausdruck. [Str.]

XVI. Christliche Ethik.

Christliche Lebensschule. Von Dr. F. T. Krause. Weimar (Kühn) 1857. 117 S. 12.

Als „eine Mitgabe für Confirmanden und zur Erbauung für

jeden Stand und jedes Alter" bestimmt, will Hr. Consistorialrath Kr. die „Lebensschule" betrachtet wissen. Im Geiste des supernaturalen Rationalismus (wie die vorige Generation sich ausdrücken würde) verfasst, behandelt dieselbe, im Anschluss an den kleinen Katechismus und reichlich ausgestattet mit Aussprüchen der heil. Schrift und Luthers, folgende Gegenstände: I. Vorwort, beschauliches und erbauliches. 1) An mich und für mich selbst, den Vater des Büchleins. 2) An die Geber des Büchleins. 3) An die Empfänger des Büchleins. II. Fromme Selbstschau nach der Confirmation. 1) Dankbarer Rückblick in die Kindheit. 2) Demuthvoller Einblick in die Gegenwart. 3) Vertrauensvoller Hinblick auf die Zukunft. Aus dem kleinen Katechismus der Schule in den grossen Katechismus des Lebens. III. Halte die Gebote (welche dann der Reihe nach einzeln besprochen werden). Schluss der Gebote; Sünde: Strafe. Tugend: Lohn. IV. Sei deines Glaubens gewiss. Erläuterung. Glaube und Wissen. (Hierauf die Erklärung der „3 Artikel".) V. Lerne dein Vaterunser verstehen und beten. Gebetserweckliche Stimmen Luthers. (Besprechung der 7 Bitten.) VI. Vergiss nicht Kirche und Altar. Stimme Luthers. „In sich schlagen". „Siehe, was bin ich für ein Christ?!" Kirchlichkeit lernt nicht in den Hauptstücken aus. Unkirchliche übertreten jedes Hauptstück. Die Sakramente insonderheit. Halte deine Taufe heilig. Kehre zum heiligen Mahle wieder. Die Abbitte. Die Beichte. Das Abendmahl. [Str.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Das evangelische Kirchenjahr. Predigten über die Sonn- und Festtags-Evangelien des Kirchenjahrs von Fr. Arndt. I. Thl. 1—2. Lief. Magdeb. (Heinrichshofen) 1857. 8. à 10 Ngr.

Wenn man alten Freunden begegnet, sei's auch nach längerer Zeit, so erkennt man sie gleich: die Herzens- und Geisteszüge lassen sich nicht vertilgen. So ist es mit den Fr. Arndt'schen Predigten, und noch mehr; denn wenn wir blos das Ausgezeichnete, nicht blos freundesweise, auszeichnen sollten, so würden wir eine ziemliche Arbeit haben. Nur dies sei also zum Zeugnisse gesagt. Es weht in diesen Predigten ein gesunder und kräftiger Geist des Bekenntnisses, es athmet darin eine tiefere christliche Erkenntniss; es schafft sich die wahre Beredtsamkeit überall Platz. Die Dispositionen sind in der Regel meisterhaft, zusammengenommen mit der Ausführung wie ein künstlerisch dargestellter Körper, wenn der Bildhauer die letzte Probe dem Marmor anlegt. Die öfters gebrauchten erwecklichen oder sittenschildernden Geschichten legitimiren sich selbst an dem Salz, womit sie durchdrungen sind;

die Erzählung ist überall (z. B. S. 89 f., 99. 110. u. ö.) einfach, schlagend, durchsichtig: wenigstens wird jede Einwendung verstummen; man hört. — Soll aber weiter zu der geistlichen Kühnheit des Predigers, die freilich nicht alle (eigentlich blos die Meister) kleidet, die häufig wiederkehrende Anwendung der mystischen oder geistlichen Deutung so wie das Detail derselben (z. B. S. 12 ff.) gezählt werden, so sind wir nicht dabei; einerseits sehen wir darin (wie wir selbst genugsam erfahren haben) einen Mangel an Geisteszucht, und andererseits rechnen wir die ganz gelungene Deutung der Art zur eigentlich prophetischen Gabe. Das Wort sei dem Freunde vergönnt, zumal da es dem hohen Werthe dieser Predigten Nichts benimmt. [R].

2. Predigten über die Sonn- und Festtags-Evangelien des Kirchenjahres. Von verschiedenen evang. Geistlichen in Bayern mitgetheilt und zum Besten der protest. Gemeinde Landshut herausg. 3. Aufl. Bamberg 1857. 570 S. 1⅓ Thlr. als Subscriptionspreis.

Die erste Auflage dieser Predigtsammlung erschien schon 1847 und half die lutherische Kirche in Landshut bauen, aber es zeigte sich trotz der grossen Auflage von mehreren Tausend Exemplaren bald ein solches Verlangen darnach, dass nun nach zehn Jahren schon die dritte Auflage erscheint, deren Ertrag zum Theil für Pfarr- und Schulhaus bestimmt ist. Und mit Recht gehen diese Predigten abermals in das deutsche Vaterland hinaus; sie legen ein schönes Zeugniss ab von dem Wehen des Geistes in der bayrischen Landeskirche und sind wohl geeignet auch in weiteren Kreisen Erbauung zu wirken. Unter den Namen ragen besonders hervor Thomasius in Erlangen, Fabri in Würzburg — der tapfere Bestreiter des Materialismus, Caspari — der vielgelesene Volksschriftsteller, Ranke der Kenner des Kirchenjahres und seines Perikopensystems, Kraussold in Bayreuth — der Hymnolog, Boeckh in München, bekannt durch seine Betheiligung an den Dresdener Conferenzen. Aber auch die andern Prediger, deren Namen nur in Bayern einen guten Klang haben und nicht über die Grenzen hinaus bekannt geworden sind, bieten uns des Vortrefflichen viel, und gerade ihre Predigten haben wir oft noch mit grösserer Erbauung gelesen als die der berühmteren Männer. Wie nun allem Menschlichen Schwächen anhaften, so freilich auch dieser Predigtsammlung, aber wir wollen nicht nach ihnen suchen und sie blosslegen — nur das wirklich Irrthümliche und Gefährliche, das uns in zwei Predigten entgegengetreten ist, darf nicht verschwiegen werden. Beidemal ist es Hinneigung zu römischen Gedanken, was um so mehr zu verwundern ist, als der nachbarliche Gegensatz der lutherischen und römischen Kirche in Bayern solche Verirrungen unmöglich machen sollte. In der Predigt am

Sonntage Reminiscere (cananäisches Weib) bringt Kraussold geflissentlich die Unterscheidungslehre in Betreff des Glaubens vor, aber in missverständlicher Weise. „Es gibt einen Glauben, der nichts wirkt und nichts erlangt. Jakobus nennt ihn den todten Glauben. Und wenn, wie ihr wisst, zwischen den zwei Kirchen des Abendlandes die Frage und der Streit ist, ob der Mensch durch den Glauben allein gerecht und selig werde oder nicht; und die eine, die evangelische Kirche sagt: Allein durch den Glauben, und die andere: Nein, nicht allein, so kommt es nur zuletzt darauf an, was du unter Glauben verstehst, und sie haben am Ende in gewissem Betracht alle Beide Recht". Wenn der Glaube nichts anderes und weiteres ist als ein blosses Fürwahrhalten, ohne dass das Herz weiter dabei betheiligt ist, ein Ueberzeugtseyn von der Wahrheit einer Thatsache in der Erkenntniss, ohne dass des Herzens Zuversicht dabei ist: ein solcher Glaube kann in der That weder gerecht noch selig machen. Niemals aber haben beide Kirchen Recht, auch nicht in gewissem Betrachte. Denn es kann die Meinung der römischen Kirche nie recht werden dadurch, dass sie erst den Inhalt des Glaubens entleert und dann gegen seine rechtfertigende Kraft protestirt. Das ist ja gerade die erste Lüge, dass sie aus dem Glauben die *fiducia* hinauswirft, und es kann dies nicht so entschuldigt werden, als sei dies eine andere Terminologie. Man kannte in Trient wohl unsere Lehre vom Glauben, aber man verdammte sie (*Sess. VI, can.* 12): *„Si quis dixerit fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum; vel eam fiduciam solam esse qua justificamur: anathema sit.*" So stand die Sache nicht, dass die römische Kirche den Reformatoren zugerufen hätte: nicht allein durch die *notitia* werden wir gerecht, sondern auch durch die *fiducia*, sondern: nicht allein durch die *fiducia*, sondern auch durch die Werke. Die Werke sinds, die noch hinzukommen sollen zum Glauben, bevor er gerecht machen kann; und wie kann man da sagen, dass dies in gewissem Betracht recht sei? Also kurz: Der Spruch der evangelischen Kirche kann wohl in die Lüge verdreht werden, aber der Spruch der römischen Kirche bleibt immer falsch. — Die andere Predigt, die wir tadeln müssen, ist die von Edelmann (auch in Baireuth) am zweiten Ostertage, der die allerwillkührlichsten Ansichten von der Wirksamkeit der Verstorbenen zu unserm Besten auf der Kanzel vorträgt. Obwohl sie abgeschieden sind, so stehen sie doch mit uns in Gemeinschaft, ähnlich wie Jesus der Auferstandene mit den Jüngern von Emmaus! (S. 217) Was wir auch hier unten thun, Busse, Gebet, Glaubenskampf, „sie sehen es, sie hören es, sie segnen mich darob, denn sie wissen, dass es mir zum Besten ist, sie bitten für mich am Throne Gottes, denn wie vor den Engeln, so auch vor den Seligen im Himmel ist Freude über einen Sünder, der Busse thut, Freude

über alles, was zum Heil der Seelen führt." (S. 221.) Eine gewisse Allwissenheit ist also den Verstorbenen nicht abzusprechen, wenigstens versichert uns Edelmann, dass er sich die Seligkeit des Himmels nicht denken könne ohne Kenntniss des irdischen Treibens. (S. 218.) Aber berechtigt dies, dass er sichs nicht anders denken kann, dazu, eine Vermuthung von der Kanzel zu predigen? Zwar wussten „der reiche Mann und Lazarus gar wohl, wie sie auf Erden gelebt" (S. 218), aber womit will man beweisen, dass sie auch alles gewusst, was fortan auf Erden geschah? Wir wissen nur von der Seligkeit derer, die in Christo entschlafen, dass er sie in sein Paradies nimmt (Luc. 23, 43. Ap.-Gesch. 7, 55. 58), dass sie ruhen von ihrer Arbeit, und dass ihre Werke ihnen nachfolgen (Offb. Joh. 14, 13), aber weiter wissen wir auch nichts. Allen Aberglauben überlassen wir der römischen Kirche. Wenn es so ist, wie Edelmann S. 219 sagt, dass die Todten für uns sorgen, und S. 221, dass sie für uns bitten — was hindert uns dann noch Gebete zu ihnen empor zu senden? Und wenn die römische Kirche ihre canonisirten Heiligen hat, so bitten wir fortan unsere abgeschiedenen Verwandten: *o pater, o mater, ora pro nobis!* Dahin kommen wir durch sentimentale Ueberbietung dessen, was die heil. Schrift von dem ewigen Leben lehrt. [K.]

3. Jesus allein. Predigten, gehalten im Kirchenjahre 1855—56 von E. Steffann. 1. Abthl. Die heilige Weihnachtszeit. Berlin (Schultze) 1858. 8. 10 Ngr.

Vorab ein christliches Bekenntniss und zwar ein correctes; deren aber können wir wahrlich nie genug bekommen. Ob auch ein homiletischer Erwerb, der hingelegt werden könnte, das ist eine andere Frage. Der geehrte Verf. zeigt, dass er ans Herz sprechen kann; sein Herbeiziehen bedeutsamer Aussprüche von Weltmenschen (Napoleon auf St. Helena, S. 57) ist in evangelisch-lutherischer Ordnung, seine Begeisterung für unsere alten geistlichen Lieder (im Porst, S. 68) ist sehr löblich. Hingegen ist der Text bei weitem nicht überall hinlänglich benutzt, oder in seinen letzten Motiven nicht immer richtig gefasst. Die gar zu oft wiederkehrende katechetische Frage an die Zuhörer fällt unangenehm auf. Das gewaltsame Hineindrängen politischer Betrachtungen (zumal über den Krieg in Orient. S. 8. 45 f.) ist — wie auch der Verf. die Rüge in dieser Hinsicht zu entfernen strebt (S. 9) — sehr zu tadeln; es gehört für die Kanzel nicht, die durch ganz andere Operationen züchtigen und schlagen soll. Was bedeuten die „Kammern", welche der Verf., nach Erklärung des Apostolischen (Röm. 13, 13.), mit dem Bemerken charakterisirt: „sie wollen ihr Thun und Treiben mit schweren Eiden heimlich halten" (S. 17.)? Gewiss ist dies doch mehr als bei den Haaren herbeigezogen. Ein politischer Volksredner und ein christlicher Prediger sind Zweierlei. [R.]

4. **Passions- und Ostersegen.** 38 Predigten über das Leiden und die Auferstehung Jesu Christi von A. F. Souchon, P. Berlin (Schlawitz) 1857. 8. 1 Thlr. 15 Ngr.

Die vorwiegende Neigung des Verf.'s, den Text analytisch zu fassen, homilienartig zu behandeln, hat den vorliegenden Vorträgen weit mehr den Charakter der „Meditationen", als der Predigten" gegeben. Nicht als ob das an sich etwas Tadelnswerthes wäre; allein es ist sehr schwer die Grenzen hier so recht inne zu halten, dass die „Betrachtung" nicht vagirend werde, und die schliessende und zusammenfassende Kraft des Worts sich erhalte. Ein anderes ist es nämlich mit der porismatischen Schriftauslegung (eines Quesnel, Roos u. s. w.), die schon an und für sich ein kerygmatisches Moment nicht in Anspruch nimmt, sondern nur Bausteine darbietet, gleichsam christliche Ueberschriften, aus welchen eine „Predigt" erwachsen kann. Und wenn nun vollends die Auslegung eine ganz verallgemeinernde, blos und kaum anknüpfende wird, je nach dem Eindruck, wobei gerade jetzt die Seele weilt (wie z. B. wenn der Verf. zu den Worten der Maria Magdalena Joh. 20, 13: „Sie haben meinen Herrn weggenommen" ausbricht: „Wer hat ihn weggenommen? wer hat Macht ihn wegzunehmen? Schon fast zwei Jahrtausende strengt die Hölle vergebens sich an, seinen Namen zu verfolgen auf Erden; ohnmächtige Menschen mühen auch jetzt noch sich ab ihn wegzutragen; der im Himmel lachet ihrer;" S. 394) — liegt da nicht die Gefahr nahe, dass die „Verkündigung" in eine „Chrie" ausarte, und dass die Polylogie, die Rhetorication den Platz der stringenten, nicht blos persuasiven christlichen Rede, des „Zeugnisses" einnehme? — Wir haben die schwächste Seite der Souchon'schen Predigten bezeichnet, erwähnen wir nun auch die stärkere. Es gehet ein frischer Lebensgeist durch das Ganze dieser Vorträge; der Verf. hat offenbar einer Simplicität nachgestrebt, welche das Grösste durch die scheinbar geringsten Mittel erreicht; hierin aber liegt gewiss ein grosses Lob, welchem wir alle nacheifern müssen, und doch unvollkommene Schüler bleiben; gewiss auch in diesem Sinne hat Theremin Recht, die Beredtsamkeit als „eine Tugend" zu betrachten. Aus diesem Streben ist nun auch das entsprungen, dass der Verf. körnige Kürze liebt, oft fast gnomisch sich ausspricht; wie S. 97: „Ein todter Glaube greift so wenig Christum, als eine todte Hand ein Geschenk ergreifen kann; ein todter Glaube hat auch einen todten Christum; wie du glaubst, so geschieht dir." [R.]

5. **Predigten, gehalten in der St. Matthäi-Kirche** von Dr. C. Büchsel. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1858. 8.

Der verehrte Verf. bemerkt im kurzen Vorworte, dass er, durch sein zwiefaches Amt in Anspruch genommen, an der Ausarbeitung der Predigten gehindert werde. Dieser Umstand sowie die Bestim-

mung des Büchleins, den Ertrag einer Kleinkinderbewahranstalt zu widmen, entwaffnet die Kritik. Doch zeichnen wir aus der kleinen Sammlung die Predigt über Joh. 3, 14. 15 („das Aufsehen zum Kreuze") aus. [R.]

6. Geist und Natur im Lichte des Christenthums. Sechs Predigten, gehalten zu Breslau im J. 1857 von L. Panzig, Archidiaconus. Breslau (Max) 1857. 8.

Nimmt man auch an diesen sechs Predigten keine besondere Spur des Lebens wahr, sind auch einzelne der Dispositionen fast abschreckend, gehört auch Manches in denselben (namentlich die sentimentale Naturschilderung) einer verschollenen Zeit an, so werden doch diese Mängel im Ganzen durch ein unumwundenes und correctes Bekenntniss aufgewogen. Eine andere Frage, die wir uns nicht mit Ja zu beantworten getrauen, ist freilich die, ob diese Predigten hätten gedruckt werden sollen. Mögen sie denn, zumal bei ihrem geringen Umfange, von den zwei eingestürzten Pfeilern in der Elisabethkirche (das traurige Ereigniss fand am 29. Oct. 1857 statt), zu deren Wiederherstellung der Reinertrag bestimmt ist, wenn auch nicht gerade literarisch, getragen werden. Am 19. Novbr. darauf sollte die Elisabethkirche ihr 600jähriges Jubelfest feiern. [R.]

7. Entwürfe zu Leichenpredigten. Von G. K. T. Hampe. I. Heft: über die Evangg. der Sonn- und Festtage. Giessen (Ferber'sche Univ.-Buchh.) 1857. 96 S.

Da wir uns bei achtundsechzig Predigtentwürfen begreiflicherweise nicht viel auf Einzelheiten einlassen können, so theilen wir die ganze Reihe dieser Entwürfe in drei Klassen. Zuerst nämlich finden sich solche, die mit gutem Fug eine Leichenpredigt an die Sonntagsperikope anknüpfen, wie es ja in die Augen springt, dass die Perikopen vom ungerechten Haushalter, vom Jüngling zu Nain, vom reichen Mann und Lazarus, von Christi Verklärung und viele andere, namentlich alle von Ostern bis Pfingsten, mögen sie nun ganz oder theilweise benutzt werden, wohl Texte zu Leichenpredigten darbieten können. Neben diesen finden sich aber auch solche Entwürfe, wo die Leichenpredigt sich nur noch schwach an die Perikope anlehnt, wie z. B. für 12. p. trin. an das Wort „er hat Alles wohl gemacht", oder für 3. p. trin., wo an den Verlust des Groschens sich der Verlust des theuren Freundes anlehnt. Endlich aber bezeichnen wir eine dritte Klasse solcher Entwürfe, wo der Text der Perikope gemissbraucht und oft ganz zu seinem Gegentheil verkehrt wird, um nur Grundlage für eine Leichenpredigt zu seyn. Wie kann man mit Beziehung auf 3. Adv. sagen: „So wird dir jeder verstorbene Freund ein Engel, der deinen Weg vor dir bereiten soll"? Wie mit Beziehung auf 4. Adv.: „Auch unser verstorbener Mitchrist ist ein Prediger in der Wüste"? Wie darf man

Christi Wort: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen" (2. Epiph.) auf die Ueberlebenden anwenden? Wünschen wir nun schon bei der zweiten Klasse, dass der Prediger sich lieber einen andern Text gewählt haben möchte, da ihn Niemand zwingt, bei der Sonntagsperikope zu bleiben, so noch mehr und ganz unbedingt bei der dritten Klasse. Was soll überhaupt das ganze Unternehmen, die sonntäglichen Evangelien, und im folgenden Hefte auch die Episteln, für Leichenpredigten auszubeuten, da sie doch eine ganz andere Bestimmung haben? Und was sollen überhaupt diese sehr logischen und schematischen, selten von der Dreitheilung abweichenden Entwürfe zu Leichenpredigten, da Casualpredigten bei jedem neuen Casus eine neue Gestalt sich schaffen und schwerlich nach solchem Schema gehalten werden können? Jeder tüchtige Homilet, jeder praktische Pfarrer wird besser aus den Umständen ersehen, was nütze ist, als aus solcher Rüstkammer, die obendrein ganz rationalistisch ist. Am Grabe wenigstens sollen wir unsere „Fehlerhaftigkeit" bedenken. (S. 86.) Und doch muss uns unsere Tugend in den Himmel helfen, da es kein anderes Mittel gibt. (S. 57.) Trost aber gibt uns im Leiden nur „der Glaube an Gott, Vorsehung, Ewigkeit, Wiedersehen." (S. 23.) Weder um Ostern ein Wort von unserer Auferstehung, noch zu Himmelfahrt ein anderer Gedanke als Unsterblichkeit, also überall trostlos. [K.]

8. Lutherische Altarreden in Originalbeiträgen mehrerer Geistlichen, herausg. von G. Leonhardi, Diac. in Waldenburg. II. Bd. Ordinations-, Trau- und Leichenreden. Leipzig (Teubner) 1857. 237 S.

Dieser zweite Band steht dem schon früher von uns angezeigten ersten Bande, welcher die Confirmations- und Beichtreden enthielt (Zeitschr. 1858, 2, S. 375), würdig zur Seite, wie sich dies schon deshalb nicht anders erwarten liess, weil die beitragenden Geistlichen grösstentheils dieselben geblieben sind. Zu denen aus der sächsischen Landeskirche tritt hier nur noch der begabte Rudel aus Trieglaff, und nicht zum Nachtheil der Sammlung. So ist namentlich seine Traurede über Eph. 5, 33 neben grosser lutherischer Einfalt und Schlichtheit doch durchweg originell und voll Salz. Und dabei weiss er den kirchlichen Ton meisterhaft zu treffen, natürlich ungesucht. Eine Anrede wie diese: „So sage ich nun auch Dir, christliche Braut: Nichts ist Dir von Natur schwerer als der Gehorsam u. s. w." erscheint uns liturgisch richtiger und der Sprache der Bibel wie unserer Kirche conformer, als wenn Rühling in einer Leichenrede am Grabe eines einjährigen Kindes zu den Eltern sagt: „Heute vorm Jahr erfuhren Sie nur Seine Liebe, heute erfährt er Ihre Liebe. Freilich müssen Sie's hingeben, Sie können nichts wider den Tod. Aber dass Sie's hingeben nicht als solche, die müssen, son-

dern mit gottergebener, williger Seele; dass Sie es hingeben im Glauben: darin steht Ihre Liebe, und gewiss, sie wird dem Herrn gefallen". Wozu die conventionelle Form selbst an solcher Stelle, wo jeder Zuhörer sieht, der Pastor redet aus seinem Amte heraus? Freilich gehört das „Du" und „Ihr" und „Sie" zu den Adiaphoren, auch ist nicht der Unterschied zu verkennen, ob das „Sie" im homiletischen Theil des Actes vorkommt oder gar in der liturgisch feststehenden Formel, aber einfältiger und kirchlich angemessener erscheint uns der durchgehende Gebrauch des „Du" und „Ihr" auch im homiletischen Theile. — Bei den Ordinationsreden ist uns aufgefallen, dass einzelne derselben noch Bestandtheile enthalten, die in andern fehlen. So lässt Sup. **Würdig** ein *curriculum vitae* des zu weihenden Pfarrers verlesen (S. 10), jedenfalls wohl an ganz unpassender Stelle, da es der Gemeinde doch nur auf ein gutes oder schlechtes Gerücht des neuen Pfarrers ankommen kann, nicht auf die Lebensumstände, und wenn etwa der Lebenslauf das gute Gerücht erhärten soll, dann in ganz unpassender Weise, denn um das gute Gerücht zu constatiren, ist es nicht geeignet, dass der neue Pfarrer selbst seinen Lebenslauf erzählt. Dagegen fehlt wieder bei dieser Ordination wie bei allen andern mitgetheilten „die Eidesabnahme durch den weltlichen Beamten", welche **Leupold** (S. 28) zwischen der Weihe nebst dem Handschlage und der Aushändigung der Vocation vornehmen lässt. Verletzend tritt dieser Eid, welchen der Commissar „im Namen des Staates" fordert, dazwischen; ist derselbe aber einmal Vorschrift in Sachsen, warum fehlt er in den übrigen doch auch vollständig mitgetheilten Ordinationen? Die Gemeindevertreter werden nur in einer Einführungsrede (von **Pasig**) gefragt, ob sie auch etwas gegen den neuen Pfarrer zu erinnern haben; es sollte dies unsers Bedünkens nicht blos bei Pfarren ritterschaftlichen Patronats, sondern auch bei solchen, die das Consistorium vergibt, geschehen. [K.]

9. Liturgische Vesperandachten auf alle Festtage und die Sonntage in der Fasten. 2. Aufl. Magdeburg (Heinrichshofen) 1857. 8. 5 Ngr.

Ein gottseliger Prediger, **Walther** in Olvenstedt (vor etwa 100 Jahren) verfasste und stellte diese liturgischen Andachten zusammen, die seitdem, von Gottes Segen begleitet, in seiner Gemeinde eingeführt blieben. Dem historisch-localen Interesse hält der ascetische Gehalt und Tact das Gleichgewicht; den Lectionen geht ein Liedervers aus dem alten Magdeburgischen Gesangbuche voran; hin und wieder bildet ein Gebet den Ausgang. Die vorliegende Auflage (mit einem Eingangswort von Past. K. W. **Rhenius** in Hermsdorf) ist etwas vermehrt. Möge der Segen des Büchleins auch ferner ein perennirender seyn! [R.]

10. Hirtenstimmen aus den Beichtvespern der alten rechtgläubigen lutherischen Kirche. Herausgegeben von Ch. C. A. Brandt. Leipzig (Schäfer) 1858. 172 S. 8.

Diese „vierundzwanzig Beichtreden aus dem siebzehnten Jahrhundert“ werden „aufs neue als ein Beitrag zur Hebung des in der lutherischen Kirche so sehr verfallenen Beichtwesens“ mitgetheilt. Der Herausgeber, ev. luth. Pastor bei Pittsburgh in Pennsylvanien, sagt: „Soll es in unserer amerikanisch-lutherischen Kirche besser werden, so müssen wir das Beichtinstitut wieder zu Ehren bringen, an dessen Verfall wohl auch der Mangel an guten Musterbeichtreden einige Schuld haben mag. Deshalb glauben wir mit dieser Sammlung von vortrefflichen Beichtreden aus dem Anfange und der Mitte des 17. Jahrhunderts unserer Kirche und ihren meist armen und deshalb mit wenigen homiletischen Hilfsbüchern versehenen Dienern einen wesentlichen Dienst zu erweisen.“ Vortrefflich sind allerdings die dargebotenen Gaben; aber mit der „Hebung“ oder Wiedereinführung der Privatbeichte verfahre man ja behutsam und säuberlich und vergesse vor allen Dingen nicht, was in der „als Einleitung“ vorangestellten herrlichen „Predigt über die Beichte; von M. Joh. Jak. Bauller, weil. Pfarrer zu Geisslingen, gehalten am 21. Januar 1667,“ gelehrt wird: „Es ist nicht absolut und schlechterdings nothwendig, dass die Beichte und Absolution ohne alle Bedingung nothwendig müsse vor der Communion vorhergehen. Vornehmlich ist es damit abgesehen auf die Einfältigen und die, welche etwa eine Beschwerde auf ihrem Herzen und Gewissen haben; daher Luther frei bekennt, er sei oft ungebeichtet zum h. Abendmahl gegangen, während er überall von der Beichte so viel hielt“, — und dass der Prediger auch mit einer ganz kurzen Beichte zufrieden seyn, ja nöthigen Falls nur verlangen solle, das Beichtkind möge sich „diesmal nur mit Ja oder Nein erklären: 1) ob es sich für einen Sünder erkenne, und seine Sünde bereue; 2) ob es sich des Herrn Jesu, als seines Erlösers, getröste, und 3) ob es auch forthin sein Leben zu bessern gedenke?“ Man vergesse ja nicht, dass in unsern Zeiten viele „lutherische“ Prediger römische Vorstellungen vom geistlichen Amte haben; der römische Amtsbegriff hängt aber unzertrennlich mit dem römischen Beichtbegriff zusammen; einer zieht den andern unwillkührlich nach sich. Eine *carnificina conscientiarum*, wie die römische Ohrenbeichte, hat aber die evangelische Privatbeichte weder nach Luthers, noch nach der augsb. Confession Sinn und Meinung jemals werden sollen.

[Str.]

11. Der Gottestisch. Sieben Betrachtungen über die im Kirchenbuche für Schleswig und Holstein enth. Ansprache an Communicanten, von E. Versmann, Archidiaconus in

Itzehoe. Aus dem Sonntagsboten abgedruckt. Itzehoe (Nüsser) 1857. 100 S. 12 Ngr.

Mit Recht ist die Ansprache selbst, zu welcher die sieben Betrachtungen den Commentar bilden, zuerst abgedruckt, und sie verdiente es wohl der schleswigschen und holsteinischen Landeskirche sowie der übrigen deutschen Christenheit vor die Augen gestellt und in so trefflicher Weise erläutert zu werden. Sie gehört zu den Schätzen der lutherischen Kirche aus älterer Zeit, aber solche Abendmahlsbetrachtungen, wie der Verf. sie hier bietet, gehören zu den Schätzen der lutherischen Kirche in neuerer Zeit. Die Lehre ist gesund, und der Ton schlicht und volksmässig. Nur an einer Stelle geht dieser volksmässige Ton über die Grenze der Heiligkeit und deshalb auch der erlaubten drastischen Deutlichkeit hinaus, an der Stelle, wo die römisch-katholische Verwandlungslehre abgewehrt wird. „Denke dir, lieber Leser, es wäre von einem reichen Mann die Rede, welcher an einem Armen Barmherzigkeit gethan, und man erzählte von ihm: Darauf gab er ihm den Beutel und sagte: Sieh, da hast du das Geld, welches ich dir zugedacht habe; — würde da wohl Jemand auf den Gedanken kommen, es könne kein Beutel mehr vorhanden gewesen seyn, weil der Mann ja vom Gelde geredet habe? Gewiss nicht, sondern jedes Kind würde es verstehen, dass der Reiche dem Armen in und mit dem Beutel das Geld gegeben habe. — Dass das Wort des Herrn so aufzufassen ist, wird bestätigt durch ein Wort des Apostels Paulus." u. s. w. Dies Gleichniss ist doch gar zu wenig zutreffend und zieht das Geheimniss gar zu sehr in das Gemeine. Vernunft, die muss hier weichen, kann dies Wunder nicht erreichen, auch nicht durch solche Gleichnisse. — Die sieben Betrachtungen tragen als Ueberschrift: Die Ladung, die Bereitung im Kämmerlein, die Beichte, der Gottestisch, die Feier, noch etliche Stücke, welche nicht ausser Acht zu lassen sind, die Frucht. So eignen sich denn die ersten fünf dazu als Vorbereitung, und die letzten beiden als Nachfeier gelesen zu werden. [K.]

12. Gebetbüchlein für christliche Schulen, enthaltend Festgebete, Morgen-, Abend- und Tischgebete. Herausg. von R. F. L. Arndt, Pastor zu Schlagsdorf. Neustrelitz (Barnewitz) 1858. 55 S. 2½ Ngr.

Der um die Schulen des Grossherzogthums Mecklenburg-Strelitz hochverdiente Verfasser — der Strelitzische Landeskatechismus von 1850 ist wesentlich sein Werk, und zu diesem gab er 1853 noch ein erläuterndes „Handbuch für Lehrer" heraus — hat seine Landeskirche abermals mit einer dankenswerthen Gabe beschenkt; er hat eine über ein Jahrhundert alte handschriftliche Sammlung von Schulgebeten, die sich im Ratzeburgischen hin und wieder vorfand, aus der Verborgenheit gezogen und mit an-

dern vermehrt sie dem allgemeinen Gebrauch empfohlen. Die Ordnung ist in der ersten Abtheilung die des Kirchenjahres, in der zweiten Abtheilung die der Tageszeiten, und beide Male sind Eingangssprüche aus der heil. Schrift mit Gebetsversen aus dem Liederschatz der lutherischen Kirche in sachlichen Zusammenhang gebracht. Die Auswahl ist gut, wie sich bei der Erfahrung des Verf., die sich wieder auf die Erfahrung eines ganzen Jahrhunderts stützt, gar nicht anders erwarten lässt, und wo der Ref. hier und dort einen Bibelspruch überflüssig findet, oder einen andern aufgenommen wünscht, hier und dort auch den Schatz der Liederverse für zu reichlich halten muss, so gesteht er doch gern, wie schwer es ist alle Liebhabereien von einem solchen Werke mit ganz objectiver Haltung fern zu halten. Der Verf. will nach dem Vorworte, dass diese Gebete, deren das Kind auch für seine häusliche Andacht bedarf, in der Schule nach und nach und durch häufigen Gebrauch gelernt werden sollen, und dass der Lehrer sich ja hüten soll, alles auf einmal lernen oder beten zu lassen, was unter einer Rubrik steht. Darin liegt schon die Warnung gegen das Zuviel, wir sind aber sogar der Meinung, dass selbst von den fähigsten Schulkindern nicht alles gefordert werden, sondern dass bei der sehr reichhaltigen Sammlung immer noch ein Rest bleiben muss. — Bei den zu singenden Gesängen und hin und wieder bei den Liederversen wird auf die Gesangbücher von Ratzeburg und Neustrelitz verwiesen; da aber mindestens die erste Zeile ausgedruckt ist, so wird das Büchlein auch über die Grenzen der Landeskirche hinaus mit Segen gebraucht werden können. [K.]

13. Des Christen Wallfahrt nach der himmlischen Stadt. Nach dem Engl. des John Bunyan von Dr. F. H. Ranke (zu Ansbach). Mit einer Einleitung von G. H. v. Schubert. 4. verb. Aufl. Frankf. a. M. u. Erl. (Heyder u. Zimmer) 1858. 151 S.

Des alten John Bunyan (aus dem 17. Jahrhundert) Himmelsreise — ein Werk, welches, ganz vom Lutherschen Geiste der Lehre von der Rechtfertigung durchdrungen, so das Princip des Calvinismus mächtig niederhält — hat in mehr als 1000 Auflagen unter des Verf. Landsleuten in England ganz ausserordentlichen Eingang gefunden und auch auf deutschem Boden in mehreren Uebertragungen und Bearbeitungen wohlverdientes geistliches Bürgerrecht sich erworben. „Wie der Mensch — sagt der Herausgeber treffend — zu Christo hingezogen wird; wie er Gerechtigkeit und Frieden findet im Glauben an die grosse, allumfassende Erlösung, die Christus vollbracht hat; wie er zu den Kämpfen, die seiner warten, vorbereitet und ausgerüstet wird; wie er in der Anfechtung bestehen kann, wie er erquickt und ge-

demüthigt und in aller seiner Schwachheit vor dem Verzagen bewahrt wird; wie immer neue Versuchungen und Trübsale sich erheben, aber ihnen gegenüber auch immer neue Zeiten der Erquickung und Bekräftigung eintreten, bis die Seele im Frieden ihres Gottes und Heilandes durch die Fluthen der letzten Trübsal hindurchgeht zum ewigen Leben: — das ist darin in so hellen und lieblichen" (wir setzen hinzu: in so wahren und erschütternden) „Bildern dargestellt, dass der Leser, der durch die Gefahren dieser Welt gern unversehrt hindurchkommen möchte, sich davon angezogen und ebensosehr zur gläubigen Aufnahme des Evangeliums von unserer Seligkeit in Christo ermuntert, als zur Treue in der Nachfolge des Herrn angetrieben fühlen wird." Seine eigene Bearbeitung des tief erbauenden und ergreifenden englischen Originals, worin er das alte Werk von einer gewissen Ueberladung befreite und eben dadurch für uns Deutsch-Evangelische durchsichtiger und eindringlicher machte, und welches des Herausgebers Schwiegervater G. H. v. Schubert mit einer schönen Lebensskizze Bunyans begleitete, hatte Dr. Ranke zuerst 1832 erscheinen lassen; und wir wünschen herzlich, dass die jetzige, nicht minder reich ausgestattete, nur einer durchgreifenden Verbesserung unterstellte 4. Auflage* auch ihres Theils ähnlichen Segen schaffen möge, wie ihn bereits die erste in der That geschafft hat. [G.]

14. Beiträge zum Verständniss der christlichen Lehre. Eine Erbauungsschrift, herausg. durch D. Hnr. W. J. Thiersch. 1. Heft. Frankf. a. M. (Heyder u. Zimmer) 1858. 8.

Dass der Irvingismus sich eine eigene Literatur nach allen Seiten hin heranbildet, liegt in der Natur der Sache; eher möchte man dieselbe zu reich (mit Hinsicht auf die energische Gedankenentwickelung, die man zu fordern berechtigt ist), als zu arm nennen. Auch die vorliegende Sammlung von Predigten von Will. Dow (Uebertragungen aus seinen „*discourses on practical and doctrinal subjects*, *I—II*, *1847*. *1850*", meist von jüngern Freunden des verehrten, theuren Herausgebers) bilden ein Glied in dieser Literatur: sie tragen alle Tugenden, aber auch alle Fehler des Irvingismus an sich. Willig soll anerkannt werden, dass auch diese Vorträge ein Streben nach tieferem Eindringen in das Alte Test., namentlich den typischen Inhalt desselben kundthun; dass sie (was auch der Herausg. hervorhebt) eine wohlthuende Simplicität und Ruhe athmen; dass die reiche ethische Ermahnung von Wärme und Herzlichkeit begleitet ist; dass die hier gegebenen Charakterismen der Zeit (obwohl mitunter, wie S. 31 f., von donatistischer Färbung nicht frei) oft schlagend und

* Dargeboten vom Verleger allerdings in sehr schlechter, den Einband erst noch nöthig machender Broschur.

gewichtvoll sind. Allein dieses alles berechtigt noch nicht zu dem von unserm und Dows Freunde geschriebenen Urtheil: dass hier durchgängig „die heilsame Lehre, die alte, allen christlichen Confessionen gemeinsame Wahrheit in neuem Lichte dargestellt wird". Dass dies nicht in dieser Ausdehnung der Fall, dass vielmehr hier ein starkes Vorurtheil vorliegt, zeigt zuerst — abgesehen von andern Sätzen der Irvingschen Theorie — die erneute Behauptung, dass „ein Bote der zweiten Zukunft des Herrn vorhergehen, welcher jedoch nicht sowohl ein einzelner Mensch, als ein Amt seyn werde, das in den Händen Mehrerer liegt" (S.176); denn dadurch würde ja die Schrift selbst, die stets von einer Person spricht (vorausgesetzt, dass die Irvingsche Deutung die richtige wäre), beeinträchtigt; das Amt aber, das so damit verschmolzen würde, ist wirklich kein anderes, als das evangelische Amt. Um solches festzustellen reicht es nicht hin, mit Dow zu sagen: „es finde sich eine buchstäbliche Ankündigung eines solchen Amts allerdings in der heil. Schrift nicht; wohl aber kommen Andeutungen vor Offenb. 7, 14 (S. 131). Ferner ist der Irvingsche Begriff der Union, wie er hier namentlich in der Predigt (XI) über „die Einheit der Kirche" auftritt, ein selbstzerstörender; denn die wahre Union muss sich ja doch wohl auf der Wahrheit gründen und also aus dem Kampfe der Kirche für dieselbe hervorgehen; das Gegentheil wird ja nur ein Babelsches Wesen erzeugen, wo unter der Decke des Friedens und der brüderlichen Einigkeit die schwersten Irrthümer sich verhüllen können. Praktisch mehr als bedenklich, zugleich eine Probe der Unhaltbarkeit, ja kirchlichen Unmöglichkeit des Systems, ist die hier mit grosser Bestimmtheit ausgesprochene Ansicht, dass „der Ruf der Boten, die dem Herrn ein zubereitet Volk zurichten sollen, ergehen werde (wie Johannis des Täufers Ruf an das Volk unter dem Gesetze erging) an die Kirche, nicht an die Heiden" (S. 129) — ein offenes Cartel wider Matth. 28, 20. Endlich ist die angedeutete Selbstwürdigung des Irvingismus (so wie wenn es heisst: „es habe wohl auch früher in der Christenheit grosse Weckstimmen und Warnungsrufe gegeben; aber der Geist des Menschen habe sich darein gemischt, die menschliche Engherzigkeit und Selbstsucht, das menschliche Ansehen der Personen habe die Sache beschädigt und verderbt", S. 128) doch wenigstens wohl sehr verfrüht; anders sprach sich die Reformation als Weck- und Warnungsstimme aus; mit Inbrunst und Demuth schloss sie sich an Alles an, wodurch Gott der Heilige Geist sich in frühern Zeiten bezeugt hatte an der Kirche Jesu Christi.

[R.]

XIX. Hymnologie.

1. Die Hamburgischen Niedersächsischen Gesangbücher des 16. Jahrhunderts, kritisch bearbeitet, mit einer Einleitung über das Kirchenlied und die Gesangbücher in Hamburg seit der Reformation von Dr. Joh. Geffcken. Hamburg (Meissner) 1857. 8. 1 Thlr. 6 Ngr.

In doppelter Rücksicht sind die alten Niedersächsischen Gesangbücher von unschätzbarem Werth, einmal als Sprachdenkmäler, die der Sassischen Bibel sich an die Seite stellen, und dann zur Förderung und Erweiterung der kritisch-hymnologischen Erkenntniss, deren Grund eben erst in unserm Jahrhundert durch die unermüdlichen Arbeiten A. J. Rambachs, Wackernagels, Mützells u. A. gelegt ist. Es kommt dazu, dass manche dieser Gesangbücher, zum Theil *unica*, als Handschriften zu betrachten sind, so wie dass sie, ihrem Inhalt nach, nicht blos die classischen Lieder aus der Reformationszeit in Sassischem Gewand darstellen, sondern auch manche ursprünglich Sassisch gedichtete Lieder (von Andr. Knöpken, Herm. Bonn, Freder u. A.) uns darbieten. Dass aber unter allen jetzt lebenden Forschern D. Geffcken der in jeder Hinsicht geeignetste und befähigste sei, diesen Theil der hymnologischen Goldgrube zu bearbeiten, darüber dürfte wohl nur eine Stimme seyn. Indem der verehrte Herausgeber also in vorliegender Sammlung die vier ältesten Hamburgischen Niedersächsischen Gesangbücher (von 1558, 1565, 1588, 1598) kritisch reproducirt, gewährt er uns zuvörderst in voraufgeschickter Einleitung einen Ueberblick der gesammten Hamburgischen Gesangbuchshistorie, in welchem, neben genauster literar-historischer Nachweisung, auch einzelne für die ganze Geschichte der geistlichen Liederdichtung höchst wichtige Punkte erörtert werden; namentlich wird die in letzter Zeit ziemlich vulgär gewordene Ansicht, dass viele Deutsche Kirchenlieder wenigstens im letzten Jahrhunderte vor der Reformation im Gebrauch der Kirche gewesen, auf ihr gehöriges historisches Maass beschränkt; „die wenigsten von den von Hoffmann von Fallersleben und Ph. Wackernagel nachgewiesenen Deutschen geistlichen Liedern waren für den Kirchengebrauch geeignet; noch weniger wird wirklich gebraucht worden seyn“ (S. VI—IX). — Ferner werden nun die vier gedachten ältesten Hamburgisch-Niedersächsischen Gesangbücher so dargestellt, dass das erste von 1558 vollständig abgedruckt, aus den übrigen aber die hinzugekommenen Lieder zusammengestellt werden. Mit der exactesten Beschreibung geht die historisch-literarische Erläuterung der Lieder Hand in Hand; die Varianten aus den andern Gesangbüchern sind unter den Text gestellt. In der Rechtschreibung,

obgleich in den ältesten Drucken keineswegs constant, ist Nichts geändert. Es folgen (S. 199—207) Beschreibungen zweier späterer Hamb. Gesangbücher von 1607 und 1613; dann aber eine Durchmusterung der sämmtlichen übrigen Niedersächsischen Gesangbücher (der Rostocker, Lübecker, Magdeburger und der in der Rigischen Kirchenordnung von 1537 ff. enthaltenen Kirchenlieder) und eine Vergleichung derselben mit den so eben beschriebenen und zusammengestellten Hamburgischen. — Unter den „Nachträgen" (S. 237 ff.) begegnet uns ein höchst willkommner und bedeutungsvoller Excurs über die Abfassungszeit des grossen Heldenliedes: „Ein feste Burg ist unser Gott", von welchem die Meisten bekanntlich angenommen, es sei von Luther in Coburg während des Reichstags zu Augsburg gedichtet. Geffcken ist hier genöthigt, sich Rambach entgegenzustellen. Er prüft kritisch die vermeintlichen Zeugnisse für diese Behauptung (von Chyträus, Coelestin, Sleidan, Hieron. Weller, Nic. Selneccer) und gelangt, durch Vergleichung mit dem höchst merkwürdigen Rostocker Gesangbuche von Joachim Slüter (von 1531), der Quelle aller spätern Niedersächsischen Gesangbücher, zu dem wohl nicht zu beanstandenden Resultate, dass ein Wittenberger Gesangbuch von 1529 (beschrieben im „Journal von und für Deutschland", 1788, II), mit Unrecht von frühern Forschern angezweifelt, dasselbe enthalten habe, und dass es mithin schon 1529 vorhanden war. Die von Herrn Lic. Schneider beigebrachten innern Gründen für 1527, als das Abfassungsjahr des Liedes, werden mit Recht als zu leicht befunden.

[R.]

2. Die Gesangbücher Berlins, ein Spiegel des kirchlichen Lebens der Stadt. Ein Vortrag... von Dr. J. F. Bachmann. Berlin (Schultze) 1857. 8. 6 Ngr.

Ein entsprechendes Resumé der tiefer und weiter gehenden Untersuchungen des verehrten Verf.'s in seiner ausgezeichneten Schrift über die Berliner Gesangbücher (1856). „Die Geschichte der Gesangbücher" — so spricht der Verf. sich aus — „stellt uns gleichsam an die Quellpunkte des kirchlichen Lebens und zeigt uns, wo der Strom desselben bald reicher und mächtiger, bald getrübter und matter gegangen ist, und welche Mächte insonderheit es waren, welche ihn schwellten oder niederhielten. Sie führt uns aufs deutlichste vor, welche Phasen der Erhebung und Erniedrigung, des Reichthums und der Verarmung unsere Kirche im Laufe der Jahrhunderte durchgemacht hat, auf welchem Stadio ihrer Entwickelung wir gegenwärtig stehen, und was darum für die Jetztzeit uns nöthig ist." (S. 4) Wir geben ihm vollkommen Recht, auch in der praktischen, gewiss für das christliche Berlin höchst wünschenswerthen Folgerung: „dass die Wiedereinfüh-

rung des revidirten Porst'schen Gesangbuchs (1856) in die Berliner Kirchen ein entschiedener Sieg der gesunden Restauration über die Halbheit und Mattherzigkeit, wie über die Zerfahrenheit und Willkühr in unsern kirchlichen Zuständen wäre." (S. 35) Der schöne Vortrag ist mit einer Zahl von Lebenszügen durchwoben, wie man sie hier gerade sucht und wünscht. [R.]

3. Geistliche Sänger der christlichen Kirche Deutscher Nation. Nach den Originaltexten in Verbindung mit mehreren Hymnologen herausgeg. von W. Schircks. 8—11 Heft. Halle (Fricke) 1857—58. gr. 16.

Des glücklichen Fortganges dieses erspriesslichen Unternehmens uns freuend, zeigen wir dasjenige kurz an, was die vorliegenden Hefte uns gebracht. 1. Heft 8.: Benj. Schmolcks geistliche Lieder in Auswahl nebst der Biographie des Dichters von K. Fr. Ledderhose (7½ Ngr.) Nach der voraufgegangenen reichen Auswahl von L. Groote (1855), doch mit steter Berücksichtigung der Ortginaltexte, und, was den vorausgeschickten Lebensabriss betrifft, zugleich der bekannten Schrift Hoffmanns von Fallersleben: „Barth. Ringwaldt und Benj. Schmolck". (1833) 2. 9. Heft: Martin Behembs geistliche Lieder in Auswahl nach den Originaltexten von Wilh. Nöldeke (7½ Ngr.). Eine besonders willkommene Gabe nach der grössern kritischen von Mützell (Geistl. Lieder der evangel. Kirche aus dem 16. Jahrh. III, 785—878) dargereichten Arbeit über den Dichter. Mit grossem Fleiss werden die sparsamen Lebensnachrichten über den grossen Dichter (den Verf. des unvergleichlichen Sterbegebetleins um eine selige Heimreise: „O Jesu Christ mein's Lebens Licht"), so wie ein Verzeichniss seiner zahlreichen Schriften, von welchen wenigstens einige dem werthen Herausg. vorlagen, in der Einleitung zusammengestellt. Viele der Behemb'schen Lieder haben eine reiche Geschichte. 3. 10. Heft. Erasmus Alberus geistliche Lieder nebst der Biographie des Dichters, von C. W. Stromberger (2½ Ngr.). Die sämmtlichen geistlichen Lieder (22) dieses Lutherischen Ethikers, Zeitgenossen der Reformatoren, werden hier mit den nöthigen Erläuterungen (zum Theil aus des Dichters Schrift: *Novum dictionarii genus* entnommen) dargeboten; auch verheisst der Herausg. späterhin eine ausführlichere Bearbeitung mit Varianten etc. Er. Alber ist bekanntlich Verfasser der gewaltigen Schrift: „Der Barfüsser Mönche Eulenspiegel und Alkoran" (1542), welche noch im 18. Jahrhundert (nebst den „*Conformitates S. Francisci*") eine erneute Französische, durch B. Picarts Meisterhand illustrirte Ausgabe fand. 4. 11. Heft: Barthol. Ringwaldts geistliche Lieder, Auswahl nach den Originaltexten von Herm. Wendebourg. (5 Ngr.) Nicht blos die Auswahl aus den Liedern des treuen, mannhaften, keuschen Lutherischen Sän-

gers (der wohl auch als Dichter eine höhere Stufe verdient, als die ihm Hoffmann von Fallersleben vindicirt hat) ist mit grossem Geschick veranstaltet, sondern eine genaue Beschreibung seiner Schriften (unter welchen „die lauter Wahrheit", in 14 Ausgaben erschienen, und „christliche Warnung des treuen Eckarts" den obersten Platz einnehmen), so wie eine Zusammenstellung der leider dürftigen Lebensnachrichten über ihn in der Einleitung dargereicht. Vgl. J. Mützell geistliche Lieder der evang. Kirche aus dem 16. Jahrh. II, 629—721. [R.]

4. Hauspsalter. Jahr des Herrn in häuslicher Morgen- und Abendfeier. Von Aug. Friedr. Unger, Lic. d. Theol. u. Pfarrer. Altenburg (Pierer) 1857. 215 S. 22½ Ngr.

Dass neben den Psalmen und neben dem Liederschatze der lutherischen Kirche auch allzeit dem Herrn ein neues Lied gesungen werden darf, ist unbestritten gewiss, und auf dies Recht mag sich auch die poetische Gabe des Verf. berufen; aber wir sind der Meinung. dass er eine etwas zu reiche Auswahl unter den Liedern, die ihm die christliche Muse geschenkt hat, für die Veröffentlichung getroffen hat. Trefflich ist ihm der „Erndtepsalm" gelungen (um bei einzelnen Beispielen stehen zu bleiben), den wir S. 67 finden, aber wie matt nimmt sich daneben „das grosse Tischgebet der Jahresernte" aus! Jener ist kurz und frisch und lässt sich aus voller Brust singen, dieses dagegen stelzt auf dem hohen Kothurne eines betrachtenden Tones einher und kann nicht gesungen, höchstens mit Pathos gesprochen werden. Trefflich ferner ist „des Jahres erstes Morgenlied" (S. 24), wenn wir den 5. Vers mit seinen vielen Specialitäten als Säugling, Schulkinder, Bräutigam, eliminiren; aber wie breit und schleppend daneben das „Hosianna über das neue Kirchenjahr" (S. 5), ebenfalls betrachtend und unmöglich zu singen! Auch möchten wir dabei bemerken, dass nur ein so wenig dichterischer Mann, wie Philipp von Zesen, dem Verf. darin vorangegangen ist, den Eintritt in das neue Kirchenjahr als solches zu besingen. (Vergl. Unverfälschter Liedersegen No. 661.) Wie nun aber der poetische Werth der einzelnen Lieder seyn mag, sollte es zu viel seyn zu verlangen, dass die Psalmen eines Hauspsalters alle müssen gesungen werden können? Hier aber finden wir sechzig Lieder ganz ohne Melodie, auch in solchem Versmaass und von solchem Inhalte, dass an Gesang nicht zu denken ist, während nur einunddreissig Lieder eine Melodie haben und zwar nach älteren Kirchenliedern. Durchschnittlich gerechnet bilden diese die bessere, wenn auch kleinere Hälfte des Buches, aber auch hier mögen wir es nicht billigen, wenn auf die Melodie „Wachet auf, ruft uns die Stimme", die doch wahrlich nicht auf alle Verhältnisse passt, ein Adventslied (S. 6), ein Segenswunsch für die Confirmanden (S. 40)

und ein Auferstehungsgesang (S. 80) gedichtet worden ist. Am meisten wird wohl das Confirmationslied gegen die erschütternde und doch so innige Melodie contrastiren. [K.]

5. Gedichte von Ge. Christian Dieffenbach. Berlin (J. A. Wohlgemuth) 1857. VIII u. 383 S. in 16. 1 Thlr.

Naturleben, Ahnen und Suchen, Ruhe im Glauben, Streit und Leben, Kämpfen und Ringen, Sieg und Friede, stille Umschau und Betrachtung, Leben in der Kirche, Trost und Sehnen in schweren Stunden, und Blicke in die Vollendung — das sind der Reihe nach die Gegenstände, welche den Geist des Dichters in einer langen Reihe kürzerer oder längerer Dichtungen bewegen und die Saiten seiner Harfe in Schwingungen setzen. Innigkeit, Einfalt und Tiefe des Gefühls, und dabei doch grosse Mannichfaltigkeit der Empfindung, wahrhaft christliche Anschauung, die auch das Natürliche adelt, meist völlig tadellose Exactität der Form und überhaupt unverkennbar reiche poetische Begabung treten allenthalben in diesen Ergüssen eines ernsten und liebenden Gemüthes hervor, und werden die liebliche Gabe Vielen werth machen. [G.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Literaturgeschichte, Naturwissenschaft, Pädagogik, Verschiedenes.)

1. Otfrieds von Weissenburg Evangelienbuch. Aus dem Althochdeutschen übersetzt von G. Rapp. Stuttgart (S. G. Liesching) 1858. XII u. 155 S.

Kaum dass unsere altsächsichen Väter den christlichen Namen angenommen hatten, so stimmte wunderbarerweise der Heliand Christo, ihn ganz einversenkend in das Leben des Volks, unter den Sachsen einen Lobgesang an. Es ist Simrocks Verdienst (vergl. Zeitschr. 1857, S. 607 f.), neuerlich den ganzen alten Heliand uns in unserer Sprache, soweit dies möglich, treulich reproducirt zu haben. „Der Sachsensänger sang seinen Christussang in der uralten Form der heidnischen Heldengedichte unsers Volks, mit dem locker gehaltenen Stabreime, den kein Schlussreim und kein Strophenbau beherrschte, sondern den nur der Gleichklang einzelner Consonanten oder Vocale zusammenhielt. Die Form des Heliand war der starke heidnische Schlachtgesang.“ Aber mit der christlichen Milderung der Sitten musste das Bedürfniss eines melodischen Ausdrucks der Volkspoesie erwachen; und der Mann, welcher dem christianisirten Vaterlande eine christliche Dichtersprache nach dem Vorbilde der lateinischen Hymnen und schwach anklingender deutscher Vorgänger schuf, war kaum 40 Jahre nach dem Erscheinen des niederdeutschen Heliand der oberdeutsche

Otfried von Weissenburg, indem er zwischen 865 und 868 sein deutsches Evangelienbuch seinem Könige weihte. Er bot seinem Volke ein lyrisch-episches christliches Lehrgedicht nach Inhalt und nach Form, und zum Stoffe hatte natürlich auch er den höchsten gewählt, den die Menschheit hat, das Leben Jesu, in einer dichterisch übertragenen und paraphrasirten Evangelienharmonie. Er kleidete die Erzählungen der Evangelisten in deutsche Strophen und suchte den Reim, wobei er dann aber in seinem bahnbrechenden Streben neben dem correcten Schlussreime seiner Verspaare doch auch den blos alliterirenden Laut gelten liess. Die Verse selbst liess er bald im ruhigen Gange der Jamben und Trochäen, bald in hüpfenden Versmassen einhertreten. Den vierzeiligen Strophenbau machte er sich zur Regel, er wich aber häufig auch von der Regel ab, und im Ringen mit der Form warf er sich vielfach in Wiederholungen, die ihm zur charakteristischen Gewohnheit wurden. — Wer wollte es nun dem Herausgeber nicht innig danken, dass er auch diesen Nachfolger des grossen Unbekannten (im Heliand), der in anmuthiger Breite auch nach seiner Weise im Gleise der evangelischen Berichte den Einen grossen Heldenkönig und einstigen Volksrichter feiert, uns in unserm Idiom zugänglich gemacht hat, zumal er es in so genialer Weise gethan! Aber freilich — abgesehen von der Schwierigkeit, überhaupt die alte Mundart treu in der jetzigen wiederzugeben — ganz der alte Otfried ist es doch keinesweges, der (ähnlich wie etwa durch Simrock der Heliand) durch Rapp zu uns redet. Allerdings hatte ja Otfried bei seinem Werke ausser der angedeuteten dichterischen Absicht auch noch eine andere, deren Hinzunahme sein Werk, wenn man will, dualistisch gespalten hat. „In seiner Zeit war die allegorische, moralische und mystische Auslegung der Schrift beliebt; er brachte auch diese in seine Strophenform und pflegte, wenn er die Erzählung einer evangelischen Geschichte vollendet hatte, eine allegorische u. s. w. oft breite Betrachtung in gereimter Prosa anzuhängen. Wir suchen den Dichter in freiem Feld und finden dazwischen den Prediger auf der Kanzel; das will sich nicht zusammenreimen.“ Der Herausgeber mag ganz Recht mit dieser Bemerkung haben. Hat er aber nun, um Otfried als Dichter, als Schöpfer unserer mitteldeutschen und modernen Poesie erkennbar zu machen, „die Spreu seines Werks vom Weizen gesichtet,“ den dogmatischen Theil abgeschnitten, die fremdartige Zuthat seiner gereimten Predigten abgethan, höchstens davon aufgenommen, was als lyrische Zuthat das Epos schmücke und erwärme, zugleich auch die lähmenden Wiederholungen zusammengeschlossen und im Bau der Strophen so regelrecht geschaltet, „wie es die Bildungsstufe der Sprache unserer Zeit fordert“: so hat er durch dies Alles

allerdings den Krist des alten Otfried wesentlich verschönt; aber der alte Weissenburger Benedictinermönch ist es nun wirklich eigentlich nicht mehr, und vom historisch-kritischen Standpunkte können wir dem geehrten Verf. die genial geübte Kühnheit also wahrlich nicht danken. — Die äussere Ausstattung des Büchleins ist würdig, die Heftung aber schlecht. [G.]

2. Die Natur im Lichte der göttlichen Offenbarung und die Offenbarung Gottes in der Natur. Ein Vortrag... von Gust. Jahn. Berlin (Schultze) 1857. 8. 6 Ngr.

Auch eine Fehdeschrift gegen den frech Gottes spottenden Materialismus, bemerkbar insonderheit dadurch, dass der Verf. (der beliebte Volksschriftsteller und Dichter) demselben nicht nur die literarische, sondern jede sonstige Ursprünglichkeit abspricht. Denn „dieselben Gegensätze, welche sich jetzt in Bezug auf die gesammte Naturanschauung in der Wissenschaft schroffer als je entgegenstehen, waren in gleich ausgesprochener Schärfe längst hinter dem Pfluge vorhanden, und die kühnen Folgerungen, welche die berühmten Wortführer unseres heutigen Materialismus aus ihren mühsamen Forschungen gezogen haben, sind schon lange vor ihnen von Leuten mit Schwielen in den Händen aufgefunden, und noch viel prägnanter ausgesprochen worden, als jene Herrn es jemals gethan haben. Wer mit dem Volke verkehrt hat, welches die Furchen baut, der wird auch, leider nicht blos von einem kleinen Bruchtheile desselben, schon häufig genug als Ursache des Erntesegens den bäuerlichen Erfahrungssatz haben aussprechen hören: Mist ist der heilige Christ." (S. 4) Ueberhaupt wird man die zufälligen Gedanken eines Laien mit Interesse lesen und sich an den singulären Gedanken des poetisch begabten Verf.'s über die Lebenscharakteristik der Pflanzenwelt und die Relation derselben zur Engelwelt nicht sonderlich stossen. [R.]

3. *Die Prätensionen der exacten Naturwissenschaften, beleuchtet und mit polemischen Glossen wider Herrn Prof. Dr. Schleiden begleitet von Dr. A. Frantz* (Superint. in Sangerhausen). Nordhausen (Büchting) 1858. 8.

Christlicher und wissenschaftlicher Muth beseelen in gleichem Grad diese Schrift. Es ist des Verf.'s unumstössliche Ueberzeugung, nicht nur dass die Offenbarung den letzten Schlüssel aller wahren Erkenntniss enthält, sondern dass eine jedwede wahre Erkenntniss, namentlich also auch die Naturwissenschaft, sich nur als religiös denken lasse, und dass mithin die entgegengesetzte Annahme, wie Alles was daran hängt, nur eine Reihe von eitlen Prätensionen darstelle, welche mit Nichts bewiesen werden können. So begegnete ihm nun Prof. Schleidens Aufsatz: „über

den Materialismus unserer Zeit" (in Westermanns illustrirten Monatsheften I.), und er ergriff die Feder, um zu erweisen, dass sowohl Schleidens Grundbetrachtung: „die Physik und die Religion, Gott und Natur seien absolut getrennte Gebiete", als dass die daraus resultirenden, auf Ueberlistung der Leser berechneten Sätze: „sowohl die Vertheidiger als die Gegner des Materialismus seien ihrem Wesen nach den Naturwissenschaften völlig fremd, deshalb möge der Materialismus wohl von der moralischen Seite, nimmer aber auf dem Gebiete der Naturwissenschaft angegriffen werden" (S. 71. 111), falsch seien. Der Beweis ist vollständig geführt. Frantz protestirt also von vorn herein „gegen die Arroganz der heutigen Naturforscher, die sich geberden, als hätten sie alle Wissenschaft, besonders die Naturwissenschaft in Generalpacht genommen, als wäre die Natur nur da, um für diese rechten Naturforscher der Leichnam zu seyn, über welchen sie ihren Sectionsbefund zu berichten haben." (S. 81) Er protestirt gegen den in den philosophischen Schulen hergebrachten Begriff der Naturgesetze; „was sind diese alle, sagt er, wovon die materialistischen Naturforscher und Naturbeschreiber uns ohne Unterlass vorreden, als von den neuen Naturgöttern, welche die kosmischen Mächte mit starker Hand zügeln — was sind sie anders als Gedachtes" (S. 67)? Er zeigt, dass „die Principien des Naturalismus und der exacten Naturwissenschaft radical mit einander verwachsen sind: jeder Versuch, den Materialismus vom Standpunkte der exacten Naturwissenschaft zu bekämpfen, kann nur mislingen; die materialistischen Wildlinge, welche man über der Erde weggeschnitten hat, wachsen nur um so reichlicher aus den Naturprincipien der exacten Wissenschaft wieder nach." (S. 112) — Allein er führt zuletzt auch den Krieg in Feindes Land hinüber. Bei aller Anerkennung der gottesfürchtigen Gesinnung des grossen Isaac Newton vermag er doch in keiner Weise auf Schleidens Lob der Newtonschen Naturphilosophie einzugehen, als ob in derselben „das für alle vernünftige Menschen ewig gültige Symbol aller rechten, orthodoxen Naturforscher" enthalten sei, sondern versucht die Falschheit der Newton'schen Principien, zuletzt aus dem Geständnisse Newtons selbst, nachzuweisen. (S. 99 ff.) Als einen der schwersten Uebergriffe in dieser Richtung betrachtet er die Copernicanische Hypothese von dem Weltsystem, macht mit andern Forschern (unter welchen bekanntlich auch Schelling und Hegel) auf die hohe Bedeutung der Erde aufmerksam, und bringt den Fingerzeig Tycho Brahes auf die zur Bewegung untaugliche Masse der Erde zur Geltung, während er in den Gestirnen „Lichtkörper" sieht, „deren Stoff nicht Erde, sondern Licht." (S. 124 ff.) — Uebrigens ist ja die Hohlheit der Schleiden'schen astronomischen Ansicht siegreich dargelegt in

der humoristischen Schrift Fechners: „Prof. Schleiden und der Mond.“ [R.]

4. G. H. v. Schubert, Lehrbuch der Sternkunde für Schul. u. z. Selbstunterricht. 3. grossentheils ganz umgearb. A. Frankf. a. M. (Heyder u. Zimmer) 1857. XVI u. 254 S.

Der verehrte Verf. hat nicht nur seinen Zuhörern über Astrognosie ein leicht zu habendes Hülfsmittel an die Hand geben wollen, um das, was die mündliche Anleitung zur Kenntniss der Sterne vorerst begründete, vollständiger und in seinem ganzen Zusammenhange zu überblicken, und besser im Gedächtnisse zu befestigen; sondern er hat auch durch eine leicht fasslichc Beschreibung und Darstellung selbst Solchen, welche einer mündlichen Anleitung entbehren, das Erkennen und Auffinden der wichtigsten Gestirne zu ermöglichen und ihnen einen deutlichen Begriff von dem erhabenen Inhalte der Sternkunde zu geben gesucht. Es sollten sich in diesem Buche jene mündlichen Vorträge wiederholen, welche in den Abendstunden beim Anblicke des Sternenhimmels selbst gehalten wurden, wobei dann nach dem ersten Erscheinen des Buchs im J. 1831 und dem zweiten schon 1832 die vorliegende dritte Aufl., die reichen Entdeckungen und Erweiterungen des Gebietes der Sternkunde vorfindend, welche namentlich Mädler in seiner populären Astronomie so vollständig zusammengestellt hat, alles das hinzufügen konnte, was die rasche Aufeinanderfolge der grossen Entdeckungen am Fixsternhimmel und in unserm Planetensystem selber Neues darbot. Freilich fürchtet Ref., dass wer, wie er, als Laie diesen Studien naht, immer noch all zu viel von dem Verf. vorausgesetzt finden und die nebenlaufende unentbehrliche mündliche Anweisung schmerzlich vermissen wird. Doch wird sicher diese Schrift das Ihrige dazu wirken helfen, dass jene Freuden und Erquickungen, welche das Studium der zu uns herniederleuchtenden „Welten von sehr verschiedener Art und Ordnung“ seit den ältesten Zeiten dem Menschengeiste gewährte, Mehreren zu Theil werden, in denen ein Sinn für solche Freuden wohnt, und die auch unter dem Wandeln der scheinbar unwandelbaren Sterne den wahrhaft unwandelbaren Einen lebendiger zu erkennen verlangt. [G.]

5. Ob die astronomische Weltanschauung der christlichen widerspricht? Ein Vortrag auf Veranstaltung des Evang. Vereins gehalt. von Ed. Flashar. Berlin (W. Schultze) 1857. 26 S. gr. 8. Pr. 5 Ngr.

6. Natur-Astronomie für jeden gesunden Menschenverstand. Von J. W. Schmitz. Köln (J. G. Schmitz) 1857. 95 S. 12.

Ueber Wesen und Bedeutung des Copernikanischen Systems können nur die Astronomen vom Fach urtheilen; Laien sind so wenig berufen als befähigt ihre Stimme abzugeben hinsichtlich

dieser Theorie, die innerhalb der Schule ihre vollständige Berechtigung haben kann (so gut wie z. B. die Lehre von der *concatenatio rerum* in der Philosophie, das Legitimitätsprincip in der Staatswissenschaft u. s. w.), wenn sie gleich, als blos esoterische Doctrin, niemals als geistiges Eigenthum in das Volksbewusstseyn überzugehen vermag. Es ist darum sehr zu loben, dass Flashar bei Abweisung des Vorwurfs, das Christenthum widerspreche der „astronomischen" Weltanschauung, die Waffen nicht gegen die unschuldige Astronomie richtet. Denn die astronomische Wissenschaft kann jenen Vorwurf gar nicht erheben und hat ihn auch wirklich niemals erhoben. „Nicht die Astronomen haben einen Widerspruch ihrer Entdeckungen mit den Aufschlüssen der Offenbarung behauptet, sondern diejenigen, welche von jenen Entdeckungen erst aus zweiter und dritter Hand Kunde erhalten hatten, und auf diese unsichere Kunde schnell ein vermessenes Gebäude von Trugschlüssen erbauten. Es ist in der That eine seltsame und ironische Rechtfertigung der Astronomie, dass es gerade ein Theolog war, der in Deutschland diese Behauptung zuerst in weiteren Kreisen geltend gemacht hat" (S. 10). Gegen solche astronomische Quacksalber muss aber meines Dafürhaltens ganz anders aufgetreten werden, als hier geschieht. Flashar gibt ihren tollen Träumen (namentlich der „Voraussetzung," dass ausser der Erde „auch alle anderen Weltkörper bewohnt seien") so viel nach, dass ihm allerdings „das Jenseits in ein anderes Diesseits aufgeht." Die Engel sollen Bewohner der Fixsterne seyn (S. 17)! Aber „die wahre Wissenschaft der Astronomie hat niemals geleugnet, dass sie darüber gar nichts zu sagen wisse" — und wie kann man gar noch behaupten, „die heil. Schrift begünstige diese Vorstellung entschieden?" Die Flashar'sche Weise, mit den astronomischen Pfuschern durch Concessionen fertig zu werden, gefällt mir nicht; besser ist es jedenfalls, ihnen den schärfsten anticyranischen Helleborus des nicht astronomischen Menschenverstandes in die hochgetragenen Nasen zu reiben. Das könnte z. B. auch Herrn J. W. Schmitz nichts schaden, — dem Verf. der „Natur-Astronomie" und zwölf anderer, auf dem Titelumschlage genannter, ähnlicher „Werke, welche vorher erschienen sind", sowie drei solcher, die „zunächst erscheinen" sollen. Er schreibt „für jeden gesunden Menschenverstand", das kann nach dem Inhalte des Büchleins nur heissen: für jeden aufgeklärten Schildbürger, der, um ja nicht hinter dem Fortschritt und Zeitgeist zurückzubleiben, auf alles eigene Nachdenken verzichtet und als ein gelehriger Staar die Worte seines Lehrmeisters mechanisch nachbetet. Nur die grösste nichtastronomische Stupidität lässt sich noch durch Behauptungen imponiren wie etwa: „Heute, wo das Fernrohr die Unendlichkeit des Weltalls ent-

deckt hat, steht die Idee der täglichen Umdrehung des endlosen Weltalls um die schwebende Erdkugel unter jeder Stufe des menschlichen Verstandes.“ Wer das glaubt, der muss auch behaupten: „Die Planeten bewegen sich von Westen nach Osten um die Sonne und drehen sich in ihrem Laufe auch von Westen nach Osten um: also gleich wie eine fortrollende Kugel sich in der Richtung umwälzt, wohin sie läuft. So wälzt die Erde sich in einem Kreise um die Sonne“ u. s. w. Es ist aber ein totaler, selbst von Schmitz (§ 54) deutlich genug angedeuteter Unsinn, dass eine beständig von West nach Ost sich umdrehende und fortrollende Kugel einen Kreis um einen andern Körper beschreiben könne. Gewiss nicht aus „Leichtgläubigkeit“ (S. 67), sondern um nur diesen Unsinn los zu werden, lässt Weinbach (Neues Weltsystem wie es ist) die Erde sich blos um ihre Axe, nicht zugleich auch um die Sonne bewegen. — Mir ist durch das Schmitz'sche Büchlein aufs neue bestätigt worden, dass die Copernikanische Theorie von Nichtastronomen lediglich aus Feindschaft gegen die heil. Schrift vertheidigt wird. So steht's wenigstens heut zu Tage — und früher war's wohl nur nicht viel anders. [Str.]

7. Praktische Auslegung der drei Preussischen Regulative, dargeboten in einem vollständig ausgeführten Lehrplan für die gehobene Volksschule von D. Wangemann (Archid. zu Cammin). Berlin (Wohlgemuth) 1858. 8. 1 Rthlr.

Die früher von uns charakterisirten und sich selbst durch ihre segensreichen Wirkungen in der Reorganisation des ganzen Preussischen Volksschulwesens am besten charakterisirenden „drei Preussischen Schulregulative“ haben eine sehr fruchtbare pädagogische Literatur hervorgerufen, die zumal den Stempel des christlich reorganisirenden Verfahrens trägt und eine Fortentwickelung auf derselben Grundlage sichert. Unter diesen explicirenden und den ganzen Lehrstoff nach den gedachten Principien darstellenden Schriften nimmt die gegenwärtige von D. Wangemann, neben den Schriften von Goltzsch („Einrichtungs- und Lehrplan für Dorfschulen. 3. Aufl. 1855“) und Bormann (Schulkunde und Unterrichtskunde für evangelische Volksschullehrer), eine nicht unbedeutende Stelle ein. Der geehrte Verf. stellt (das um so mehr zu berücksichtigende Bedürfniss der Volksschullehrer im Auge behaltend, weil die frühere schlechte, unchristliche Praxis Diesterwegs und seiner Schüler es gar nicht dahin gebracht hat) einen vollständigen Lehrplan für eine vierklassige Schule auf, der ja ohne Mühe auf eine ein- oder zweiklassige adaptirt werden kann. Es war die Aufgabe, nicht nur Zweck und Ziel der einzelnen Unterrichtsfächer zu bezeichnen (was meist in den Worten der Regulative geschieht), sondern den Unterrichtsstoff in der Volksschule auszusondern und in die einzelnen Pensa zu vertheilen, die

nöthigen Winke über die entsprechendste Lehrweise darzubieten, und die Hülfsmittel, die dem Lehrer zum Vorstudium und zur Vorbereitung zu empfehlen sind, namhaft zu machen und kurz zu charakterisiren. Dies alles aber ist mit einer Ausführlichkeit und Klarheit geschehen, die wenig oder nichts zu wünschen übrig lässt. Das Buch ist zugleich für Schulinspectoren bestimmt, was nun freilich die Herstellung des rechten Verhältnisses in dem dem Lehrer eigens Mitzutheilenden erschwerte, aber andre Vortheile darbot, die in der Zusammenschauung des ganzen Planes und Stoffes auch dem Lehrer zu Nutze kommen können. Die dargebotene Literatur ist sehr reichhaltig. [R.]

8. Kleine Schriften pädagogischen und biographischen Inhalts, mit einem Anhang Lateinischer Schriftstücke, von Dr. Carl Ludwig Roth. I—II. Band. Stuttg. (Steinkopf) 1857. 8. 2 Rthlr. 20 Ngr.

Je mühsamer und schwerer das Leben der wahren Pädagogen, desto gesegneter ist auch die Frucht desselben. Eine Andeutung oder, wenn man will, Beschreibung solcher pädagogischen Lebensfrüchte bietet sich uns in der vorliegenden, unter dem einfachsten Titel erscheinenden, Sammlung kleiner Schriften dar, bei welchen wir das „Kleine" am liebsten im Sinne der christlichen Arbeit und des christlichen Strebens nehmen möchten, wie dasselbe sich im christlichen Bewusstseyn vor den Augen Jesu Christi spiegelt. Denn hier schwindet um so mehr die Bezugnahme auf den Umfang dieser Arbeiten (eine Auswahl der Amtsreden und pädagogischen Aufsätze des verehrten Verf.'s, die bis dahin nur einzeln gedruckt oder in Zeitschriften zerstreut waren), je mehr dieselben alle in einem innern Zusammenhange stehen und ein und dasselbe Ziel, sei es in Ordnung und Gestaltung, sei es in Kampf und in Abwehr, verfolgen. Denn des Verf.'s pädagogische Laufbahn fiel ja in eine revolutionäre Zeit, wo es galt mit der einen Hand zu bauen und mit der andern das Schwert zu führen; oder, wie er, weiter zurückschauend, bevorwortet: „vor uns liegen die Trümmer des künstlichen Erziehungs- und Lehrsystems; denn von alle dem, was seit Amos Comenius für das Schulwesen angerathen und angepriesen worden ist, stecken die einzelnen Reste in unsern Schulen und in unserem ganzen Geschlechte, vermengt mit demjenigen, was sich von der Reformation oder von einer noch frühern Zeit her unter uns etwa noch erhalten hat." (Vorw. IV.) Im Gegensatz nun zu diesen künstlichen Systemen lässt sich das des verehrten Verf.'s vielleicht am kürzesten so formuliren: Nicht blos Unterricht, sondern zugleich Erziehung, und zwar Erziehung für die Ewigkeit; nicht Wissen allein, sondern Bildung (in dem Sinne, wie Droysen, vom Verf. angeführt, ausspricht: „das eigentliche Geheimniss alles Lehrens

liegt in dem Charakter"); dazu eine wahre Zucht, die vom Lehrer selbst anhebt; denn erst so und insoweit können wir erziehen, als wir selbst erzogen werden, uns erziehen lassen. Das ist der Lebenshauch, das sind die schaffenden und wirkenden Kräfte in allen Zeugnissen und Wahrnehmungen des Verf.'s. — Vieles sondert sich demgemäss, in den Reden wie in den Aufsätzen, als Principienlehre und Kritik aus. Wir zeichnen darunter aus (denn eben nur soweit können wir reichen) den Aufsatz, der gleich ins Centrale uns einführt: „Ueber die Erziehung im Unterricht"; „der moderne Unterricht" — so spricht sich die Kritik hier aus — „hat aus dem Lernen die Selbstüberwindung, die Bändigung der Phantasie, die angestrengte Gedächtnissübung mehr oder weniger weggenommen" (I, 13 ff.). — Ebenso, grundlegend, ist die Abhandlung „Zur Frage über die Principien" charakterisirt. Es versteht sich, dass der Verf. ein entschiedener Feind des modernen Encyclopädismus ist, der nachgerade alle unsere Schulen, höhere wie niedere, verderbt hat. Hier schildert er diese hochmüthige Irrung als eine Reihe von Anticipationen, wodurch die Hinübernahme alles Wissenswürdigen, mit Ausnahme der Sprachen, in den Kreis der Volksschule postulirt, und die Universitätsfächer wiederum in die Gymnasien eingerückt werden; daneben Abnahme der belebenden Lust zur Wissenschaft, Minderung der Spontaneität der Jugend, eine Reduction der Leistungen auf das Aufgegebene, ein Stehenbleiben an der Grenze der Controle. (I, 345—347.) Deshalb wird mit Recht „alles encyclopädische Wissen, alle sogenannte vielseitige Bildung" abgewiesen. (I, 364) Fest und dicht schliesst der Gedankengang von der rechten Bildung als dem Obenanzustellenden mit den Worten: „Am meisten bedürfen die Oberen dieses Princips für sich selbst, damit sie in dem Gewirre durcheinander wogender und tosender Meinungen eine sichere Norm ihres Verfahrens finden können. Denn das Regiment der Einfälle, das kläglichste von allen, richtet gerade in diesem Gebiete den grössten und tiefsten Schaden an." (I, 360 f.) — Vieles in den „Briefen des älteren an den jüngern Schulmann" (II, 49—196), die uns zuerst erfreuten in den Gelzer'schen „Monatsblättern", bewegt sich in diesem Kreise des Principiellen oder leitet, verbunden mit glücklicher und reicher Wahrnehmung, auf die nächsten Consequenzen für die einzelnen Unterrichtsfächer (z. B. den Unterricht in der Religion, in der Geschichte) hinüber. Aber auch die eigentlich geharnischten Aufsätze dürfen keineswegs übersehen werden; Aufsätze, wie die: „Zerstreuten Blätter eines Schulmanns, 1827" (I, 282 ff.) — gegen H. Stephani und überhaupt gegen die ehrgeizige Pädagogik, „die durch Schmeicheln der Schullehrer sich eine Art von Ehrenlegion bildet, und das Urtheil der Welt besticht, indem obenan in den Lehrplänen ge-

stellt wird, was den Wünschen eitler Eltern schmeichelt" (S. 285 f.) — und wie das aus einer Recension des Klumpp'schen Werks: „die gelehrten Schulen" (1830) Mitgetheilte, haben ihre grosse Bedeutung gehabt und werden sie behalten. — Es schliessen sich hieran die trefflichen Aufsätze „über den Werth des classischen Unterrichts" (I, 98 ff.), wo, indem derselbe beleuchtet, zugleich die faule Einwendung, dass derselbe fürs Leben nicht bildend sei, entwaffnet wird, so wie über das Verhältniss „des classischen Alterthums und der religiösen Jugendbildung" (II, 22 ff.) — hier, wie überall, obgleich auf den gemessensten Raum beschränkt, indem gewöhnlich nur eine hervorspringende Seite des Themas behandelt wird, treten uns überall Geistesblitze entgegen — ein Salz, das nicht dumm werden kann, weil auf einmal genährt von dem unvertilgbaren Charakter des classischen Alterthums und dem Geiste des Evangeliums. Am passendsten erwähnen wir hier die beigegebenen „Lateinischen Schriftstücke" — neben einer Säcularrede zwei Abhandlungen über das Wesen der Satire und den Charakter so wie die Geschichte der Römischen Satire, beide voller geschichtlicher Blicke und feiner Bemerkungen. — Mit Mühe versagen wir uns das Vergnügen, über die biographischen Stücke (II, 197—371) einen ordentlichen Bericht zu erstatten; unter allen glänzt doch der Vortrag über den unvergesslichen, jetzt in die höhere Gemeinde aufgenommenen, Bruder des Verf.'s, Carl Johann Friedrich Roth (1780—1852), den Herausgeber Hamanns, hervor; so wie der Aufsatz über Francesco Spieras Lebensende (1829) uns in eine Zeit zurückversetzt, wo wir zuerst auf das kräftige, doch stets besonnene Auftreten des verehrten Verf.'s aufmerksam gemacht wurden. [R.]

9. Die Hohenzollern am heiligen Grabe zu Jerusalem, insbes. die Pilgerfahrt der Markgrafen Johann und Albrecht von Brandenbnrg im J. 1435. Nach d. Quellen v. Dr. F. Geisheim. Berlin (F. Duncker) 1858. 16. 1⅓ Thlr.

Johann, damals 34 Jahr, und Albrecht, „der deutsche Achill", damals 21 Jahr alt, machten mit einem Gefolge von über 70 Personen, darunter Viele edlen Geschlechtes, die Wallfahrt auf den Wunsch ihres Vaters, des Kurfürsten Friedrich I., der durch seine Söhne vielleicht ein Gelübde in Ausführung bringen liess. Dr. Hans Lochner, der den Markgrafen Johann begleitende Arzt, hat die Reise in alter naiver, treuherziger Weise beschrieben. Ein Commentar dieses Itinerarium, welches am Schluss selbst abgedruckt ist, was bisher niemals vollständig geschehen, eingeleitet durch historische Bemerkungen über Betfahrten aus andern deutschen Fürstenhäusern, durch Uebersicht der einschlagenden Literatur — ist das Verdienst des gelehrten Verfassers, der uns hiermit nicht nur seine ausserordentliche Kunde älterer,

das heil. Land behandelnder Reisewerke bewundern lässt, die er zur Aufstellung und Erläuterung des von Lochner Erzählten heranzieht, sondern uns höchst interessante Einblicke in die Geographie und Archäologie der heil. Orte, sowie in die Genesis heiliger Traditionen gibt, mit der jene Stellen, Zeugen himmlischer Geschichte, umwoben sind. [Ro.]

10. Zur neuesten Culturgeschichte Deutschlands. Zerstreute Blätter, wiederum gesammelt v. A. F. L. Vilmar. Th. I. Politisches und Sociales. Frankf. u. Erl. (Heyder u. Zimmer) 1858.

Wer Vilmar aus seinen Schulreden und seiner Literaturgeschichte kannte, konnte wissen, dass derselbe Mann, in das Getriebe einer politisch aufgewühlten Zeit gestellt, von einem tiefen Heerde aus Funken und Blitze sprühn und schleudern musste. Hier sind Aufsätze, die er in seinem „hessischen Volksfreunde" von 1848 bis etwa in 1851 veröffentlichte, und die ihren Dienst gethan haben, das spürt man ihnen an. Alle sind populär, die Tagesfragen behandelnd, dabei immer in die letzten Gründe hinabsteigend, Tod und Leben vorhaltend. Es ist eine Pracht, einen Mann zu sehen, der zu dem Harten, Gewaltigen seines aus einem Block gehauenen Naturells in der Demuth vom Geiste Gottes hat, und mit diesem neuen gewissen Geiste nun auch auf das zerfahrene Geschlecht der Bildungsmenschen losgeht, sich nicht selbstzufrieden auf erhabene Pyramiden setzt und stumm in seinen Busen greift, sondern hinab und hinein, und die faden Theorien an der Wurzel blosslegt, den öden Jammer dieser Proletarier des Geistes aufdeckt und ihre Lügen ihnen hinwirft. [Ro.]

11. C. Sandrezki, Reise nach Mosul und durch Kurdistan nach Urumia, unternommen im Auftr. der *Church miss. society* in London 1850. In briefl. Mittheill. a. d. Tagebuche. 3. Bd. Stuttg. (Steinkopf) 1857. XVI u. 494 S. 1 Thlr. 18 Ngr.

Der aus den ersten beiden Bänden seines Reisetagebuchs (s. Zeitschr. 1857 S. 413 f.) uns lieb und werth gewordene Verfasser führt uns in diesem dritten und letzten Bande seines Buchs, der in einen dritten und vierten Theil zerfällt, nun noch weiter in dem so interessanten und doch uns verhältnissmässig so fremden tieferen Orient umher, in derselben ganz schlichten und unaffectirt anspruchslosen, aber takt- und geschmackvollen und wahrhaft instructiven und anziehenden Weise, die wir schon bei den ersten Bänden anerkannt haben; und es mag wohl nur auf den weit grösseren Erwartungen beruhen, mit denen wir jetzt im Verhältniss zu den geringen beim Ergreifen der ersten Bände an das Buch herangetreten sind, dass uns der Inhalt dieses dritten Bandes, wenngleich er im Speciellen der christlichen Missionsge-

schichte weit mehr dient, doch im Allgemeinen nicht ganz gleich den früheren reich und mannichfaltig vorkommen wollte. Der Verf. berichtet jetzt zunächst von seinem wichtigen Aufenthalte in Urumia und seiner Rückreise durch das Land der Bergnestorianer nach Mosul und sodann von seiner Rückreise von Mosul nach Smyrna, indem er diesem Ganzen von S. 1—138 eine lange, aber zum Verständniss der folgenden Tagebuchsmittheilungen nothwendige und auch an sich sehr dankeswerthe Einleitung, „Ueberblick der Geschichte der Mission unter den Nestorianern der Ebene und des Gebirges“, die ihm mit Recht als einer der leuchtendsten Punkte des Missionswerks unsers Jahrhunderts erscheint, auf Grund seiner Sammlungen darüber vorausschickt. [G.]

12. O. Glaubrecht, Die Heimatlosen. Erzähl. aus d. Freiheitskriegen. Frankf. a. M. u. Erl. (Heyder u. Zimmer) 1858. XIV u. 432 S.

Was der längst bewährte Erzähler Jahrzehende lang mit sich umhergetragen und ausgestaltet hat, Selbsterlebtes und geistig Durchlebtes aus der unvergesslichen und doch nur allzusehr vergessenen Zeit des unter Napoleon I. geknechteten Deutschlands und seiner Befreiung, lautere geschichtliche Wahrheit, wenngleich in romantischer Form: das bietet derselbe hier, und zwar in anziehendster Form, der Oeffentlichkeit nun dar, weil ihm die Zeit dafür jetzt da zu seyn schien. Die Siegesfeuer auf den Bergen sind ja erloschen, die Dankespsalmen in den Kirchen und die Lieder der Freiheitskriege verstummt. „Unbesonnenheit auf der einen und Furchtsamkeit auf der anderen Seite“ hat die deutsche Begeisterung zum Verbrechen gestempelt, und so ist allmählig die Zeit herangeschlichen, die wir die unsere nennen. Doch bei all ihrer gänzlichen Verschiedenheit von jener Vergangenheit regt sich eben jetzt von neuem ein Sehnen nach dem verlornen Gute, um so inniger und wahrer, je mehr „man es in den Morgenglanz stellt, der von dem Kreuze Christi darauf fällt“; und gar leicht dürfte ein Moment wieder nahen, wo es von neuem gilt, „zu widerstehen dem drohenden Ungewitter“. „Dem Feierklang mit allen Glocken gegenüber“ in einem Leben Stein's, Perthes' u. s. w., will dies Büchlein mit seiner ernst hellen Weck- und Mahnstimme allerdings nur „das Glöcklein der Kapelle in der Thalschlucht“ seyn, für die erwachsene Jugend vornehmlich; aber gerade ihr (obwohl keineswegs nur ihr) kann Ref. aus voller Ueberzeugung die besonders werthe Gabe des wackeren Coätaneen auch nur dringlich befürworten. [G.]

13. Das Pfarrhaus. Mittheilungen aus dem Leben einer Predigerswittwe. Breslau (Dülfer) 1858. 40 S. 8. geb. 5 Ngr.

Ein liebliches idyllisches Bild eines christlichen Pfarrhauses und einer christlichen Pfarrers-Braut, -Frau und -Wittwe enthüllt

sich hier schlicht und lebenstreu vor unsern Augen, ohne alle anziehende, reizende und fesselnde Verwicklung, aber nicht ohne die Frucht der Wirkung eines stillen Friedens im Herzen. [G.]

14. Kinder-Geschichten. Von O. Ramsauer, Pfarrer im Canton Appenzell. Stuttg. (Steinkopf) 1859. 205 S. geb.

18 Kindergeschichten, ganz in kindlichem Tone erzählt, ohne doch im Mindesten ans Affectirte und Kindische zu streifen, und durchaus aus kindlichen Kreisen, ohne doch Gereiftere aus denselben zu verscheuchen. Durch all die kindliche Harmlosigkeit aber zieht sich ein tiefer, christlicher, fast melancholischer Ernst: hindeutend ahnungsweise auf die frühe Vollendung des Verf., welcher, ein jugendlicher Diener des Wortes, schon in seinem 28sten Lebensjahre abgeschieden ist, und handschriftlich dieses Büchlein hinterlassen hat. [G.]

15. J. F. Rohdmann, Die barmherzigen Samariter. Erzählung für das christl. Volk in Stadt u. Land. Berl. (Küntzel u. Beck) 1859. 204 S. geb. 12 Ngr.

In diesem Büchlein wird durch idyllische, wirklich recht aus dem Leben gegriffene Vorführung eines armen und ehrbaren, zugleich auch christlich barmherzigen und durch manche liebliche Bilder beleuchteten Dorfküster- und Küsterfamilien-Lebens, das am Ende auch den verheissenen Gnadenlohn für diese Zeit noch empfängt, eine Geschichte erzählt, deren volksthümliche Haltung und sittlich-religiöse Wohlmeinung sich manche Freunde zu verschaffen wohl geeignet ist, und die auch für christliche Leser und Leserinnen, falls sie ächt christliches Salz schon anderweit mitbringen, nicht abstossend, sondern lesens- und beherzigenswerth erscheint. Aber freilich — immer ist es doch nur ein christliches Glaubensleben ohne Christus, ein Samaritererbarmen ohne Glaubensgrund, das sich uns hier darstellt, und darstellt nicht ohne eine formale Breite, einen moralistischen Digressionsreichthum, einen hymnologisch Altes verwässernden und Neues zuschwemmenden partiellen Ungeschmack, dass sich ein durchschimmernder Autorenstolz auf dieses Kind seiner Musse, welches sich zu körnig christlicher Literatur doch immer kaum anders verhält wie zu dem Kanon die Apokryphen, sammt manchem anderen Durchschimmernden nicht wohl (oder sollen wir sagen: in der That wohl?) begreift. [G.]

16. Alexanders von der Schulenburg (churf. brandenb. Landrath im Herz. Magdeb. etc.) Lebenslauf, von ihm selbst geschrieben, nebst Beilagen u. e. Anhange. Aus dem gräflich Schulenb. Archive zu Altenhausen mitgetheilt von Fritz Schwerin. Halle (Fricke) 1858. 191 S. 8. 15 Ngr.

Alexander von der Schulenburg, der Ahnherr eines noch blühenden Geschlechts, geb. 1616, gest. 1681, hat seinen eignen

Lebenslauf fromm und einfach aufgesetzt und ein Anderer ihn nach seinem Tode beschlossen. Diesen vollständigen Lebenslauf mit einigen Anmerkungen theilt der Herausgeber bis S. 46 hier mit, worauf dann bis S. 191 eine Menge Beilagen und Anhänge noch folgen, erstere urkundliche Nachrichten über manche wichtige Vorgänge (Todesfälle, Geburten u. s. w.) in des Genannten Familie, Pfarrervocationen, Fasten-, Sonntags-, Feuer-Ordnungen u. s. w. desselben, letztere sehr interessante Testamentsstücke anderer alten Glieder des Schulenburgischen Hauses. Etwas besonders Bedeutsames enthalten das dargestellte Leben und die mitgetheilten Urkunden ja allerdings nicht; eigentlich also hat alles Dargebotene nur für die Mitglieder der Schulenburgischen Familie Werth. Doch wird auch ein Fremder das einfach und wahrhaft evangelisch fromm Niedergezeichnete gern und zum Segen lesen und beherzigen mögen, und manches Einzelne hat ja auch objectivere Bedeutung. Dahin zählen wir namentlich die mitgetheilten ungeheuerlichen Gerichte und Kosten bei einer Taufe S. 77 f. (wobei übrigens die „Priester" bei weitem nicht so viele Speisen zu empfangen hatten, als die „Herren") und bei einer Hochzeit S. 153, die Pfarrersvocation S. 83 ff., die Verordnung über Sonntagsheiligung S. 91 ff., den Bericht über eine Kirchenvisitation S. 111 ff., und Mancherlei aus den testamentarischen Bestimmungen im Anhange. U. A. verordnete Achaz v. d. Schulenburg 1664 (S. 177 ff.): „Ich trage zu meinen Söhnen auch das feste Vertrauen, sie werden der schändlichen Unart der jetzigen Welt und jungen Leute nicht folgen, welche, wenn sie ihre eigenen Herren werden, ihren Haushalt viel höher und kostbarer anstellen, als es ihre Mittel und Vermögen erleiden wollen, darüber sie sich denn selbst ins Verderben stürzen" und: „Schliesslich so bitte ich den barmherzigen Gott, er wolle mit der erkannten reinen Lehre seines göttlichen Wortes und rechten Gebrauchs der heil. Sacramente über diese Lande und unsere Nachkommen verbleiben und allen dawider vorfallenden *machinationibus* kräftiglich steuern und wehren" u. s. w. Und Levin von der Schulenburg (gest. 1614) verordnet in Betreff seiner Söhne (S. 169 ff.): „Die beim Studiren verbleiben, sollen vor dem 17. Jahre ihres Alters auf Universitäten nicht gesandt werden ..; doch will ich nicht, dass meine Söhne gen Leipzig geschicket werden, denn ob daselbst wohl das *idioma* floriret, auch von vielen der Einwohner Höflichkeit beliebet wird, dennoch weiss ich und habe es selbst erfahren, dass an keinem Ort die Jugend leichtlicher dem Studiren abgeführet werden kann, wie denn daselbst allerhand *invitamenta* zur Ueppigkeit und leichtfertigem Wesen mehr als an andern Orten häufig vorhanden . . . Die aber nicht studiren wollen, sollen *nolentes volentes* bis zu ihren mündigen Jahren von Reisen in fremde Lande als von einer Gift ab-

gehalten werden und entweder dem Kriege oder dem Hofe folgen; denn was rennen solche Leute an fremden Orten, als Ueppigkeit und Leichtfertigkeit lernen, und was kann ihnen auch die Tage ihres Lebens das Peregrinien nutzen, sintemalen sie dieselben fremden Landen nicht anders, als die Kühe ein neues Thor ansehen und wie sie weggegangen, Esel wiederkommen seyn" u. s. w. — Im Ganzen freilich können wir nicht bergen, dass uns dennoch der Aufwand für ein solches Buch gegenüber dem Inhalte unverhältnissmässig erscheint; und billigerweise hätte, da Columnentitel gänzlich fehlen, der Herausgeber doch auch wenigstens in der Inhaltstafel die Seiten richtig angeben sollen. [G.]

17. J. F. Mürdter, Generalmajor Sir Henry Havelock, Baron von Lucknau, als Kriegsheld u. als Christ. Nach den Biographien von W. Brock, James Grant und John Marshman geschildert. Stuttg. (Steinkopf) 1859. 164 S. 12 Ngr.

Nichts in dem ganzen neuesten grauenhaften englisch-ostindischen Aufruhrkampfe ist für den Beschauer aus der Ferne so erhebend gewesen, als die betende Gestalt des Generals Havelock, des Mannes, über den Lord Hardings urtheilte: „Jeder Zoll an ihm war ein Soldat und jeder Zoll ein Christ." Wenn es wahr ist, dass Ostindien für England nur durch seine betenden Generale gerettet worden ist (wie man sie fast seit Cromwell nicht mehr gesehen), so gebührt dieser Ruhm keinem entfernt in einem solchen Masse, als Sir Henry Havelock, der eben nicht nur tapfer gekämpft und glücklich gesiegt hat, wie kein Anderer, der zugleich das Allerschwerste muthvoll ausgeführt hat, mit einer Handvoll Leute unerschrocken durch zahllose Schaaren blutgieriger Feinde sich einen Weg zu bahnen zur Errettung der wehrlosen Frauen- und Kinderschaaren, sondern der eben dies Alles vollbracht hat in Kraft seines betenden Christenglaubens, wie er in ihm selber lebte und in den durch ihn geistlich gepflegten eisernen Kriegerphalangen. Das Leben, Seyn und Thun eines solchen Mannes in seinem ganzen 62jährigen Laufe hienieden kennen zu lernen bis zu dem Moment, wo er, ohne je den verdienten Lohn seines sauren mühsalsvollen Tagewerks mit seinen Augen zu schauen, fern (seit lange, nach herzbrechender Trennung) vom heimischen Boden und von geliebtem Weib und Kind auf kurzem ostindischen Sterbebett vollendete, dabei zugleich tiefere Blicke zu thun in das Wesen und den Verlauf besonders jener scheusslichen Schlusskatastrophe, muss auch unser Einem das lebhafteste Bedürfniss seyn, und der Verf. verdient aufrichtigen Dank, dass er demselben entgegen gekommen ist. Mag immerhin die Art und Weise, wie dies geschehen, noch Manches zu wünschen übrig lassen (wir haben namentlich eine genetischere Darstellung des Werdens des Havelockschen lebendigen Christenthums und zugleich lebendigen Bap-

tistenbekenntnisses vermisst, und sind durch die in der früheren Lebensgeschichte etwas zerfahrene, unpragmatische und zerreissende Form gestört worden): der seltene Kriegsheld ist doch erst so auch wahrhaft der Unsere geworden. [G.]

18. Für Frankenstein. Eine Samml. von Gedichten verschiedener Verfasser, herausgeg. zum Besten der armen Abgebrannten in Frankenstein. Mit Beitrr. von Th. Köhler, A. v. Krosigk, F. W. Krummacher, E. v. Meyern, H. Möwes, Monica, Maria Nathusius, Ph. Schaff, C. Scheele, A. Schwartzkopff, Ph. Spitta, F. Theremin u. A. Halle (Fricke) 1858. XVI u. 318 S. 20 Ngr.

Der entsetzliche Brand in Frankenstein hat eine Schaar durch die Liebe Christi verbundener Männer und Frauen aufgerufen, ihr Scherflein in geistlichen oder zum Theil auch nicht geistlichen Dichtungen zusammen zu legen, um noch nachträglich der schreienden Noth dadurch steuern zu helfen. Solch ein Zweck (obgleich freilich nie der Zweck das Mittel heiligt) entwaffnet ja im voraus alle Kritik. Doch kann auch in Wahrheit bezeugt werden, dass in der verhältnissmässig überaus reichen und mannichfaltigen Sammlung von Dichtungen wirklich das Gute (eine bedeutende Zahl wirklich duftender Kränze und Blüthen) das Tonangebende ist, wogegen des Gehaltlosen, des blossen Wortschwalls, des sentimentalen Geklingels nur weniger sich findet. Gern heben wir als besonders schön, ergreifend oder zweckgemäss aus den nach einander folgenden Einzelsammlungen der Einzelnen hervor: S. 48—56 die kindlich einfachen geistlichen Dichtungen von Caroline von Danckelmann, S. 105 ff. den Festgruss von F. W. Krummacher zur Vermählung des preussischen Erbprinzen, S. 109 das wirklich treffend naive Lebensbild von K. Th. Kühne, S. 112 f. das durchschlagende „Kindesvertrauen“ von Lange, unter allen trefflichen Dichtungen von A. Schwartzkopff S. 173—184 die schwungvollen und ergreifenden „Mosis Lied am rothen Meere,“ „Kunstreiterbude unweit des Kirchhofs“ und „über Edom“, S. 198 ff. die an grosse historische Objecte angelehnten Dichtungen von Fritz Schwerin „Cyrillus“, „Luther in Worms“ und vorzüglich „Kindergebet“, S. 243 ff. die Dichtungen von Cäcilie Zeller, u. A., wogegen eigentlich nur S. 44 ff. das von Albert von Cramm zum Preis des „Johannisberger 1811ers“ ungescheut verwandte heilige Wort des Täufers Johannes uns geradezu mit Indignation erfüllt hat. [G.]

19. Ferd. Heydemann (Pred. zu Neu-Ruppin), Die christl. Hebamme oder kurze Anweisung, wie eine Hebamme ihr Werk im Namen des Herrn zu treiben hat. Berlin (Wilh. Schultze) 1858. 85 S. 10 Ngr.

Für die äusserlich berufliche Ausbildung der Hebammen geschieht in unserer Zeit je länger je mehr, für die innerlich berufliche christliche so viel als nichts; und doch hat Niemand ent-

fernt so vielen und dringenden Anlass und so ungesuchte Gelegenheit, religiös einzuwirken auf seine Umgebung, als die Hebamme. Wie wenig aber, ja zumeist selbst wohl wie jämmerlich wird hier von der Hebamme gethan, was gethan werden könnte und sollte! Wir können daher des Verf.'s Unternehmen, der Hebamme für ihren ganzen Beruf vor, bei und nach der Entbindung, ehrbarer Frauen wie Gefallener, eine christlich erfahrene und treue geistliche Anleitung zu geben, nur mit aufrichtigem Danke begrüssen. Das Büchlein ist ungemein reichhaltig, durchaus nüchtern und wahrhaft praktisch. Stösst uns auch einigermassen die allzu casuistische Haltung und weit mehr noch der trocken stets nur fordernde Ton „die Hebamme muss dies und das“ u. s. w., statt dass wir vielmehr irgend welche anziehendere und anlockendere Form gewünscht hätten: immerhin ist auf wesentlich beifallswerthe Weise hier einem neuen Zweige der Literatur die Bahn gebrochen, und wir können nur wünschen, dass das Büchlein nicht nur recht weiten Eingang finden, sondern auch ein Vorläufer seyn möge für solche, welche den gesammten in unserer Zeit so bevorzugt einflussreichen ärztlichen Beruf ins geistliche Auge fasseten. [G.]

20. Das Büchlein von des Menschen Sohne. Eine moralisch-metafisische *(sic)* Dogmatik des Christenthums. Braunschweig (Schwetschke) 1856. 8. 20 Ngr.

Man hat oft, auf die gewöhnliche Verwechselung der Literatur und Maculatur sich beziehend, die Verwunderung darüber ausgesprochen, wie in Deutschland so viele Bücher gedruckt werden könnten, obgleich Horaz schon den Grund, was die Römische Literatur betrifft, in den bitterwahren Worten ausspricht: *„deferar in vicum, vendentem thus et odora, et piper et quidquid chartis amicitur ineptis“ (Epp. II. 1. 269 sq.).* Und es ist halt in Deutschland nicht anders; es ist dies zugleich der vollständige Erklärungsgrund des Erscheinens dieses „Büchleins“, das zum Glück für einen unserer *Sosii* nur „in Commission“ bei ihm erschienen ist. Wer solche Sätze hinschreiben kann, wie diese: „Der nächste Zweck der Offenbarung ist die Erweckung des Glaubens an den menschlichen Verstand.“ „Die Sünde ist das Hinderniss, das den Menschen bei der Bildung der ästhetischen Form der Erkenntniss im Wege steht.“ „Die Taufe ist der gottgewisse Zweifel an allem sinnlich Wahrgenommenen“ u. s. w. u. s. w. — der hat in der That nur auf jenen Zweck der Maculatur-Vermehrung hingearbeitet. Sollte nach diesen und tausend ähnlichen Sätzen (gegen welche nur der Helleborus aus Anticyra als Heilmittel in Anwendung gebracht werden kann) noch von einem Charakter dieses „Büchleins“ die Rede seyn können, so wäre es dieser: Das Ganze ist ein von sich selbst gekommener Pantheismus. [R.]

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

I. Abhandlungen.

Die ältesten Davidischen Lieder.

Von

Georg Friedrich Jatho,

Conrector am Andreanum zu Hildesheim.

Dritter Artikel. *

II. Lieder, in welchen David zur Erkenntniss seiner Verschuldung gekommen ist.

1 Sam. 21, 1 wird uns erzählt, wie David zum Priester Ahimelech kommt, von dem es dann heisst, dass er sich entsetzt habe, da er David entgegen ging, und sprach zu ihm: Warum kommst du allein und ist kein Mann mit dir? Wir dürfen uns billig über diese Erzählung verwundern. Denn was ist denn nach dem Schluss des vorhergehenden Capitels geschehen, dass das Aussehen Davids ihn mit Schrecken erfüllen konnte? Nur wenn wir annehmen, dass die schreckliche Lage Davids, wie sie Ps. 22 geschildert ist, unmittelbar vorhergeht, so ist Alles wohl erklärlich; dann ist es auch erklärlich, wie D., der nun überall seine Feinde sieht, die Unwahrheit spricht. Und diese Lüge, die er spricht, konnte für ihn eine Brücke werden, auf welcher er zur Erkenntniss seiner Sünde kam. Ich will diese Vermuthung nur so hingeworfen haben; denn es war ein ganz anderer Punkt, der ihn dahin drängt. Ihm musste sich nothwendig die Sorge aufdrängen, warum denn Gott es zulasse, dass seine Feinde so lange triumphirten. Es ist nemlich schon erwähnt, dass im N. T. die Heilswahrheiten und die ganze Heilsökonomie überwiegend innerlich, dagegen im alten Bunde überwiegend äus-

* Vgl. Zeitschr. 1858 H. IV. Die Red.

serlich dargestellt werden. Wie weit das reicht, um einen Unterschied zwischen beiden Oekonomien zu begründen, kann hier nicht ausgeführt werden. Doch ist eine Folge davon, dass der Segen Gottes im A. B. sich überwiegend in der glücklichen Gestaltung der äussern Verhältnisse zeigt. Herzensfrömmigkeit und äussere Wohlhäbigkeit gehen Hand in Hand. Darum ist ihm auch Ps. 22, 4—11 die Führung Gottes so unbegreiflich. Hier liegt der Punkt, von dem seine Erkenntniss ausgeht, und wir müssen nach jener Stelle schon sagen, dass er an der Schwelle dieser Erkenntniss angelangt ist. Und nun die Lüge vor Ahimelech! Es beginnt also die Reihe der Psalmen, in welchen er von Stufe zu Stufe tiefer zur Erkenntniss seiner Sünde geführt wird. Damit hängt aufs engste zusammen, dass in jedem frühern Liede ein Gedanke der Zuversicht ausgesprochen ist. Die nur durch äussere Schrecken erregte Herzensangst wird leichter überwunden. Hier aber kommen einige Lieder, die keinen Gedanken der Zuversicht enthalten; die innere Seelenangst über die Verschuldung lässt dieses freudige Aufschauen zu Gott nicht zu.

1. Die Lieder bis zu seiner Flucht nach Gath.

Wir nehmen also an, dass diese nachfolgenden Lieder in eine spätere Zeit zu setzen sind, als sein Aufenthalt bei Ahimelech. Danach versteht es sich von selbst, dass vorläufig eine Pause eingetreten ist; wenigstens die heftige Verfolgung dauert nicht sogleich fort. Während D. nach einer andern Seite flieht, wird er zuerst noch in seinem alten Verstecke gesucht. Er musste ja eine kleine Ruhe haben, damit er über seine Verschuldung zur Besinnung kommen konnte; ja, damit die Heftigkeit der Verfolgung ganz aufhörte, wenn er dem Herrn ohne Rückhalt seine Sünde bekannte. So ist es erklärlich, dass in den ersten Liedern, welche folgen, wohl im Allgemeinen von Verfolgung die Rede ist; auch sind bald (Ps. 86) wieder in der Nähe des neuen Verstecks Widersacher, die ihn umlauern; aber dass er eine Zeit vorher der äussern Ruhe genossen hat, das zeigt sich darin, dass er nicht mehr, wie in Ps. 109 und 22, über Ermattung seiner Gebeine klagt; er muss sich von jenen Strapazen, von dem ertragenen Hunger, Durst, Schlaflosigkeit, von dem Laufen und Rennen wieder erholt haben; denn das innere Mark seiner Gebeine erscheint in Ps. 109 und 22 nicht als gebrochen, so dass eine baldige Erholung möglich ist. Aber allmählig nimmt jetzt die Heftigkeit der Verfolgung in dem Masse zu, dass fortan die Kraft seiner Jugend gebrochen erscheint. Dieses der eine allgemeine Grundsatz für die Anordnung der Lieder dieser

Periode unter sich. Ein anderer würde dadurch gegeben werden, dass das Sündenbewusstseyn immer heftiger hervorbricht, obgleich in dieser Beziehung eine momentane Unterbrechung statt findet.

Ps. 25.

Dieses Lied gehört zu den Alphabetischen Psalmen, und im Allgemeinen scheinen die Interpreten bei solchen Liedern einig zu seyn, dass in ihnen an eine Ordnung der Gedanken nicht eben zu denken sei. Wenn Buchstaben, wie ב und ק, fehlen, so hat sich nicht gerade ein Wort finden wollen, das unter diesem Anfangsbuchstaben passend den Gedanken anfing, und so ist der Dichter zu dem zunächstfolgenden, also ג und ר, übergegangen. Aber hiebei sollte man doch einigermassen stutzig werden; denn kam es auf einen geordneten Gedankengang nicht eben an, so musste sich doch mit Leichtigkeit ein Wort finden, das mit dem eben nöthigen Buchstaben begann. Man sollte doch denken, es müssten noch andere Gründe obwalten, wesshalb solche Auslassungen statt finden. Es zerfällt nemlich das Lied allerdings in Strophen; und indem V. 3 mit ג anfängt, statt mit ב, so ist damit angedeutet, dass vor V. 3 ein Gedankenabschnitt sich findet. Wenn aber alle folgenden Strophen in ihrem Gedankengange gebaut sind, wie die erste, so ist hier eine solche Andeutung nicht nöthig, der Leser wird es nun doch schon finden. Einen anderen Grund hat die Auslassung des ק; es erscheint dafür ר zweimal. In der vierten Strophe stehn sich nemlich zwei Gedankenmassen gegenüber; und das soll auf die Weise angedeutet werden, dass bei der ersten Gedankenmasse (V. 16) die Bitte mit פנה beginnt und der letzte Vers mit ראה; bei der zweiten Gedankenmasse tritt ראה vorauf und die letzte Bitte beginnt mit dem ähnlich lautenden פדה. Ich glaube nicht, dass sich Jemand darüber täuschen wird, dass die Absichtlichkeit vorliegt, wenn die Reihe der Buchstaben bis ת durchlaufen ist, und nun beginnt noch einmal ein Vers mit פ. Doch davon bei der Erklärung des Einzelnen. Hier wird nur noch zu rechtfertigen seyn, weshalb dieses Lied vor Ps. 86 gestellt ist. Der Dichter scheint leiblich wohl auf zu seyn. Er hat freilich seine Sünde erkannt und weiss, dass er den Bund mit Jehova gebrochen hat, aber er fasst dieses Alles noch überwiegend nach seinen äussern Wirkungen auf, ein Zeichen, dass er doch nicht über seine Sünden übermässig zerschlagen ist. In Ps. 86 ist D. schon mehr innerlich geworden, so wie auch dort die Gefahr schon wieder grösser geworden ist. D. hat nach der Zeit von Ps. 22 noch nicht in

den Abgrund seines Herzens gesehen, und es muss sich die Gefahr noch einmal bis zu ihrer Spitze allmählig steigern, bis er dahin gelangt.

Das Bild zerfällt in vier Strophen. Jede beginnt mit der Darstellung einer Thatsache, um daran eine Bitte zu knüpfen. Er bittet aber um seine Errettung aus Leibes- und Seelennoth, damit das gläubige Israel wieder aufathmen könne. Die erste Strophe (V. 1—2) bittet um Rettung aus Leibesnoth auf Grundlage seines Gottvertrauens; V. 3—7 bittet, wie dieses geschehen soll, auf Grundlage des göttlichen Reichsgesetzes; V. 8—11 bittet auf Grundlage des göttlichen Wesens um Sündenvergebung; V. 12—22 bittet auf Grundlage des göttlichen Reichsgesetzes um eigne Errettung aus aller Noth, damit so ganz Israel zum Siege gelange.

Strophe 1. 1. Zu dir, Jehova, bringe ich meine Seele; 2. zu dir, mein Gott, vertraue ich: so lass mich nicht zu Schanden werden, nicht mögen meine Feinde über mich triumphiren.

Strophe 2. 3. Auch Alle, welche auf dich harren, werden nicht zu Schanden; zu Schanden werden die, welche ohne Grund den Bund brechen: 4. so lass mich deine Wege wissen, Jehova, lehre mich deine Pfade; 5. leite mich in deiner Treue und lehre mich, denn du, o Gott, bist mein Heil, auf dich harre ich alle Tage; 6. gedenke deiner Barmherzigkeit, Jehova, und deiner Gnade, denn sie sind von Ewigkeit; 7. der Sünden meiner Jugend und meiner Uebertretungen gedenke nicht, nach deiner Gnade gedenke du meiner, um deiner Güte willen, Jehova.

Strophe 3. 8. Heilspendend und gerade ist Jehova; darum segnet er Sünder auf dem Wege. 9. Er leitet die Hülflosen im Gericht und lehret die Hülflosen seinen Weg. 10. Alle Pfade Jehovas sind Gnade und Treue denen, die seinen Bund und seine Gebote halten. 11. So, um deines Namens willen, Jehova, so vergib meine Schuld, denn sie ist gross.

Strophe 4. 12. Wer auch immer den Herrn fürchtet — Jehova segnet ihn auf dem Wege, welchen er auswählt. 13. Seine Seele übernachtet im Heil und sein Saame erbt das Land. 14. Jehova ist vertraulich mit denen, die ihn fürchten, und sein Bund dient, sie zur Erkenntniss zu bringen. 15. Nun sind aber meine Augen stets auf den Herrn gerichtet, dass er meine Füsse aus dem Netze führe: 16. so schaue auf mich und sei mir gnädig, denn ich bin einsam und elend. 17. Die Bedrängnisse meines Herzens haben sie gross gemacht, aus meinen Drangsalen erlöse mich. 18. Siehe mein Elend und mein Leid und vergib alle meine Sünden. 19. Siehe meine

Feinde, dass ihrer viele sind, und mit ungerechtem Hasse hassen sie mich. 20. Bewahre meine Seele und errette mich, lass mich nicht zu Schanden werden, denn ich vertraue auf dich. 21. Deine Heiligkeit und Gradheit mögen mich bewahren, denn ich harre auf dich. 22. Erlöse, o Gott, Israel aus allen seinen Nöthen.

V. 1—2. Auf Grundlage seines Gottvertrauens bittet der Dichter um Errettung aus Leibesnoth. Ueber das Tragen der Seele zu Gott vgl. zu Ps. 86. Sie soll hier von Noth erlöst werden. Dass aber darunter Leibesnoth zu verstehen ist, zeigt die Bitte, dass die Feinde nicht über ihn triumphiren, sondern zu Schanden werden sollen. Ihr Triumph kann aber nur darin bestehen, dass sie ihn fangen und tödten, während sie zu Schanden werden, wenn ihr Anschlag missglückt.

V. 3—7. Bitte, wie diese Rettung vollbracht werden soll auf Grundlage des göttlichen Reichsgesetzes. V. 3. Das göttliche Reichsgesetz. Die Feinde haben freventlich (εἰκῆ d. i. ἑκουσίως ἁμαρτάνειν) den Bund gebrochen. V. 4—7. Die darauf gestützte Bitte. V. 4—5. Die Bitte um Verleihung der rechten Erkenntniss. Man muss festhalten, dass D. in der ersten Strophe nur von leiblichen Gefahren gesprochen hat, und durch nichts ist angedeutet, dass er zu einem andern Gedanken übergegangen ist. So können die Wege und Pfade hier nur die Fusssteige seyn, welche er betreten muss, um dem Tode zu entrinnen. Das ist auch die Leitung nach Gottes Treue; Gott hat im A. T. den Seinen leibliches Wohlergehen verheissen, und wenn er noch einmal spricht: „lehre mich" (nemlich den rechten Weg), so geschieht das, um sich nun unter die Zahl derer zu subsumiren, auf welche der erste Theil des Reichsgesetzes anzuwenden ist. V. 6—7. Der Standpunkt, von dem Gott ausgehen muss bei Handhabung dieses Reichsgesetzes. V. 6. Wessen der Herr gedenken soll. Trotzdem dass es Reichsgesetz ist, dass die Vertrauenden gerettet werden, so ist der Dichter doch Angesichts seiner Sünden besorgt. Es ist doch nur immer die Gnade ohne alle unser Verdienst, die uns errettet; es ist die göttliche Barmherzigkeit, die überall unsern schwachen Glauben anficht und unsre Sünde zudeckt. Darum setzt der Dichter hinzu: „denn sie sind von Ewigkeit". Damals waren wir noch nicht, und es folgt daraus, dass sie von unserm besondern Verdienst nicht abhängig sind; es ist die freie Gnade damit beschrieben. V. 7. Wessen der Herr nicht gedenken soll.

V. 8—11. Bitte auf Grundlage des göttlichen Wesens um Sündenvergebung. V. 7 hat hiezu den Uebergang gebahnt. Dass hier aber von Tilgung des Schuldbewusstseyns die Rede ist, geht daraus hervor, dass die Strophe mit dem Begriffe Sünder anfängt und mit der Tilgung der Sünde aufhört. V. 8. Gottes Wesen und Thun. Seine Güte ist natürlich gleich in Beziehung auf das zweite Glied bestimmter zu fassen. ירה (besprengen) ist bildliche Bezeichnung des göttlichen Trostes und Segens. Und darin zeigt sich seine Güte und Geradheit; letztere insofern er nicht abweicht von dem geraden Wege seiner Verheissungen und der Heilsordnung. V. 9.—10. Ausführung, wie Gott die Sünder segnet. Die Hülflosen sind die, welche ihre eigne Ohnmacht erkannt haben und an ihrer Kraft verzagen. Diese lässt er nicht los im Gerichte, das er über sie verhängt, sondern er lehrt sie seinen Heilsweg, und wer sich nun lehren lässt und Gottes Gebote hält und seinen Bund, auf dessen Lebenswege findet sich nur Gnade und Treue. V. 11. Die Bitte. Zu der Zahl dieser Hülflosen zählt sich D. und bittet um Sündenvergebung d. h. er bittet um den Inhalt von V. 9—10. Ueber וְ s. Ewald § 613. עון tritt in seiner Bedeutung als Bundesbrüchigkeit hervor.

V. 12—22. Die Bitte um Erlösung Israels auf Grundlage des Reichsgesetzes. V. 12—14 das Reichsgesetz. V. 12. *in nuce*. Nun ist nicht mehr von Sündern die Rede, sondern von Gottesfürchtigen. Diese segnet Gott weiter. V. 13—14 die Ausführung. Zuerst übernachtet er im Heile. לין erinnert an Ps. 23, 4; die Erde ist ein finstres Thal der Sünde, aber der Gläubige wohnt dennoch im Heile und hat Ruhe und Frieden. Dann wird Kanaan, das Land der Verheissung und Vorbild des Himmels, auf sein Geschlecht vererbt. Endlich beide, Väter und Söhne, wachsen im Zustande dieses innern und äussern Friedens, in der Erkenntniss des Heils. סוד ist die innere Offenbarung, die auf Grundlage des ברית, der Schriften des Bundes (denn das Wort steht metonymisch), statt findet. V. 15. Die *propositio minor*. Wenn wir V. 12—14 als die *propositio major* betrachten, so ordnet er sich hier in die Reihe der dort charakterisirten Subjecte ein. Es folgt aber nicht eine *conclusio*, sondern nur eine Bitte an ihrer Statt, welche in zwei Haupttheile zerfällt, indem ihr Inhalt sich theils auf die Gegenwart (V. 16—18), theils auf die Zukunft bezieht (V. 19—22). V. 16—18. Bitte um Aenderung der gegenwärtigen Lage. V. 16. Die äussere Lage. Wie er so einsam sich verbergen muss, das steht im Contraste zu dem sichern Woh-

nen in Kanaan V. 13. V. 17. Die Zusammenfassung von Beidem und Bitte um Vergebung. Dieses Letztere ist die Bedingung, unter der allein die frühern Bitten erhört werden können. V. 19—22. Bitte für die Zukunft. V. 19—21. Negative Bitte. V. 19. Die Gefahr der Zukunft. V. 20—21. Die Bitte. Wie die zweite und dritte Strophe am Ende (V. 7. 11) auf Gottes Wesen recurrirt, so hier V. 21. Da sollte man meinen, dass hier Ruhe und damit der Schluss gefunden wäre. Anscheinend tritt V. 22 als ein fremdartiger Gedanke auf; und da die Reihe der Buchstaben schon V. 21 durchlaufen war, so möchte man meinen, wir hätten hier einen Zusatz. Aber es ist schon in der Einleitung gezeigt, wie dieses פ mit V. 16 correspondirt. Und nun bekommt das Lied durch diesen Schlussgedanken erst seine rechte Bedeutung. Der Gedanke ist augenscheinlich ausgesondert aus der Entwickelung des ganzen Liedes; und darum haben wir auf ihn unsre ganze Aufmerksamkeit zu lenken. Es tritt ihm hier vor die Seele, welche Bedeutung seine Entwickelung, äusserlich und innerlich, für die ganze Gemeinde hat. Er sieht hier in der Erhörung der Bitten, die sich auf seine Person beziehen, zugleich einen Fortschritt und eine Bedeutung für die ganze gläubige Gemeinde.

Ps. 86.

Die Gedanken gehn hier scheinbar etwas bunt durch einander. Man weiss oft nicht, ob der Dichter um Errettung von seiner Sündenlast oder von leiblicher Errettung redet. Denn wenn es eben Weise des A. T. ist, das Geistige im Leiblichen anzuschauen, so kann es wohl kommen, dass man oft in Verlegenheit kommt, wenn man sich entscheiden soll, ob von dem einen oder dem andern Gebiete die Rede ist. Man muss hier sorgfältig prüfen. Ich glaube aber, dass man auch bei oberflächlicher Lectüre sich überzeugt halten muss, dass hier von äusserer und innerer Bedrängniss geredet wird.

Das Lied zerfällt in vier Strophen. Die beiden ersten correspondiren im Anfange und Ende genau. Sie beginnen mit einer ganz allgemeinen Bitte, dass Gott hören soll, und schliessen mit der Angabe des objectiven, in Gott selbst angeschaueten Grundes, weshalb das Gebet an Jehova gerichtet ist. Nachdem so durch die Ausführung der beiden ersten Strophen sich die Seele mit einem bestimmten Inhalte angefüllt hat, so wird auch in Strophe 3 und 4 der Inhalt der Bitte sofort ein vollerer. Und es ist nur zu merken, dass in Strophe 4 aus einem nahe liegenden Grunde V. 14 mit dem Wort Gott unterbrochen wird, um V. 15 f. wieder aufgenommen zu wer-

den. Demnach stützt sich V. 1—5 die Bitte um äussere und innere Rettung auf Gottes Gnade, V. 6—10 dieselbe Bitte auf Gottes Kraft; V. 11—13 stellt dar, wie Gott die äussere Rettung vollbringen soll, V. 14—17, wie die innere.

Strophe 1. 1. Neige, Jehova, dein Ohr und höre mich, denn ich bin elend und hülflos. 2. Bewahre meine Seele, denn ich bin fromm; rette deinen Knecht, du Gott, der auf dich vertraut. 3. Sei mir gnädig, Gott, denn zu dir rufe ich den ganzen Tag. 4. Erfreue die Seele deines Knechtes, denn an dich, Gott, gebe ich meine Seele hin: 5. denn du, Gott, bist wohlthuend und voll Gnade gegen Alle, die dich anrufen.

Strophe 2. 6. Höre, Gott, auf mein Gebet und merke auf die Stimme meines Flehens. 7. Am Tage meiner Bedrängniss rufe ich dich, dass du mich hörst. 8. Denn dir ist keiner gleich unter den Göttern, Jehova, und nichts ist gleich deinem Thun; 9. alle Heiden, welche du gemacht hast, werden kommen und werden vor dir anbeten, Gott, und werden deinen Namen preisen, 10. dass du gross bist und Wunder thust, du Gott allein.

Strophe 3. 11. Lass mich sehn, Gott, deinen Weg, den ich in deiner Treue wandeln soll; mache mein Herz einfältig, dass ich deinen Namen fürchte; 12. so werde ich dich preisen, Gott, von ganzem Herzen und deinen Namen ewig loben, 13. dass deine Gnade gross war über mir und dass du meine Seele aus der tiefen Hölle errettetest.

Strophe 4. 14. Gott, Stolze erhoben sich wider mich und eine Gemeinde von Gottlosen trachtete nach meinem Leben und setzten dich nicht vor sich. 15. Du aber, Gott, du barmherziger und gnädiger, du langmüthiger Gott und voller Gnade und Treue, 16. wende dich zu mir und sei mir gnädig, verleihe deine Kraft deinem Knechte und rette den Sohn deiner Magd; 17. thue an mir ein Zeichen zum Heile, dass es sehen die mich hassen und darüber sich schämen, dass du, Gott, mir beistandest und mich tröstetest.

V. 1—5. Die Bitte um Rettung aus Todesgefahr und um Frieden des Herzens, gestützt auf Gottes Gnade. V. 1—2. Bitte und Rettung aus Todesgefahr. In den Liedern dieser Zeit kommt so oft der Ausdruck vor: „elend und hülflos.“ Er bezieht sich immer auf solche, welche um ihres Glaubens willen von der Welt verfolgt werden und leiden müssen. Die Welt kann aber nur den Leib tödten; darum muss nothwendig, um dieser Bezeichnung willen, im Folgenden zuerst von leiblichen Leiden die Rede sein. V. 2. Die genauere Angabe der Gefahr nebst

Angabe des subjectiven Stützpunctes seiner Bitte. Sein Elend besteht in seiner Todesgefahr, denn die Seele muss hier metonymisch oder synekdochisch gebraucht seyn für Leben. Es ist die Seele gemeint in ihrem besonderen Seyn, nemlich in ihrem Zusammenseyn mit dem Leibe. Er darf bitten, denn er ist fromm d. h., wie das zweite Glied bestimmter aussagt, er vertraut auf den Herrn.

V. 3—4. Die Bitte um Frieden des Herzens. V. 3. Die allgemeinere Bitte nebst Angabe des subjectiven Stützpunktes. Er bittet um Gnade, denn er erkennt Jehova als seinen Herrn an durch seine Gebete. V. 4. Die genauere Fassung des vorigen Verses. Er bittet nicht allgemein um Gnade, sondern um Freude des Herzens. Daraus geht aber hervor, dass ihm die rechte Freude d. h. der Friede mit Gott fehlt. נשׂא heisst „hintragen;" er trägt die Seele zu Jehova als seinem Arzte, *sc.* im Gebete. V. 5. Der objective Stützpunkt der Bitte. Das ist Gottes Barmherzigkeit. כי begründet nicht den Inhalt der Bitte; es gibt den Grund an, wesshalb er seine Bitte an Jehova richtet und begründet so alle Bitten von V. 1—4. Dieses zeigt das Verhältniss dieser Strophe zur zweiten, wo auch V. 8—10 die ganze vorhergehende Bitte stützt. So zeigt sich aber hier, dass er dennoch das leibliche Elend als Strafe für eine bestimmte Sünde anerkennt, obgleich er sich immerhin daneben oben auf seine Frömmigkeit berufen darf.

V. 6—10. Die Bitte um Rettung auf Grundlage der göttlichen Macht. V. 6—7. Die Bitte. Diese ist allgemein gehalten; aber gerade um dieser Allgemeinheit willen sind wir gedrängt zu der Annahme, dass er unter der Bedrängniss Alles wieder zusammenfassen will, was er in der ersten Strophe dargestellt hat. V. 8. Die objective Grundlage der Bitte, nemlich Gottes Macht. Es heisst also: „ich wende mich zu dir, Jehova, denn du bist der mächtigste." V. 9—10. Nachweis, dass Gott der mächtigste ist. Seine Macht geht daraus hervor, dass einst alle Heiden zu ihm werden bekehrt werden und, durch ihn gerettet, preisen. Die Bekehrung und das Loben findet sich V. 9; der Inhalt ihres Lobes (V. 10) zeigt, wie sie gerettet sind von äusserer und innerer Bedrängniss, denn sie preisen Gottes Wunderthaten. Mit grosser Kraft steht das Wort „allen" am Schluss. Das ist ja auch der Grund, wesshalb sich D. an Jehova hält, weil er allein das Heil für ihn wirken kann.

V. 11—13. Ausführliche Bitte, wie Gott aus leiblicher Noth erretten soll. Was in der ersten Strophe

neben einander gestellt war, das wird jetzt ausführlicher in 2 Strophen erbeten; hier die leibliche Rettung. Es wird aber angegeben, wie Gott diese zu Stande bringen soll. Zuerst soll ihm Gott V. 11 den Weg zeigen, den er wandeln soll. Zur Zeit seiner Verschuldung hatte Gott ihm auch den rechten Weg gezeigt, nemlich er sollte warnen und strafen; damals war er zu klug und ungläubig. „In der Treue Gottes einen Weg wandeln" ist prägnanter Ausdruck für: so wandeln, dass man in Gottes Verheissungstreue bleibt; so wandeln, dass Gott vermöge seiner Treue die gegebenen Verheissungen halten kann und muss. Aber eben die Vergangenheit hat ihn gewitzigt. In seiner jetzigen Lage ist sein Herz auch oft zwiespältig; es schwankt zwischen Glauben und Unglauben hin und her bei den äussern und innern Anfechtungen. Da soll nun Gott sein Herz dahin einigen, dass er Gottes Namen fürchtet, während aller Unglaube und Misstrauen hinweggeschafft wird. Er hat Anfechtungen, selbsterwählte Wege zu gehn, und Gott soll ihm Kraft geben, diese zu überwinden und einfältig den Weg zu gehn, den Gott ihm zeigen wird. Erhebt Jemand die Frage, wie Gott dem D. ohne besondere Offenbarung in seinem Innern den irdischen Pfad der Flucht zeigen konnte, so müssen wir nur festhalten, dass nach Strophe 4 die Feinde ganz in der Nähe seyn müssen; und da brauchte ja Gott ihn nur sehen oder hören zu lassen, auf welcher Seite sich die Feinde befanden, um den entgegengesetzten Weg einschlagen zu können. V. 12—13. Die Folge, welche daraus hervorgehen soll und muss. Dann wird er in die Lage komnen, dass er für Erhaltung des Lebens preisen kann. So lange er leiblich am Leben bleibt, so lange ist seine Seele nicht in der Hölle. Uebrigens setzt der Ausdruck nicht ein Gewesenseyn in der Hölle voraus; es heisst nur: „von der Hölle weg."

V. 14—17. Die ausführliche Bitte, wie Gott ihm die völlige Glaubenszuversicht schenken soll. Dem ersten Anschein nach steht davon in dieser Strophe gar nichts oder doch sehr wenig. Nur der letzte Gedanke spricht von einem erhaltenen Troste. Wo aber das Herz durch Sündenlast zerschlagen ist, da ist aller andere Trost nichtig, wenn nicht ein freudiges Aufschauen zu Gott möglich ist, und nur von diesem Troste kann hier die Rede seyn. Aber, wird man sagen, wie können die Feinde von einem solchen Troste etwas sehen? Fangen wir darum lieber von vorn an. V. 14. Die Gefahr. Wir dürfen uns nach dem Folgenden denken, dass die Feinde ringsum das Versteck eingeschlossen haben. V. 15—17. Die Bitte. V. 15. Das Wesen Got-

tes, auf dessen Grund hin er zu bitten wagt. V. 16—17. Die eigentliche Bitte. Das Hervorstechendste ist hier die Bitte um Verleihung der göttlichen Kraft. Soll das etwa eine Kraft seyn, mit welcher er seine Feinde leiblich zu Boden schlägt? Ich meine, dass die rechte Erklärung in V. 17 liegt. Gott soll ein Wunder thun zu seinem Heile, und zwar so, dass es die Feinde erkennen. Wie ist das möglich? Ich meine, dass er so gekräftigt werden will durch Gottes Schöpferkraft in seinem Gottvertrauen, dass er zuversichtlich hindurchgeht durch die Reihe der lauernden Feinde; dann müssen diese bekennen, dass das eine That Gottes ist, die ihn also gestärkt hat; sie müssen erkennen, dass ihm der Friede Gottes und die Zuversicht zu seiner Kraft tief im Herzen sitzen muss. Das wäre dann eine höhere Erhebung der Seele, als in der dritten Strophe, obgleich ich bemerken muss, dass die dort gegebene Erklärung nur die Möglichkeit zeigen sollte, dass man bei dem Zeigen des Weges eine bestimmte concrete Anschauung gewinnen kann. Uebrigens wird es nun klar seyn, was V. 14 will. Er verhehlt sich die Grösse der Gefahr nicht; aber trotz derselben will er so gekräftigt werden, dass er ihr kühn entgegen geht. Man vergleiche dabei die spätere Begegnung mit Saul. V. 16 ist „der Sohn der Magd" von der geistigen Kindschaft zu deuten; er hatte eine gottesfürchtige Mutter.

Ps. 143.

Man sieht in diesem Liede einen Fortschritt. Nicht blos, dass sein Geist zerschlagener erscheint (V. 4); sondern auch die äussere Gefahr muss gestiegen seyn. Wenn D. sagt, er sei an finstere Orte getrieben, so möchte ich kaum glauben, dass er auch noch die Zeit vor Augen hat, wo Ps. 22 gedichtet ist; sondern er wird das Versteck, von welchem er Ps. 86 gesprochen hatte, verlassen haben, um nun von neuem an einem finstern Orte eine Zufluchtsstätte zu suchen. Damit hängt denn zusammen, dass er nicht mehr bittet, zuversichtlich unter seine Feinde treten zu dürfen; er ist zufrieden, wenn er errettet wird (V. 9). Uebrigens scheint es nach V. 8 ein Nachtlied zu seyn.

Es zerfällt in zwei Strophen, deren erste (V. 1—6) die allgemeine Bitte um Rettung enthält, gestützt auf sein Gottvertrauen, während die zweite (V. 7—12) die besondere Bitte ausspricht, wie Gott helfen soll.

Strophe 1. 1. Höre, Jehova, mein Gebet, merke auf mein Flehen; um deiner Treue willen höre mich, um deiner Gerechtigkeit willen; 2. und gehe nicht mit deinem Knechte

ins Gericht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht. 3. Denn es verfolgte mein Feind meine Seele, er schlug zu Boden mein Leben, er trieb mich in finstere Orte gleich den ewig Todten. 4. Und mein Geist in mir ist in Nacht gehüllt, und in meinem Innern ist wüste mein Herz. 5. Aber ich gedachte der Tage der Urzeit, ich sann über alle deine Thaten, an die Werke deiner Hände gedenke ich. 6. Ich breitete meine Hände aus zu dir, meine Seele neigt sich zu dir, wie dürres Land.

Strophe 2. 7. Eilends erhöre mich, Jehova, denn mein Geist ist erschöpft; verbirg dein Antlitz nicht vor mir, dass ich denen gleich werde, die in die Grube fahren. 8. Lass mich hören am Morgen deine Huld, denn ich vertraue auf dich; thue mir kund den Weg, darauf ich gehen soll, denn zu dir habe ich meine Seele hingetragen. 9. Errette mich von meinen Feinden, denn zu dir berge ich mich. 10. Lehre mich deinen Willen thun, denn du bist mein Gott; dein guter Geist leite mich auf geradem Wege. 11. Um deines Namens willen, Jehova, mache mich lebendig; in deiner Gerechtigkeit führe meine Seele aus der Bedrängniss. 12. Und in deiner Huld vertilge meine Feinde und vernichte Alle, die meine Seele befehden, denn ich bin dein Knecht.

V. 1—6. *Die allgemeine Bitte auf Grundlage seines Glaubens.* V. 1—2. *Die allgemeine Bitte.* Man sieht hier noch nicht, ob sich der Dichter hier in geistiger oder leiblicher Noth befindet. Er ruft nur Gottes rettende Gerechtigkeit und Verheissungstreue, vermöge deren er sich des Sünders erbarmen muss, an. Doch darin unterscheidet sich dieses Lied von den beiden vorhergehenden, dass er hier so bestimmt erklärt, er könne nur Gottes Gerechtigkeit anrufen, da kein Lebendiger auf seine ihm selbst inwohnende Heiligkeit sich berufen könne, um sich etwa Gott gegenüber in dieser Beziehung auf ein Rechtsverhältniss zu berufen. V. 3—6. *Der Grund, wesshalb Gott seine Gnade walten lassen müsse.* Es befindet sich an dem Dichter das Kennzeichen des Gnadenstandes. Dieses wird aber dargestellt als ein πιστεύειν παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι. Trotz der sichtbaren Anzeichen von Gottes Zorn hält er im Glauben fest an den unsichtbaren Verheissungen. V. 3. *Die äussere Lage ist so angethan, dass Verzweiflung eintreten könnte.* Er ist völlig zu Boden getreten; sein Leben ist also bedroht, dass er in finstern Orten (Höhlengräbern) sich verbergen muss *Tag und Nacht*, so dass er also gleich ist den ewig Todten. V. 4. *Die innere Lage, welche zur Verzweiflung führen könnte.* Er ist zerschla-

gen und angst im Herzen, denn er fühlt den Zorn Gottes. V. 5—6. Des Dichters Verhalten unter und trotz dieser Umstände. Zuerst bewegt er in seinem Herzen alle die Gnadenerweisungen, welche zuvor den Gläubigen zu Theil geworden sind, und dadurch gestärkt betet er zum Herrn und erwartet von ihm den verheissenen Segen, wie dürres Land nach Regen schmachtet.

V. 7—12. Die besondere Bitte, wie Gott helfen soll. V. 7—9. Die Bitte um Rettung vom Tode. Zuerst bittet er in der grossen Noth um schleunige Hülfe; um zu zeigen, wie nöthig die Eile sei, setzt er hinzu, dass sein Geist erschöpft sei, nemlich vom Beten; er kann nun kaum noch beten und ringen. Das Verbergen des Antlitzes ist Zeichen des göttlichen Zornes, der den leiblichen Tod herbeiführen müsste. V. 8 zeigt dann den Weg, wie ihn Gott retten soll. Wenn er am Morgen aus seiner Höhle das Terrain überschauet, so soll Gott ihn sehen lassen, wo die Feinde einen Weg offen gelassen haben. Es steht hier aber hören und nicht sehen. Gottes Sprechen ist ein Thun und Schaffen; wenn er also spricht, dass die Feinde eine bestimmte Richtung einschlagen sollen, so geschieht dieses. Sofern dieses nun D. sieht, so ist dieses ein Hören, ein inneres Vernehmen des von Gott gesprochenen Wortes, freilich durch das Medium des Auges. Schliesslich verlangt er dann V. 9, auf diesem Wege den Feinden wirklich zu entkommen. Er will also nicht mehr in ihre Mitte treten; er ist froh, wenn er sich davon schleichen darf. V. 10—12. Die Bitte um Vollendung des Heils. Nachdem er nun so entkommen ist, so wünscht er, in Gottes Heiligkeit und Frieden zu wandeln, damit er dann völlig über die Feinde triumphiren könne. V. 10—11. Die Grundlage des völligen Triumphes. Das weiss der Dichter, dass alle diese Leiden im Zusammenhange mit seiner Verschuldung stehen. Darum bittet er zuerst um Erkenntniss des göttlichen Willens, dann um die rechte Heiligung seines Willens (V. 10) und (V. 11) endlich um den rechten Frieden. Hier scheint die Heilsordnung umgekehrt zu seyn. Denn nach der Erleuchtung muss ich erst der göttlichen Gnade gewiss werden, ehe ich mich wahrhaft heiligen kann. So ist es bei dem Anfänger im Glauben, wenn ich nemlich davon absehe, dass mit dem Anfange des Glaubens auch ein gewisser Anfang der Heiligung, nemlich die Abkehr von der Sünde und der Hass der Sünde gesetzt ist. Aber David ist kein Anfänger; da kann es auch anders zugehen, wenn das innere Leben einmal ins Schwanken gerathen ist. Da folgt auf die Erleuchtung das rechte Thun im

Glauben, und aus dem Thun stärkt sich der Glaube wieder, dass ich erkenne, ich sei Gottes Kind, und das Thun bahnt den Weg zum Frieden mit Gott. V. 12. Der völlige Triumph. Wenn Gott den Dichter innerlich führt, so kann dann auch der äussere Sieg nicht ausbleiben. Gott muss die Feinde vernichten. Damit ist dann aber für D. die völlige *restitutio in integrum* gesetzt.

Ps. 31.

Noch immer muss D. Unterstützung hin und wieder gefunden haben, wenn er vor seinen Feinden floh. Aber, um ihm alle menschliche Hülfe abzuschneiden, so sind von neuem lügenhafte Gerüchte über ihn verbreitet, die denn auch so viel bewirkt haben, dass sich jetzt Alle von ihm gewandt haben (V. 12—14). Er muss wohl vielfach umgetrieben seyn, wenn die, welche ihn sahen, vor ihm geflohen sind. Und so klagt er denn jetzt nicht mehr, wie Ps. 22, über Ermattung seiner Gebeine; sondern seine körperliche Kraft ist gebrochen (V. 10); und er erkennt an, dass er diese Züchtigung verschuldet habe. Obgleich er also den Grund seiner Leiden nicht verhehlt, so hat er doch für den Augenblick die innere Ruhe erkämpft; dabei ist indessen die leibliche Gefahr also gestiegen, dass ihm diese fast ausschliesslich vor Augen schwebt. Er ist wieder sehr eng eingeschlossen (V. 5. 9), und er denkt nicht einmal daran, so einfach entweichen zu können, wie er dieses nach Ps. 143 aussprach. Die Erwähnung der Thatsache, dass er auf wunderbare Weise in einer Hütte verborgen blieb (Ps. 22) und ein früheres Mal ebenfalls in Gibea (V. 22), zeigt, dass er jetzt seine Rettung nur noch durch ein Wunder hofft.

Das Lied zerfällt in 4 Strophen und eine Epode. V. 2—5 bittet er um Ermöglichung seiner Flucht, sich auf seinen Glauben stützend; V. 6—9 bittet er um eine so sichere Lage, dass er fröhlich preisen könne; V. 10—14 fleht er um Hülfe, indem er nachweist, dass alle menschliche Hülfe unmöglich sei; V. 15—19 enthalten auf Grundlage seines Gottvertrauens die Bitte um den Untergang der Feinde; V. 20—24 sprechen das Vertrauen der Erhörung aus.

Strophe 1. 2. Auf dich, Jehova, vertraute ich; lass mich nicht ewig zu Schanden werden; vermöge deiner rettenden Gerechtigkeit lass mich entrinnen. 3. Neige zu mir dein Ohr, eilends hilf mir; sei mir ein Fels der Stärke, ein Haus des Labyrinthes, um mir zu helfen. 4. Denn mein Fels und mein Labyrinth bist du und so leite und führe mich um deines Namens willen. 5. Lass mich herausgehen aus

dem Netze, das sie mir gestellt haben, denn du bist meine Stärke.

Strophe 2. 6. In deine Hände befehle ich meinen Geist, denn du erlöstest ihn, Jehova, Gott der Treue. 7. Ich hasste die, welche dem Schemen der Nichtigkeit nachjagten, und ich vertraute auf Jehova. 8. So lass mich jubeln und der Freude theilhaftig werden, dass du mein Elend ansahest, erkanntest die Nöthe meiner Seele, 9. und mich nicht in die Hände meines Feindes übergabest, und meine Füsse auf einen weiten Raum stelltest.

Strophe 3. 10. Sei gnädig, Jehova, denn ich bin bedrängt; es verfiel vor Gram mein Auge, meine Seele und mein Leib. 11. Denn mein Leben nahm ab vor Betrübniss und meine Jahre vor Seufzen, meine Kraft ist gebrochen durch meine Schuld, und meine Gebeine verfielen. 12. Wegen aller meiner Feinde bin ich geworden zur Schmach, und auch meinen Nachbarn gar sehr, und ein Entsetzen meinen Bekannten; die mich draussen sehn, fliehn vor mir. 13. Meiner ist vergessen im Herzen wie eines Todten, ich bin geworden wie ein verlornes Gefäss. 14. Denn ich hörte die Verleumdung Vieler; Schrecken ringsum, da sie zusammen wider mich Anschläge machten, da sie mir das Leben zu nehmen gedachten.

Strophe 4. 15. Aber ich vertraute auf dich, Jehova; ich sprach: „du bist mein Gott; 16. in deiner Hand stehn meine Geschicke; errette mich von der Hand meiner Feinde und derer, die mich verfolgen; 17. lasse leuchten dein Angesicht über deinen Knecht; hilf mir durch deine Gnade.“ 18. Jehova, so lass mich denn nicht zu Schanden werden, denn ich rief dich an; mögen zu Schanden werden die Uebelthäter und geschweigt in der Hölle. 19. Verstummen mögen die Lügenlippen, die wider den Gerechten frech reden in Hochmuth und Verachtung.

Epode. 20. Wie gross ist deine Güte, die du verborgen hältst denen, welche dich fürchten, die du beweisest denen, welche auf dich trauen, vor den Augen der Menschenkinder. 21. Du verbirgst sie in dem Verstecke deines Angesichtes vor den Bündnissen der Menschen, du verbirgst sie in einer Hütte vor dem Streite, den ihre Zungen anfachen. 22. Gelobet sei der Herr, denn er hat mir eine grosse Güte bewiesen in einer festen Stadt, 23. wiewohl ich sprach auf meiner Eilflucht: „ich bin ausgerissen aus deinen Augen;“ aber du erhörtest doch die Stimme meines Flehens, da ich rief zu dir. 24. So liebet denn den Herrn, alle seine Frommen; Treue hält der Herr, und er vergilt reichlich dem, der Hochmuth

übt. 25. Seid stark, dass er euer Herz stärkt, ihr Alle, die ihr des Herrn harrt.

V. 2—5. Gestützt auf sein Vertrauen bittet der Dichter, dass Gott in seiner Gnade vermöge seiner Kraft ihn nicht den Nachstellungen der Feinde möge erliegen lassen. V. 2. Thema. Zuerst wird entschieden ausgesprochen, dass der Sänger vertraue, und darauf die allgemeine Bitte basirt, dass Gott ihn nicht möge zu Schanden werden lassen. Er hat schon oft gebetet, aber bis jetzt ist er mit seinem Gebete noch nicht völlig erhört; so kann er denn bitten, Gott möge ihn nicht ewig unerhört lassen. Im zweiten Gliede wird die Bitte auf ihren objectiven Grund, Gottes Gnade, zurückgeführt und der Inhalt dahin genauer bestimmt, dass er ihn den Nachstellungen möge entrinnen lassen. V. 3—5. Die Ausführung dieser Gedanken. V. 3. Der Inhalt der Bitte wird ausgeführt. Im ersten Gliede wird Gott um schnelle Hülfe gebeten; dann wird angegeben, durch welches Mittel Gott helfen soll. צור מעוז bezeichnet allgemein Gottes Kraft als Mittel. Ein Fels heisst diese Kraft, insofern sie als eine unerschütterliche gedacht ist. Der Ausdruck בית מצודות ist etwas schwieriger. Es heisst מצודה ein Netz (von צוד) und wegen der Aehnlichkeit in allen Davidischen Liedern ein labyrinthisch verschlungenes Höhlengewirre. So ist es erklärlich, wie בית dabei stehen kann. Das Haus ist aber der Ort, wo man Schutz vor den Stürmen findet. So soll ihm Gott eine solche sichere Wohnung seyn, die mit ihren Kreuz- und Quergängen ihn auf seiner Flucht schirmt, während die Gegner sich verirren. V. 4—5. Die Zusammengehörigkeit der Rettung und des Glaubens wird behauptet. V. 4 und 5 bilden einen Chiasmus. Daraus geht schon hervor, dass mit den Worten: „denn du bist mein Fels“, gesagt ist: „ich halte dich im Glauben als meinen Fels fest“. Aber der Dichter ist zu bewegt. Statt den Schluss zu ziehen: „und so musst du helfen“, fährt er in der Form des Gebets fort. Die Leitung und Führung wird dadurch genauer bestimmt, dass er sagt: „Lass mich aus dem Netze herausgehn.“

V. 6—9. Auf Grundlage seines Vertrauens bittet er um eine Lage, wo er den Herrn wegen seiner völligen Sicherheit preisen könne. V. 6—7. Die Darlegung seines Vertrauens. Die Wiederholung dieses Grundgedankens (V. 2) zeigt, dass eine neue Strophe beginnt. Dass hier aber noch von leiblicher Rettung die Rede ist, zeigt der Schluss dieser Strophe. V. 6 Gl. 2 gibt den Grund seines Vertrauens an. Gott hat ihm ja das Höch-

ste, die Erlösung geschenkt; wie sollte er nun nicht auch das Geringere erlangen? V. 7 Gl. 1 stellt den Glauben nach seiner negativen Seite dar. Er hasste die Gemeinde der fleischlich Gesinnten. חבלי שוא fasst alle fleischlichen Waffen zusammen; es ist der leere, ohnmächtige Hauch, welcher in den nichtigen Anschlägen und dem eiteln Thun der Welt besteht, die ihre Hoffnung auf Geld, Stärke, Familienverbindungen, Aemter u. s. w. setzt. V. 8—9 die darauf gestützte Bitte. Er geht einen Schritt weiter, als in der vorigen Strophe. Er will so sicher gestellt werden, dass er jubeln darf. גיל ist das äussere Frohlocken, welches sich auf die innere Herzensfreude (שמח) stützt. Vom zweiten Gliede an wird der Gegenstand der Freude angegeben. Die *Praeterita* stehen von Dingen, die bei Abfassung dieses Liedes noch zukünftig sind, aber, wenn die Freude eintritt, der Vergangenheit angehören werden. מרחב steht im Gegensatz zu צרה und ist als Zustand der völligen Sicherheit zu fassen.

V. 10—14. Die Bitte um Erbarmen, da ausser Gott keine Hülfe da sei. Es sollte dieses eigentlich als Gegenstrophe bezeichnet seyn, da hier die Bitte voraufgeht, und der Zustand, auf den sie basirt ist, nachfolgt. V. 10 Gl. 2 —11. Darstellung, dass er sich selbst nicht helfen kann. Dabei verschweigt er nicht die eigne Schuld als Grund dieses Zustandes. V. 12—13. Darstellung, dass ihm seine früheren Genossen nicht helfen wollen. Sie betrachten ihn als ein כלי אבד, als ein Gefäss des göttlichen Zornes, das wegen seiner Sünde dem ewigen Tode entgegen geht. Vgl. Röm. 9, 21. בחוץ heisst „ausser dem Hause"; hier: „im Walde und im Felde". V. 14. Der Grund dieser Gesinnung. Es entspricht dieses also der Verschuldung, V. 11, die auch den Grund enthält; und zugleich ist es Erläuterung der Worte (V. 12): „wegen aller meiner Feinde". Es ist aber oben nur dem Sinne nach übersetzt. Seine eigentlichen Verfolger haben grauenvolle Gerüchte über ihn verbreitet, um rings um seine Person Grauen zu verbreiten. Wörtlich heisst es also: „denn ich hörte die Verleumdungen Vieler als ein Grauen um mich, welche sie aussannen, da sie zusammen wider mich Anschläge machten, um mir das Leben zu nehmen". Es ist nach מסביב ein אשר zu ergänzen.

V. 15—19. Auf sein Vertrauen sich stützend, bittet er um Vernichtung seiner Feinde. Das ist immer das letzte Ziel seiner Bitten, denn eher fühlt er sich nicht sicher. V. 15—17. Das Vertrauen nebst positivem Beweise. V. 15 Gl. 1. Der Beweis, dass er glaubte, ist sein früheres Gebet. V. 16—17. Das frühere Gebet

in directer Rede. עִתֹּת = *tempora*, die Geschicke. V. 18 — 19. Die Bitte. V. 19 ist die Folge von V. 18, enthält aber auch zugleich den Grund, weshalb er so Hartes erbitten darf. Sie haben sich im Lügen verhärtet und die Verachtung der Gemeinde ist die Verachtung Gottes.

V. 20 — 25. Die Zuversicht. Diese könnte etwas sehr unvermittelt erscheinen. Aber er hat ja nur klar ausgesprochen und es ist ihm selbst klar geworden, dass er selbst glaubt und die Feinde Verächter Gottes sind. So darf er sich zur Zuversicht erheben. Aber es tritt ihm auch jetzt noch ein anderer Gedanke vor die Seele. Er vergleicht frühere Zeiten mit den jetzigen (V. 21 — 23); damals war er verzagt und wurde gerettet, und jetzt vertrauet er fest und bestimmt. Damit ist denn auch der Schlüssel zur Lösung eines Räthsels gegeben. In den vorhergehenden Liedern tritt das Schuldbewusstseyn viel stärker in den Vordergrund, als hier. Er hat hier alle Zweifel niedergekämpft; es ist dieses Lied in einem Momente entstanden, wo er siegreich, wenn auch nicht für immer, aus dem innern Kampfe hervorgegangen war. V. 20 — 23. Gottes Preis über die bisherigen Gnadenerweisungen. V. 20 — 21. Die Lobpreisung über die zweite Errettung. Es muss hier gleich hervorgehoben werden, dass sich an die allgemeine Danksagung V. 20 ein besonderes Factum V. 21 anschliesst. Dann folgt wieder V. 22 eine Danksagung, um ein Factum daran zu schliessen. Solche Wiederholungen des allgemeinen Gedankens innerhalb einer Strophe finden aber nur statt, wenn entweder dieselbe Thatsache von zwei verschiedenen Seiten beleuchtet werden soll, oder wenn zwei verschiedene Thatsachen angeführt werden, worin sich der allgemeine Satz wiederholt. V. 21 ist nun von dem Bewahrtwerden in einem Verstecke die Rede, V. 22 — 23 dagegen von dem Bewahrtwerden während der Flucht. Es sind also zwei verschiedene Thatsachen beschrieben. Nun könnte man aber doch bei beiden an den Ort Gibea denken. Indessen scheint der Ausdruck Hütte nicht recht geeignet für ein Haus in einer befestigten Stadt; dann will mich bedünken, dass hier doch grosse Aehnlichkeit mit der Ps. 22 beschriebenen Lage ist; dort sind die Feinde dicht bei seinem Verstecke und sehn ihn nicht. Dass er hier gerettet wurde, ist nach V. 20 ein Wunder vor den Augen der Menschen. Die Rettung muss der Art gewesen seyn, dass auch die Feinde, wenigstens die Frommen, haben Gottes Finger erkennen müssen. Er war in einer Hütte und sie sahen ihn nicht, denn er war hier verborgen in dem Verstecke des göttlichen Angesichts, d. h. das göttliche Angesicht als Sitz der

Gnade (wie im hohenpriesterlichen Segen) hielt ihn den Augen der Feinde verborgen. צפן zeigt, wie die Hülfe dem Geretteten unerwartet gekommen ist; es ist zugleich im Gegensatze zu נגד gewählt. Zu dem Verstecke des Antlitzes vergl. Ps. 140, 14. 68, 19. 143, 9. V. 22—23. Die Lobpreisung über die erste Errettung. Diese folgt nach, weil hier Gottes Gnade sich sogar an einem Schwachgläubigen erbarmte. Er hat den Zeitpunkt vor Augen, wo er sich nicht mehr in Gibea halten kann; die Mauer ist bewacht; als er sie übersteigen will, sind die Feinde dicht hinter ihm, und während er auf dieser Eilflucht begriffen ist, verzweifelt er an der göttlichen Hülfe. Man sieht aber, dass er bald den Unglauben überwand und zum Herrn rief. V. 24—25. Die Zuversicht für die Zukunft. Nun sollte folgen: „So wird Gott jetzt um so mehr helfen, da ich jetzt so fest vertraue“; aber seine Zuversicht erhebt sich höher. Er wendet sich im Geiste an die Leute, die sich vor ihm entsetzen (V. 12—13), und ermahnt sie zum Ausharren im Vertrauen, weil Gott ihre Hoffnungen erfüllen werde. V. 24. Ermahnung, denn Gott wird die drängenden Feinde vernichten. Während dieser Verfolgung werden auch andere Gläubige bedrückt. V. 25. Ermahnung zum Ausharren, denn dann werde sie Gott befestigen. Unter dieser Stärkung kann nur die Befestigung im Glauben verstanden werden.

Ps. 69.

Es wird sich wohl kaum Jemand darüber täuschen, dass hier die äussere Noth grösser erscheint, als in Ps. 31. Es musste natürlich vor den Augen der Welt ein Grund für diese heftige Verfolgung geltend gemacht werden. Man hatte David alle seine Güter und Aemter schon genommen. und nun noch diese fortgehende Verfolgung gegen einen elenden Menschen! Das konnte nur gerechtfertigt werden, wenn er ein staatsgefährlicher Verbrecher war. Und eine solche Andeutung findet sich V. 5 und 6. Die Worte in V. 5 deuten freilich auf den ersten Anblick auf etwas Anderes hin, man wird unwillkürlich an Ps. 7 erinnert. Indessen der Gegensatz von V. 6 führt auf eine andere Erklärung. Danach musste man ihn beschuldigen, er habe sich gegen die Majestät des Königs vergangen. Durch diese fortgehende Verleumdung ist es denn auch gelungen, alle Verwandten ihm zu entfremden (V. 9), und seine Feinde triumphiren (V. 13). Nach der ganzen ersten Strophe ist seine Noth ausserordentlich gross, so gross, dass gegen diese Darstellung das Schuldbewusstseyn doch sehr zurücktritt (V. 6. 27). Aber die Vergegenwärtigung seines

ganzen Verhältnisses zu diesen Leuten führt ihn nicht blos dahin, dass er sie verflucht, sondern eben dieser Gedanke führt ihn zur Zuversicht zurück. Wie darf er es nun wagen, auf seine Feinde das zeitliche und ewige Verderben herab zu flehen? Es müsste D. nicht vom Tode zum Leben hindurchgedrungen seyn, wenn er nicht erkannt hätte, dass *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* und *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα* keine Begriffe sind, die sich decken. Er kennt eine Gemeinde der Heiligen, eine unsichtbare Kirche, in der sichtbaren Gemeinde des Jüdischen Volkes; und der ungläubige Theil der letzteren hat keinen Antheil an den göttlichen Verheissungen, so dass er in seinem Unglauben berechtigt wäre, sich dieselben anzueignen. Sie unterscheiden sich in ihrem Wesen und ihrer Schuld gar nicht von den heidnischen Völkern. Darum bezeichnet D. auch dieses Bruchstück des jüdischen Volkes mit dem Namen גוים, z. B. Ps. 59, 6; und es ist ein Irrthum, wenn manche Interpreten und zuletzt Hupfeld, dessen Commentar mir erst jetzt zu Gesicht kommt, zu Ps. 2, 1 die Behauptung aussprechen, dass גוים „stets auswärtige Völker" bezeichneten. Damit ist aber dieser Masse nicht die Erlösungsfähigkeit abgesprochen; und sie kann unmöglich in Bausch und Bogen so dem ewigen Verderben anheimfallen, wie es hier ausgesprochen wird. Vielmehr müssen wir hier noch einmal auf Ps. 36 zurükblicken. Dort hat der Dichter erkannt, worin das Wesen der Sünde gegen den heil. Geist besteht; er hat seit der Zeit gesehn, wie sich die Genossen Sauls immer mehr verstocken, da sie die Wahrheit einst erkannt hatten und nun die Gemeinde verfolgen, und so fleht er auf sie nur das herab, was nach dem göttlichen Worte für sie unvermeidlich ist. Damit ist es auch erklärlich, wie sich ein solcher Fluch auf die ganze Verwandtschaft, wie Ps. 109, erstrecken kann. Es ist nicht von leiblicher Verwandtschaft die Rede, sondern von geistiger Wesensgleichheit. Und, das müssen wir hier noch einmal hervorheben, es ist durchaus nothwendig, dass alle die Lieder, welche Verderben in dieser Weise auf die Feinde herabflehen, später gedichtet sind, als Ps. 36, der die in diesem Stücke erst eben oder kurz vorher gewonnene Erkenntniss ausspricht.

Das Lied hat im Baue eine auffallende Aehnlichkeit mit Ps. 31; denn auch hier finden sich vier Strophen, von denen die dritte den übrigen als Gegenstrophe entspricht, und eine Epode. V. 2—6 bitten um Errettung aus Todesgefahr, gestüzt auf seine Unschuld; V. 7—13 Bitte um Abwehr der Gefahr, welche der Kirche droht; V. 14—16 sich stützend auf seine Frömmigkeit bittet er um Abwehr der Gefahr; V. 17

—29 erfleht er den Untergang der Feinde; V. 30—37 die Zuversicht.

Strophe 1. 2. Hilf mir, Gott, denn die Wasser sind bis an meine Seele gekommen; 3. ich bin versunken im Schlamme der Tiefe und es ist kein Grund da, ich bin gerathen in die Tiefen des Wassers und die Fluth überströmte mich; 4. ich wurde müde vom Rufen, heiser meine Kehle; es schwanden meine Augen, da ich harrete des Herrn; 5. derer, die mich ohne Ursache hassen, ist mehr, als meine Haupthaare, stark sind meine Verderber, meine Lügenfeinde; was ich nicht raubte, soll ich hinterher erstatten. 6. Gott, du weisst um meine Thorheit, und meine Verschuldungen bleiben dir nicht verborgen.

Strophe 2. 7. Lass nicht in mir zu Schanden werden die auf dich harren, Herr Jehova Zebaoth; lass nicht beschämt werden in mir die nach dir suchen, dir Gott Israels. 8. Denn um deinetwillen habe ich Schmach auf mich genommen, hat Schande mein Angesicht bedeckt; 9. fremd wurde ich meinen Brüdern und entfremdet den Söhnen meiner Mutter. 10. Ja, dein Eifer um dein Haus verzehrte mich, und die Schmähungen derer, die dich schmähen, fielen auf mich; 11. und ich weinte mit Fasten meiner Seele und es war mir zur Schmach; 12. und ich habe einen Sack angezogen und ich war ihnen zum Sprichwort; 13. Es sinnen auf mich, die im Thore sitzen, und auf Spottlieder die Zechenden.

Strophe 3. 14. Aber ich — mein Flehn zu dir, Jehova, ist der Tag der Gnade, o Gott, durch die Fülle deiner Huld; so erhöre mich in der Treue deiner Hülfe. 15. Errette mich aus dem Schlamme, dass ich nicht versinke; lass mich errettet werden von meinen Hassern und von den Tiefen der Wasser. 16. Lass mich nicht überfluthet werden von der Fluth der Wasser, und dass mich die Tiefe nicht verschlinge, und nicht verschliesse über mir der Brunnen seinen Mund.

Strophe 4. 17. Erhöre mich, Jehova, denn deine Gnade ist heilbringend; nach der Fülle deiner Liebe wende dich zu mir; 18. und nicht verhülle dein Antlitz vor deinem Knechte, denn ich bin in Noth; eilends erhöre mich. 19. Nahe dich meiner Seele und räche sie, wegen meiner Feinde entledige mich. 20. Du kennst ja meine Schmach und meine Schande und meine Schaam, vor dir sind alle meine Dränger. 21. Die Schmach zerbrach mein Herz, dass ich krank bin, und ich harre auf Trost und er ist nicht da, und auf Tröster und finde keine; 22. und sie geben mir Galle in meine Speise und in meinem Durste tränken sie mich mit Essig. 23. Lass ihren Tisch vor ihnen zum Stricke werden und den Sicheren zur

Falle. 24. Lass ihre Augen finster werden, dass sie nicht sehn, und ihre Lenden lass immer wanken. — 25. Giesse über sie aus deine Ungnade und die Gluth deines Zornes erreiche sie. 26. Ihre Behausung möge wüste werden, in ihren Zelten sei kein Bewohner. 27. Denn, den du geschlagen, verfolgten sie, und sie erzählten von dem Schmerze deiner Durchbohrten. 28. Gib Schuld auf ihre Schuld und lasse sie nicht kommen zu deiner Gerechtigkeit. 29. Aus dem Buche des Lebens müssen sie getilgt werden und mit den Gerechten nicht angeschrieben.

Epode. 30. Aber ich bin elend und leidend, deine Hülfe, Gott, wird mich erhöhen. 31. Loben will ich (alsdann) den Namen des Herrn in Gesange und ihn erhöhen mit Lobpreisung; 32. das wird dem Herrn besser gefallen, denn Stiere, Farren mit Hörnern und Klauen. — 33. Wenn es die Sanftmüthigen sehen, werden sie jubeln: „die ihr Gott sucht, euer Herz erquicke sich; 34. denn die Armen erhörte der Herr und seine Gefesselten verachtete er nicht.“ — 35. Es wird ihn loben der Himmel und die Erde, das Meer und Alles, was sich darin reget; 36. denn Gott wird erretten Zion und bauen die Städte Judas, und sie wohnen dort und besitzen sie; 37. und der Saame seiner Knechte wird sie ererben, und die seinen Namen lieben werden wohnen darin.

V. 2—6 schildert die Todesgefahr des Dichters trotz seiner Unschuld. V. 2. Die Bitte nebst Angabe der Gefahr. Die Wasser, welche bis an die Seele gedrungen sind, bezeichnen die Gefahr des Todes. V. 3—4. Diese Todesgefahr wird genauer beschrieben, nemlich V. 3 in Beziehung auf ihre Grösse. Er selbst befindet sich ihr gegenüber in völliger Ohnmacht. Wer im bodenlosen Schlamme versinkt, kann eben so wenig durch seine Kraft sich herausarbeiten und dem völligen Untergange entgehen, als der, welcher von den Wogen überstürzt wird. V. 4 in Beziehung auf ihre Dauer. Dabei thut er seines Gebetes und seines Glaubens Erwähnung, welche doch die subjectiven Bedingungen seiner Errettung sind; aber dennoch ist er so lange von der göttlichen Hülfe verlassen, dass nun alle seine Kräfte durch Rufen und Harren gebrochen sind. מיחל ist nach dem Sinne construirt, als ginge vorher: „ich habe die Kraft meines Augenlichtes verloren.“

V. 5—6. Die Erläuterung, wie er in diese Lage gekommen. Die Zahl seiner Feinde, die ihn ohne Grund verfolgen, ist ihm zu gross und mächtig geworden, seine Verleumder haben ihn in diese Lage gebracht. Dass aber die Begriffe „ohne Grund“ und „Lüge“ in den Vordergrund

treten, sieht man daraus, dass dieses weiter erörtert wird. Man darf nur bei dem Diebstahle nicht an Gold und Silber oder Schaafe denken; dieser Begriff muss vielmehr aus der ganzen Stellung, welche David an Sauls Hofe einnahm, sich ergeben. Wenn David, auf Gottes Wort gestützt, die Anschläge der Gottlosigkeit missbilligte, so wurde ihm dieses als Mangel an Ehrerbietung gegen den König ausgelegt, und so gewann Sauls Hass täglich neue Nahrung. Man sagte, er trete als der eigentliche Herr des Volkes auf. אשיב ist zu vergleichen mit *res repetere,* was auch nur die Genugthuung bezeichnet. V. 6. Die Widerlegung dieser Lüge. Die Interpreten sind uneinig, ob hier eine Betheuerung der Unschuld oder ein Zugeständniss der Schuld zu finden sei. Beide Ansichten sind als einseitig zu verwerfen. Wenn nemlich David zu der Zeit seines Aufenthalts am königlichen Hofe auch mitunter sich gegen dessen Verderbtheit aussprach, so wissen wir doch, dass dieses nur in der grössten Noth geschah und dass er den Herrn nicht vor der Welt mit aller Freimüthigkeit bekannte. So sagt er hier: „im Gegentheil, meine Sünde besteht in all zu grosser Unterthänigkeit und Menschenfurcht, die ich bewies.“ So sehn wir, dass er die Anklage dadurch zurückweist, dass er sich selbst der entgegengesetzten Sünde anklagt.

V. 7—13. Bitte um Abwehr der Gefahr, welche der Kirche droht. Hiebei wird naturgemäss erörtert, welches der eigentliche Beweggrund zu seiner Verfolgung ist. V. 7. Die Bitte. Es waren in Israel noch immer Männer, welche den Herrn suchten; sie sahen, dass hier ein Principienkampf war, und darum wurden sie, wenn David unterlag, in ihm zu Schanden; denn in ihm wird das Princip der Gottesfurcht verfolgt und mit ihm wäre also auch das Princip überwunden. V. 8—13. Der Nachweis, dass seine Niederlage diese Bedeutung für die Kirche habe. Die Erörterung zerfällt in zwei Theile, deren jeder mit dem allgemeinen Gedanken, dass er um des Herrn willen seine Schmach trage, eingeleitet wird. V. 8—9 handeln von der freiwilligen Uebernahme dieses Leidens. V. 8. Der allgemeine Nachweis. V. 9. Die detaillirte Angabe, bis zu welchem Grade die übernommene Schmach über ihn gekommen sei. Es hat ob der Schmach, die nun auf ihm ruht, sich sogar seine Familie von ihm losgesagt. V. 10—13 handeln von der Gesinnung derer, die ihn ob seiner Frömmigkeit verfolgen. Es wird hier also erörtert, dass die Feinde sich die Sachlage eben so ansehn. V. 10. Gl. 1. Um seiner Gottesfurcht willen wird er ver-

folgt. Das Haus ist die Kirche, die Gemeinde Gottes. V. 10. Gl. 2. Der Grundcharakter der Verfolger. Es sind eben die den Herrn selbst hassen; die Verfolgung gilt dem Herrn, und da sie dessen nicht habhaft werden können, so ist sie gegen dessen Organ gerichtet. Das drückt der Dichter aus: „Die Schmähungen derer, die dich schmähen, ruhen auf mir.“ V. 11—12. Die detaillirte Angabe, bis zu welchem Grade diese Feindschaft ausgebildet sei. Dieses ist Ausführung von נפלו, und so gehören auch die nachfolgenden Formen mit ו *convers.* der Vergangenheit an. Vgl. Ps. 35, 13. Er hat, als sie in Noth waren, um ihretwillen gefastet und für sie gefleht; jetzt verspotten sie ihn desshalb, und er ist ihnen sprichwörtlich d. h. sie nennen jeden Frommen einen David. Der Markt und die Weinhäuser sind der Sammelplatz loser Buben; dort lästern sie, um ihm Feinde zu erwecken und Wohlgesinnte einzuschüchtern; hier zeigen sie mehr ihren wüsten Sinn und übertäuben ihr Gewissen.

V. 14—16. Gestützt auf seine positive Frömmigkeit, bittet er um Abwehr der Gefahr. V. 14. Gl. 1. Die Stütze. Sie besteht darin, dass er durch sein Gebet zeigt, wie er noch immer an Gottes Verheissungen fest hält. ואני bildet ein absichtliches Anakoluth, um einen scharfen Gegensatz zu bilden gegen die Gottlosigkeit jener. Er sagt: „mein Gebet, d. h. der Inhalt und Gegenstand meines Gebetes, ist, dass die Zeit der Huld kommt.“ Er bezieht sich dabei auf Gottes Gnade, die er dem Flehenden verheissen, und kommt so auf Gottes Treue. V. 15—16. Die weitere Entfaltung der Bitte. V. 15 hat es mit dem Zunächstliegenden zu thun, nemlich mit der Befreiung aus der gegenwärtigen gefahrvollen Lage; V. 16 sieht mehr auf die volle Zukunft. באר ist Bild des Hades.

V. 17—29. Die Bitte um völlige Vernichtung der Feinde. Diese Strophe zerfällt in drei kleinere Abschnitte: V. 17—18; V. 19—24; V. 25—29. Jeder derselben beginnt mit einer Bitte, stellt eine Begründung in die Mitte und lässt eine Bitte nachfolgen. V. 17—18 zeigt, weshalb er überall um Gottes Gnade bittet. טוב ist *ἀγαθός*, wohlthuend. Der Grund ist in den Worten enthalten: כי צר לי das Reich der Finsterniss ist ihm zu mächtig geworden. V. 19—24. Die Bitte um Vergeltung der leiblichen Noth. Die Dränger haben sein Herz zerknickt und so seine leibliche Kraft gebrochen; so sollen auch sie geistig gebrochen werden, um in Folge dessen in leibliches Ungemach zu gerathen. V. 19. Die Bitte um Vergeltung. Der Nachdruck liegt auf גאל. Dieses Wort, im speciellern Sinne von der Blutrache ge-

braucht, spricht im allgemeinern Sinne den Grundsatz aus: Auge um Auge, Zahn um Zahn. V. 20—22. Die Ausführung, in welcher Beziehung Vergeltung erforderlich sei. Die Schmach, die auf ihm ruhte, hatte sein Herz so gebrochen, dass er erkrankte. Es wird zwischen dem gebrochenen Herzen und der leiblichen Krankheit bestimmt unterschieden; diese ist eine Folge von jenem und mithin muss auch die Heilung von der Seele ausgehn. Darum suchte der Dichter nach Trost, aber sie mischten in seine Speise Galle. Diese Speise muss das Wort Gottes seyn; mithin ist die Galle identisch mit neuen Herzenskränkungen und besteht, wie wir gleich sehen, in Hohn und Spott. Dasselbe gilt von dem Essig. V. 23—24. Die Bitte um Vergeltung in specieller Fassung. So soll ihr Tisch (mit den Speisen darauf) d. h. ihr gottloses Lästern und Spotten (V. 13), ihr ganzes gottloses Treiben, woran sie sich jetzt erquicken, ihnen zum Stricke werden, worin sie sich bei ihrer Sicherheit fangen, d. h. es soll für sie Herzensqual daraus hervorgehen; und wenn sie dann einen Ausweg suchen, so sollen sie in solche geistige Finsterniss gerathen, dass sie bei allen ihren Anschlägen in leibliches Unglück stürzen. Das Wanken der Lenden bezieht sich auf den Lebensweg, den sie einzuschlagen gedenken. V. 25—29. Die Bitte um das ewige Verderben der Feinde. V. 25. Die Bitte um Gottes Zorn. Diese allgemeine Bitte zeigt, dass ein neuer Abschnitt beginnt. Nachdem sie nun nach V. 24 in leibliche Noth gerathen sind, so soll diese jetzt im höchsten Maasse hereinbrechen, um den Ausgangspunkt für das ewige Verderben zu bilden. V. 26. Der leibliche Ausgangspunkt. Dass dieses recht eigentlich zu verstehn ist, zeigt Sodoms und Jerusalems Untergang. Es soll ihre Behausung oder vielmehr die Trümmern ein Denkmal und eine Warnung für alle Zeiten seyn. V. 27. Die Begründung. Dass sie von dem Schmerze der Frommen erzählen, zeigt, dass sie ein klares Bewusstseyn über ihre Handlungen haben. Es ist aber nach V. 28—29 klar, dass sie beabsichtigen, Davids geistigen Fall zu bewirken, dass er etwa Gott fluche. V. 28—29. Bitte um das ewige Verderben. V. 28. Der Weg dahin. Erst sollen sie von einer Sünde in die andere fallen und so den Heilsweg nicht finden können. Es ist natürlich, dass, wenn sie in solches Ungemach durch ihre Verhärtung gerathen sind, nach diesem Eintritt die Sünde nun übermächtiger werden muss. V. 29. Die Vollendung des Zornes. Das Buch des Lebens ist hergenommen von den Israelitischen Geschlechtsregistern.

V. 30—37. Die Zuversicht. Nachdem dem Dichter so

während seines Gebetes die Sachlage klar geworden ist, so gewinnt er neue Zuversicht. Wir unterscheiden dabei drei Gedankenmassen: V. 30—32; V. 33—34; V. 35—37 — ein dreifacher Lobgesang. V. 30—32. Die Zuversicht des Dichters in Beziehung auf seine Person. Es zeigt sich hier, dass ענו der um seines Glaubens willen Verfolgte ist, welcher dem Herrn die Rache überlässt. Als solcher wird er erhört werden. Und dann wird er den Herrn preisen. Auch die Opfer sollen Gottes Namen verkündigen, aber sie reden nicht so vernehmlich, als ein Lobgesang; weil nun Gott will, dass sein Name von aller Welt klar erkannt werde, so ist auch der Lobgesang vorzüglicher in seinen Augen als Opfer. V. 33—34. Die Zuversicht in Beziehung auf die ganze Gemeinde. Wenn das die Verfolgten sehen (dass David so gerettet ist), so werden auch sie jubeln. Darauf folgt ihr Lobgesang in directer Rede. V. 34 ist in Beziehung auf das gesagt, was sie an Davids Person erschauet haben; er ist Repräsentant aller Armen. V. 35—37. Zuversicht in Beziehung auf die ganze Schöpfung. Wie in Adams Fall die ganze Natur verwickelt ist, so harrt auch alle Creatur ihrer Erlösung, die mit der Erlösung des Menschen zugleich eintritt. Die Entwickelung ist eine stufenweise. Doch scheint David hier das letzte Ziel aller Entwickelung vor Augen zu haben. Der Ausdruck „Alles, was sich im Meere reget," hat eine so bestimmte Beziehung zur Schöpfungsgeschichte, dass nur an die Thiere des Meeres gedacht werden kann. So können wir nur an den Jubel der ganzen Schöpfung denken; denn die letzte Gestalt von Himmel und Erde und allen ihren Bewohnern wird ein Loblied auf den Herrn seyn. V. 36—37 setzen dieses zwar in Verbindung mit dem Erbautwerden der Städte Judas, aber „der Saame der Knechte des Herrn" zeigt, dass an den ganzen Leib Christi zu denken ist. Dieses Bauen ist dann eine frühere Zukunft, als das Preisen. Unter Zion versteht der Dichter die jetzt noch von Saul gefangen gehaltene Kirche. Er kommt auf diesen Ort, weil derselbe gegenwärtig in dem Besitz der heidnischen Jebusiter ist und so trefflich den gegenwärtigen Zustand der geknechteten Kirche charakterisirt. Und Israel hat die Verheissung, alle Heiden Canaans zu vertreiben; so ist es Vorbild der Gemeinde, die jetzt zwar gefangen, aber einst frei seyn wird. Wir erkennen schliesslich auch hieraus, was David seinen Zeitgenossen damit predigen wollte, wenn er später Zion zu seiner Residenz wählte.

Ps. 38.

Wenn D. nun in den beiden vorhergehenden Liedern die innere Ruhe zeitweilig erkämpft hatte, oder auch in Ps. 69

die Grösse der Gefahr das Bewusstseyn der Schuld für kurze Zeit zurückdrängte: so liess ihn Gott doch nicht los. Es ist hier zu vergleichen, wie die Jünger im Garten zu Gethsemane einschlafen vor Betrübniss, während ein anderes Mass derselben allen Schlaf raubt. Die Gefahr wird noch grösser, und nun bricht das Gefühl der Schuld in aller Masse auf David ein; er wird zum Bekenntnisse gedrängt, dass die innere und äussere Noth durch den Zorn Gottes gewirkt sei, der ihn um seiner Sünden willen ereilt. Wir haben hier ein wahres Busslied, in welchem er seine Leiden in einer Weise darstellt, dass man wohl sieht, es könne nur eine kurze Dauer der heftigsten Verfolgung einen solchen Zustand wirken. Man sieht, dass er auch diesen Tag unaufhörlich (V. 7.) vor seinen Feinden auf der Flucht gewesen ist und nun erschöpft ein Versteck gefunden hat. Hier trägt er dem Herrn alle seine Noth vor, und da er in Feinden die Diener der göttlichen Strafgerechtigkeit erkannt hat, so drängt nothwendig das Lied sich am Schluss zu dem Gedanken hin, dass Gott ihn gegen diese schützen möge; denn darin wird er überall ein Unterpfand des göttlichen Erbarmens haben. Indessen kommt er beim Schlusse nicht zur wahren Ruhe, so dass man leicht ahnen kann, es müsse noch auf dieses Abendlied ein Morgenlied folgen.

Das Lied zerfällt in eine Strophe und Gegenstrophe. Die Strophe (V. 2—9) geht von der Bitte aus, dass Gott den Zorn nicht walten lassen möge, woran sich eine Darstellung knüpft, was der Dichter um seiner Sünde willen bis jetzt schon an göttlichen Strafen habe tragen müssen; die Gegenstrophe (V. 10—23) geht einen umgekehrten Gang, sie stellt seine Hülflosigkeit den Feinden gegenüber dar, knüpft daran die Auseinandersetzung, wie sich bei ihm und den Feinden die Bedingung finde, dass Gott helfen könne, und schliesst mit der Bitte, dass Gott helfen möge.

Strophe. 2. Herr strafe mich nicht in deinem Zorne und züchtige mich nicht in deinem Grimme; 3. denn deine Pfeile sind in mich gesenkt und herabgesunken ist deine Hand auf mich. 4. Es ist nichts Heiles an meinem Fleische wegen deines Strafgerichtes, es ist kein Friede in meinen Gebeinen wegen meiner Sünde; 5. denn meine Verschuldungen flutheten über mein Haupt, gleich einer schweren Last sind sie für mich zu schwer. 6. Es faulten, es eiterten meine Geschwüre wegen meiner Thorheit. 7. Ich krümmte mich, ich ging gebeugt gar sehr, den ganzen heutigen Tag ging ich als ein Leidtragender; 8. denn meine Lenden waren ganz ausgetrocknet und nichts Heiles war an meinem Fleische. 9. Ich war ohne

Lebenskraft und zerschlagen gar sehr, ich schrie vor Angst meines Herzens.

Gegenstrophe. 10. Mein Gott, vor dir ist all mein Sehnen offenbar und mein Seufzen blieb dir nicht verborgen. 11. Mein Herz pocht, meine Kraft hat mich verlassen, und das Licht meiner Augen — auch das ist nicht bei mir. 12. Meine Lieben und meine Freunde stehen abgewendet von meiner Plage, und meine Nächsten stehen mir fern. 13. Und es stellen mir nach, die mir nach der Seele stehn, und die mein Unglück suchen, reden Bosheit, und auf Trug sinnen sie den ganzen Tag. 14. Aber ich höre nicht, wie ein Tauber; ich bin wie ein Stummer, der seinen Mund nicht aufthut. 15. Und ich bleibe wie ein Mann, der nicht höret und in dessen Munde keine Zurechtweisung gefunden wird. 16. Denn auf dich, Herr, harrte ich, dass du antworten wirst, Herr mein Gott; 17. denn ich sprach: „dass sie sich über mich freuen, die sich gegen mich gross machten, als mein Fuss wankte"; 18. denn ich bleibe fest beim Hinken, obgleich mein Leid vor mir beständig ist; 19. denn ich bekenne meine Schuld, ich gräme mich wegen meiner Sünde. 20. Dagegen meine Feinde sind lebend und stark, und meine Hasser sind Viele durch Lüge, 21. und die mir vergelten Böses um Gutes, feinden mich an, darum dass ich dem Guten nachtrachte. 22. So verlass mich nicht, Gott, mein Starker sei nicht ferne von mir. 23. Eile mir beizustehn, Herr, du mein Heil.

V. 2—9. Die Bitte, dass Gott seinen Zorn nicht möge walten lassen, nebst Darstellung dessen, was der Dichter schon durch die Strafgerichte hat leiden müssen. Es müssen in dieser Erörterung folgende Dinge von einander unterschieden werden, wenn man sich nicht verirren will: 1) die Sünde, welche den Zorn Gottes herausruft; 2) der Zorn Gottes und *respect.* dessen Strafgericht; 3) der Gegendruck Gottes gegen die Sünde als Thätigkeit, als Ausfluss des Zornes; 4) die subjectiven Zustände, welche in Folge dieser objectiven Thätigkeit Gottes gewirkt werden, als Unfrieden und Krankheit; 5) die Offenbarungsformen dieser subjectiven Zustände, als Weinen, unruhiges Fliehen, gebücktes Gehen u. s. w. Dabei müssen wir festhalten, dass diese Strophe in drei kleinere Abschnitte zerfällt, deren jeder mit einer Begründung des vorhergehenden Abschnitts schliesst. V. 2—3. Die Bitte um Abwehr des Zorns nebst Begründung. V. 2. Die Bitte. Der Gerechte steht nicht unter dem Zorne Gottes (Röm. 5, 9); aber es waltet doch die Strafgerechtigkeit, damit der Gerechte geläutert werde. Diese kann indessen ein solches Maass erreichen, dass sie

aufhören muss, wenn nicht der Mensch zur Verzweiflung kommen und so die strafende Gerechtigkeit zum Zorne werden soll. Und so bittet denn der Sänger, dass Gott anhalten möge mit seinen Züchtigungen, damit es nicht eine Züchtigung des Zornes zum Tode werde. Gottes inneres Wesen wird, der Sünde gegenüber, durch drei verschiedene Begriffe bezeichnet: קצף geben die LXX durch *θυμός* wieder d. i. der Zorn, welcher sich gegen das leibliche Seyn richtet; חמה dagegen, *ὀργή*, richtet sich gegen den Geist; זעם (V. 4) ist allgemein die Strafgerechtigkeit. V. 3. Die Begründung. Diese gibt an, wesshalb er zu dieser Bitte getrieben wird; denn Gottes bisherige Thätigkeit gegen ihn ist der Art, dass er fürchten muss, es werde eine völlige Vernichtung erfolgen. Die Pfeile sind in ihn gesenkt, die Hand liegt auf ihm; jenes entspricht also als Thätigkeit der *ὀργή*, dieses dem *θυμός*. Denn die Pfeile in ihm bezeichnen die Thätigkeit am Herzen, die Hand auf ihm die Thätigkeit am Leibe. Es ist also ein Chiasmus. V. 4—6. Die subjectiven Zustände auf Grund seiner Verschuldung. Es wird hier ausgeführt, welche Zustände die V. 3 beschriebene Thätigkeit Gottes gewirkt habe, und als letzter Grund dieses Zustandes die eigne Verschuldung bekannt. V. 4. Die subjectiven Zustände. Es wird hier zugleich in Kürze der letzte Grund angegeben, nemlich objectiv Gottes Strafgerechtigkeit, welcher Begriff aus dem vorigen Abschnitte wieder aufgenommen wird, subjectiv die Verschuldung. Es wird dabei wieder (mit V. 3 einen Gedanken-Chiasmus bildend) bestimmt der leibliche und geistige Zustand unterschieden. V. 5—6. Die Begründung. Dieses ist Ausführung der Worte „um meiner Sünde willen". V. 5. Begründung, dass die Herzensangst auf dem Boden der Verschuldung gewachsen. Es steht hier mit keinem Worte, dass nur von Herzensangst die Rede ist; das folgt nur daraus, dass in der ganzen Strophe dieser Gegensatz von Geistigem und Leiblichem durchgeht und V. 5 einen Gegensatz mit V. 6 bildet. עון in Beziehung auf den gebrochenen Bund; es ist *παράπτωμα* die Sünde als Grundlage der Strafgerechtigkeit. So drückt sie so schwer, dass er sich des Schuldbewusstseyns nicht entledigen kann. V. 6. Auch die leibliche Krankheit hat in derselben Verschuldung ihren Grund. חבורות sind wirkliche leibliche Geschwüre. Man denke nur daran, wie er Hunger, Durst, Kälte und alle leiblichen Beschwerden hat ertragen müssen. V. 7—9. Die Offenbarungsformen dieser subjectiven Zustände auf Grund derselben. V. 7. Die Offenbarungsformen. עוה bezieht sich eben auf die Geschwüre; er krümmt

sich vor Schmerz wie ein Wurm. שחח geht darauf, wie er auf seiner Flucht dahinschleicht. קדר ist die Form, in welcher sich seine Herzensbetrübniss kund thut. Hier zeigt sich, dass es ein Abendlied ist; denn wenn er den *ganzen* Tag herumgewandert ist, so muss der Tag vergangen seyn. V. 8—9. *Die Begründung.* V. 8. *Die Begründung für die leibliche Offenbarungsform.* Seine Lenden sind ausgedorrt (V. 7 שחח), Geschwüre decken ihn (V. 7 עוה). V. 9. *Die Begründung für die Offenbarungsform seiner Herzenstraurigkeit.* Vgl. V. 7 קדר. Die Lebenskraft und das Zerschlagenseyn soll hier auf den Geist bezogen werden; nur darum wird hinzugesetzt: „ich schrie vor Angst meines Herzens". Da er sich vor den Verfolgern zu bergen hatte, so ist es selbstverständlich, dass hier von einem innern Schreien des Herzens allein die Rede seyn kann.

V. 10—23. *Bitte, dass Gott ihm durch seine Stärke gegen die Feinde helfen möge.* V. 10—21. *Der Nachweis, dass Gott helfen müsse.* V. 10—13. *Seine hülflose Lage, den feindlichen Anschlägen gegenüber.* V. 10. *Der Grundgedanke der Gegenstrophe.* Durch die Worte „*mein Gott*" wird angedeutet (vgl. V. 2), dass eine neue Gedankenreihe folgt. Aber statt zu bitten, erklärt er, Gott kenne seine Bedürfnisse, um diese dann darzustellen und die Bitte daran zu knüpfen. V. 11. *Seine persönliche Ohnmacht.* Er selbst kann in der Unruhe seines Herzens keinen Plan machen; seine Kraft, dem Feinde ferner zu entrinnen, hat ihn verlassen; sein Auge hat die Sehkraft verloren, um die spähenden Verfolger in der Ferne erblicken zu können. V. 12. *Die frühern Freunde wollen nicht helfen.* Sie halten ihn der Verbrechen, die ihm angedichtet werden, für schuldig; sie wenden sich von seiner Plage ab, die ihnen ein Beweis ist, dass Gott ihn ins Verderben hingegeben hat. מרמות die trügerisch ausgesonnenen Anschläge. V. 14—21. *Die Verhältnisse sind so angethan, dass Gott helfen darf.* V. 14—19. *Sein eignes Verhalten unter der Anfechtung.* V. 14—15. *Er hat aller Selbsthülfe entsagt.* Dieses ist die negative Seite seines Verhaltens. Man muss wohl im Auge behalten, dass er früher an Sauls Hofe sich durch eigne Klugheit schützen wollte und in allen früheren Liedern so überwiegend die Verschuldung seiner Feinde hervorgehoben hat. Jetzt wird in seinem Munde keine *Zurechtweisung* mehr gefunden, weil er in sich gegangen ist. Es folgen nun V. 16—19 vier Sätze mit כי, welche alle gleichmässig mit rhetorischem Accent auf V. 14—15 sich beziehen und die positiven Gründe zu diesem

negativen Verhalten angeben. V. 16 gibt an, dass er den Geist des Glaubens habe, V. 17 den Geist des Gebetes, V. 18 dass er Beides festhalte trotz aller Hindernisse (πιστεύειν παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι), und V. 19 dass dabei sich die rechte Reue finde. Ueber V. 18 ist noch zu merken, dass נכון Particip ist und dass das Hinken sich auf sein gegenwärtiges Unglück bezieht. V. 20—21. Dagegen die Feinde sind nur stark durch die Sünde. Eigentlich: „sie sind als die Lebenden stark“ d. h. sie sind frisch und stark. Uud durch die Lüge haben sie grossen Anhang erworben. V. 21 beschreibt dann ihre ganze Stellung zur Gemeinde. V. 22—23. Die Bitte, die sich auf dieser Grundlage erhebt. Dass er in seiner Ohnmacht und bei der Macht der Feinde Gott als den Starken anruft, ist zu erwarten.

Ps. 6.

Nach angstvoll durchlebter Nacht trägt der Dichter noch einmal dem Herrn alle seine Noth vor; er fleht um Trost und Abwehr der äussern Gefahr. Aber er erhebt sich am Ende zur Glaubenszuversicht, und man sieht, dass nun die Erhörung eintreten wird. Es ist ein Morgenlied.

V. 2—4 bittet um Abwendung der geistigen, V. 5—8 um Abwendung der leiblichen Noth; V. 9—11 enthält die Zuversicht.

Strophe 1. 2. Jehova, strafe mich nicht in deinem Zorne und züchtige mich nicht in deinem Grimme; 3. sei mir gnädig, Jehova, denn ich bin welk; heile mich, Jehova, denn meine Gebeine sind erschrocken, 4. und meine Seele wurde sehr erschrocken; und du, Jehova, wie lange —?

Strophe 2. 5. Kehre zurück, Jehova, errette meine Seele; rette mich um deiner Gnade willen, 6. denn im Tode gedenket man dein nicht, und wer wird dir in der Hölle danken? 7. Ich wurde ja matt von Seufzen, ich schwemme mein Bette die ganze Nacht und netze mit meinen Thränen mein Lager; 8. meine Augen sind vor Kränkung eingefallen, sie sind gealtert wegen aller meiner Dränger.

Epode. 9. Weichet von mir alle ihr Uebelthäter, denn Jehova hat die Stimme meines Weinens gehört; 10. es hat gehört Jehova mein Flehen, Jehova nimmt mein Gebet an. 11. Es werden beschämt werden und erschrecken alle meine Feinde; sie werden umkehren und beschämt werden plötzlich.

V. 2—4. Die Bitte um geistigen Trost. V. 2. Das Thema. Schon der Anfang zeigt, dass der Sänger noch von denselben Vorstellungen bewegt wird, wie Ps. 38. Wir unterscheiden wieder den θυμός und die ὀργή, und nach gewohnter Weise wird zuerst der letzte Begriff erörtert. V. 3—4. Die

Ausführung der Seelennoth. Er weist nach, dass sein ganzer Zustand der Art ist, dass, wenn Gott nicht hilft, so wird er untergehn. אמלל alle geistige Lebenskraft ist im Absterben begriffen. Die Blätter sind Symbol des Glaubens (s. Ps. 1); wo diese welken, da ist der Glaube im Ersterben. „Seine Gebeine sind erschrocken“, d. h. die Herzensangst hat ein leibliches Zittern hervorgebracht. Bei עד מתי ist ein Anakoluth. Es beginnt der Dichter, der hier sagen sollte: „Bis wann bleibst du ferne von mir?“ mit dem entsprechenden Begriffe שובה eine neue Strophe.

V. 5—8. Bitte um Rettung vom leiblichen Tode. V. 5—6. Die Bitte. V. 5. Gottes Gnade wird angerufen. Diese steht im Gegensatze zum Zorne (V. 2). V. 6. Die Begründung. Wenn er so dahin fährt, so ist das ein Beweis, dass Gottes Zorn dauernd über ihm ist und er führt zur Hölle. Er sollte eigentlich sagen: „damit ich dich in der Gemeinde preisen kann.“ Aber die Furcht vor dem Tode waltet so vor, dass dieser Gedanke negativ und nun natürlich begründend ausgedrückt wird. Es ist dieses deutlich, wenn wir den einfachen Gedanken: „denn sonst kann ich dich nicht preisen“ herausheben, wobei der Wunsch, danken zu können, im Hintergrunde liegt. Statt des Begriffs, „sonst“ wird aber der bestimmtere Begriff: „im Tode und in der Hölle“ untergeschoben, weil darin die Gefahr ausgedrückt ist. V. 7—8. Nachweis, dass Gott helfen muss. Der Nachweis besteht darin, dass er seine völlige Hülflosigkeit aus der Schilderung seines Zustandes erschliessen lässt. Wenn er das Weinen als dauernden Zustand hinstellt, so vergegenwärtigt er sich nur die letzte Nacht; und das zeigt, dass es ein Morgenlied ist.

V. 9—11. Die Zuversicht. Das Gebet im Glauben wirkt immer innere Beruhigung. Die Vergegenwärtigung seiner grossen Noth im Gebete ist die Brücke, durch welche er zur Zuversicht von Gott geführt wird; denn die Betrachtung seiner Noth zwingt ihn, allein auf des Herrn Hände zu sehn, und da kommt der Trost. V. 9—10. Zuversicht, dass die Feinde ihm keinen Schaden zufügen dürfen. Die innere Bewegung treibt ihn, die Feinde anzureden. In der Aufforderung, von ihm abzulassen, ist der Gedanke ausgesprochen, dass ihre Anschläge vergeblich sind. V. 11. Zuversicht, dass der Feinde Frevel gerochen wird. Nicht blos werden ihre Anschläge zu nichte werden, sondern sie werden von Gott erschreckt werden, natürlich durch die göttlichen Strafen. Das Erschrecktwerden weist auf V. 3., das Zurückkehren auf V. 5 zurück.

Ps. 39.

Es muss D. bald nach dieser grossen Noth bis zu einem gewissen Grade eines äussern Friedens genossen haben. Man spottet seiner freilich noch (V. 9), aber es ist in diesem Liede keine Andeutung von eigentlicher Verfolgung. So kann D. nun völlig in sich gehn; er bekennt hier dem Herrn alle seine Verschuldungen ausführlich; und dabei hat er sich völlig in Gottes Hand gegeben. Aber auf dieser Grundlage erhebt sich denn auch die Bitte um völlige *restitutio in integrum*. Und der Inhalt dieser Bitte lässt uns seine Lage deutlich erkennen; er will nicht mehr seyn der Spott der Feinde, nicht mehr von leiblicher Krankheit geplagt werden, nicht mehr heimathlos umherirren.

Das Lied zerfällt in zwei Strophen. V. 2—7 schildert seine frühern Verschuldungen; V. 8—14 enthält die Bitte um Hinwegnahme des noch gegenwärtigen Leides.

Strophe 1. 2. Ich sprach: „ich will meine Wege bewahren, dass ich nicht sündige mit meiner Zunge; ich will meinem Munde einen Zaum anlegen, so lange der Gottlose vor mir ist.“ 3. So verstummte ich lautlos, ich schwieg und entfernte mich vom Heile, und mein Schmerz tobte. 4. Warm wurde mein Herz in meinem Busen, in meiner Klage entbrannte Feuer; ich sprach mit meiner Zunge: 5. „Lass mich wissen, Jehovah, mein Ende und welches das Ende meiner Leidenstage ist; ich will wissen, was ich unterlassen habe. 6. Siehe, eine Spanne lang hast du meine Tage gemacht und meine Lebenslänge ist vor dir wie nichts; alle Menschen sind hingestellt nur wie lauter Hauch. Selah. 7. Nur als Schattenbild wandelt der Mensch, nur als Hauch mühen sie sich ab; er sammelt und weiss nicht, wer es zu sich nehmen wird.

Strophe 8. Aber worauf vertraue ich jetzt, mein Gott? Meine Hoffnung — sie steht zu dir. 9. So errette mich von allen meinen Sünden, setze mich nicht zum Spott des Thoren. — 10. Ich verstummte, ich thue den Mund nicht auf, denn du hasts gethan. 11. So entferne von mir deine Plage; denn durch das Streiten deiner Hand bin ich vernichtet. 12. Wenn du einen züchtigst mit Strafen ob der Schuld, so verzehrst du wie eine Motte, was er liebt; nur ein Hauch sind alle Menschen. Selah. 13. So höre denn mein Gebet, Jehova, und vernimm mein Schreien; zu meinen Thränen schweige nicht, denn ich bin ein Gast bei dir, ein Pilgrim wie alle meine Väter. 14. Wische ab von mir (meine Thränen), damit ich wieder heiter werde, ehe ich dahin fahre und nicht mehr bin.

V. 2—7. Das Sündenbekenntniss. Es gibt dieser Abschnitt wesentlichen Aufschluss über Davids innere Stellung

zu Saul und seinem Hofe in der letzten Zeit seines Aufenthalts zu Gibea. Dort trat die Sünde schon in allen Verhältnissen mächtig hervor; man kann dahin Bestechlichkeit in Rechtshändeln, Beeinträchtigung der Frommen und hervortretende Feindschaft gegen das Evangelium rechnen. Zuerst hatte D. laut gegen solchen Frevel gesprochen, und es ist ja eine solche Kraft im lebendigen Bekenntnisse, dass auch, wenigstens eine Zeit lang, die Feinde des Evangeliums sich beugen müssen. Als aber D. die Gefahr sah, die ihm selbst und seiner Stellung drohte, da suchte er durch eigne fleischliche Klugheit sich zu befestigen. Er sah, wie Saul durch ein Bekenntniss der Wahrheit mehr und mehr gereizt wurde und sich täglich mehr verstockte. Statt den Herrn zur Zeit und zur Unzeit zu bekennen, fasste D. den Entschluss zu schweigen. Aber es lag dieser Handlungsweise ein sündliches Motiv zum Grunde. Er hatte die irdischen Güter lieb gewonnen und wollte sie durch Verleugnung des Herrn sich bewahren. Dabei rechtfertigte er sich vor sich selbst durch Heuchelei. Bald zeigten sich die Folgen. So lange er mit der Kraft Gottes angethan war, hatte man ihn gefürchtet; jetzt kam die Gefahr, von Amt und Würden gejagt zu werden, sichtbar näher und zugleich zog Unfrieden und Gewissensangst in sein Herz ein; denn er setzte nicht mehr seine Hoffnung auf den Herrn allein. Nun folgte bald Verzweiflung und Trotz. Es ward an ihm offenbar, dass Sünde Feindschaft gegen Gott ist; er haderte mit Gott. V. 2—3. Die erste Stufe der Sünde und die Strafe. V. 2. Der innere Vorgang. Wie Saul durch das Bekenntniss des D. gereizt wird und dadurch seine Ungerechtigkeit und Verstockung zunimmt, so rechtfertigt er seine beabsichtigte Verleugnung des Herrn damit vor sich, dass er spricht: ich darf jetzt den Herrn nicht mehr ohne Sünde bekennen, denn dadurch wird die Ungerechtigkeit und Verstockung Sauls nur grösser, und ich werde also durch das Bekenntniss ein Beförderer der Sünde. Das war Heuchelei; denn aus V. 8. geht hervor, dass er in Wahrheit dabei sein Vertrauen auf seine eigne Klugheit setzte; er werde so den Anfechtungen und dem Sturze entgehn. Er setzt hinzu: „ich will das nur so lange thun, als Saul vor mir ist“ d. h. als ich am Hofe bin; und das zeigt eben, dass es sich um ein Bekenntniss handelt. V. 3. Die Thatsünde und die Strafe. Er schweigt nun wirklich und damit ist denn auch Heil und Glück für ihn hin (מטוב). Es tobte sein Schmerz, d. h. einerseits hat er keinen Frieden mit Gott, andrerseits fürchtet er jetzt erst recht, dass ihm der Verlust der sichtbaren Güter bevorsteht. V. 4—7. Die zweite Stufe

der Sünde. Jetzt tritt Verzweiflung ein, die sich als Gotteslästerung offenbart. Er spricht nicht undeutlich aus, dass Gott ein Tyrann und Geizhals sei. V. 4. Zuerst der Vorgang im Innern. Er zürnt gegen Gott als den, der ihm so vieles innre und äussere Leid bereitet. Dann hadert er mit Gott in Worten. V. 5—7. Die Lästerung. Diese ist hier wörtlich mitgetheilt. Sie zerfällt wesentlich in zwei Gedanken; er sagt: Du Gott bist ein Tyrann, denn du hast mir ohne Verschuldung von meiner Seite endloses Leid gegeben, und dann hast du ausserdem den Menschen so ohnmächtig geschaffen, dass er sich in der kurzen Zeit, die du ihm zugemessen hast, der Trübsal nicht erwehren kann. V. 5. Er richtet über sein unverschuldetes Leid. Der Ton ist trotzig und gereizt. קצי kann nur aus dem ganzen Gedankencomplexus verstanden werden, so wie auch ימי. Er will nicht wissen, wie lange er lebt, sondern wie lange er leiden soll und wie gross das Mass seiner Leidenstage seyn wird. ימים bezeichnet, wie alle Zeitbestimmungen, nicht blos die Zeit, sondern auch alle Verhältnisse, die in der Zeit statt finden. Er will ausserdem wissen, was zu thun er aufgehört hat d. h. womit er dieses Leid verdient hat. V. 6—7. Er rechtet über die Ohnmacht des Menschen. Er wirft dem Herrn zuerst vor, dass er des Menschen Leben so kurz gemacht hat; in seiner Undankbarkeit sagt er: das ist was Rechtes, was du dem Menschen an Lebenszeit gegeben hast; du reicher Mann, was ist denn das, was du ihm gegeben hast? Ist es mehr, als nichts? נגדך heisst: „vor dir“; d. h. von deinem Standpunkte aus, der du ewig bist, ist ja diese Spanne Lebenszeit gar nicht der Rede werth. Dann, fügt er hinzu, kommt noch dazu, dass der Mensch nur ein Hauch ist d. i., wie das Folgende zeigt, dass er nicht einmal die Kraft besitzt, es sich in diesem Leben behaglich zu machen. Dieser letzte Gedanke wird in V. 7 auseinander gelegt. Der Mensch wandelt umher, wie ein kraftloses Schattenbild; als ohnmächtiger Hauch mühet er sich ab und kann sein Ziel nicht erreichen, denn er häuft irdische Güter auf und weiss nicht, wer sie besitzen wird, da er zu ohnmächtig ist, sich in ihrem Besitze zu schützen. Damit wird es denn offenbar, dass sein Herz am Sichtbaren hängt und dass hier überall die Motive seiner ganzen Handlungsweise zu suchen sind. Die Strafe, welche auf dieses Hadern mit Gott folgt, ist hier nicht ausgesprochen; sie ergibt sich aus der zweiten Strophe.

V. 8—14. Das Gebet. Man darf hier doch wohl nach Massgabe der ersten Strophe nur zwei Gedankenganze unterscheiden. V 8—9 steht dem Vertrauen auf die eigne Klugheit ge-

genüber (V. 2—3); V. 10—14 der frühern trotzigen Verzweiflung (V. 4—7). V. 8—9 bittet er auf Grundlage seines Vertrauens, dass er nicht länger der Spott seiner Feinde seyn möge. V. 8. Die Grundlage der Bitte. ועתה setzt sein jetziges Vertrauen zu Gott seinem frühern Vertrauen zu sich selbst gegenüber; und so zeigt sich hier, dass V. 2 aus falschem Selbstvertrauen hervorgegangen ist. מה ist verbaler Accusativ; wörtlich: „welches Vertrauen vertraue ich“ d. h. worauf vertraue ich. V. 9. Die Bitte. In diesem Vertrauen hat er sich zunächst bekehrt. So bittet er denn natürlich, dass Gott ihm seine Sünden völlig vergeben möge; und das Kennzeichen muss für ihn in diesem Falle nothwendig darin bestehen, dass der Feinde Spott aufhört. Diese sagen nemlich: „was hilft dem frommen Knechte D. sein Gottvertrauen?“ Wenn nun Gott Davids Vertrauen annimmt, so muss er es auch vor der Welt rechtfertigen, indem er den gestürzten Feinden den Lästermund stopft. V. 10—14. Bitte um Abnahme des leiblichen Leides. Nach Massgabe der Strophe sollte man erwarten, dass nun auf Grund seines demüthigen Sündenbekenntnisses einfach das ihm geraubte irdische Gut zurückerbeten würde; dann würde diese Bitte genau V. 5—7 entsprechen: aber es ist ein doppeltes leibliches Leid zurückgeblieben und so wird auch ein Zwiefaches erbeten. V. 10—11. Die Bitte um Abnahme der leiblichen Krankheit. V. 10. Die Grundlage der Bitte. Sie besteht darin, dass er demüthig das Thun des gerechten Richters anerkennt. V. 11. Die Bitte. Die Plage (נגע) ist die leibliche Krankheit. V. 12—14. Die Bitte um Wiedereinsetzung in sein Erbe. V. 12. Die Grundlage der Bitte. Sie besteht in der Anerkennung der göttlichen Macht. Es wird hier freilich auf V. 6—7 angespielt; aber er hat die Macht Gottes vor Augen, vermöge welcher er auch die Macht der Feinde eben so brechen kann, wie er dieses an sich selbst erfahren hat. V. 13—14. Die Bitte. Diese Bitte steht recht eigentlich im Gegensatze zu V. 6—7. Dort das Murren um den drohenden Verlust der irdischen Güter, hier die Bitte um Wiedererlangung derselben. Das Ganze bekommt sein Licht durch die Worte „denn ich bin ein Fremdling bei dir“, vgl. mit Levit. 25, 23. Gott ist allein Herr und Eigenthümer des Landes Canaan; die frommen Israeliten sind seine Gäste, denen er einen Besitz zu Lehen ertheilt, aber mit der Verheissung, dass, wenn er aus ihrer Hand kommt, so soll dieses nur zeitweilig geschehen. Um an die Verheissung zu erinnern, erwähnt er der Väter. V. 14 spricht er von derselben Sache. השע kommt von שעע her und

ist im Hiph. gleichbedeutend mit θέλγειν. Jes. 6, 10 bedeutet es ein sinnverwirrendes Streicheln; hier das freundliche Streicheln und Abwischen. Es ist aus dem Zusammenhange (es war V. 13 von Thränen die Rede) der Begriff „Augen“ zu ergänzen. Auch zu אבליגה ist wohl derselbe Begriff zu ergänzen. Dass aber von leiblichen Existenzmitteln die Rede ist, zeigt auch wohl der Zusatz „ehe ich hinfahre“, welcher ausserdem seine grosse Noth erkennen lässt.

[Beschluss des Ganzen in einem vierten Artikel folgt.]

Grundsätze der Kirchenleitung nach dem Vorbild Jesu.

Von

Diac. **Wächter** in Blaubeuren. *

Es gehört zu den hervorragendsten Zügen an dem Charakterbild Luthers, dass er mitten in der grossen Bewegung der Geister, die er hervorgerufen, sich die Nüchternheit des Geistes bewahrte, die mit klarem Blick Alles übersieht, das vorhandene Gute, aber aber auch das Mangelhafte erkennt und das unter gegebenen Umständen Mögliche und Erreichbare von dem Unmöglichen unterscheidet. Diese Nüchternheit, die ihn von Sekten- und Partheihäuptern unterscheidet, hängt zusammen mit seiner Aufrichtigkeit, die das Gegentheil ist von dem Grundsatz: *Quae non sunt, simulo, quae sunt, ea dissimulantur*.

Eine Folge dieser Nüchternheit und Aufrichtigkeit des Geistes war es nun, dass er die Kirchenversammlungen der Menschen, die durch seinen Dienst dem Pabstthum entrissen worden waren, für keine apostolischen Gemeinden hielt und es bezeugte, er habe die Leute nicht, mit denen er eine wahre evangelische Gemeindeordnung und Zucht aufrichten könnte.

Auch unsere Gemeinden sind keine solche apostolische Gemeinden, sondern ein Allerlei von Leuten, den verschiedensten, zum Theil antichristlichen Richtungen angehörend, die aber alle nach dem Namen Jesu sich nennen und auf Ihn getauft sind. Wie nun diese zu leiten sind, da man weder

---

* Der Hr. Verf. bekennt sich offen als einen Schüler des Dr. Beck in Tübingen; die lutherische Theologie und Kirche ist aber, dünkt uns, ökumenisch genug, um auch solchen Aussprachen Raum zu gewähren. (1 Thess. 5, 21.) Die Red.

alle als gläubige Christen behandeln darf, noch auch eine Scheidung treffen kann zwischen Gläubigen und Ungläubigen und die letzteren geradezu auf die Seite werfen und ohne Leitung lassen, noch weniger alle zusammen auf gut katholisch als einen Haufen betrachten darf, der sich eben — ob gläubig oder ungläubig — der Kirchenautorität zu unterwerfen habe, — das macht die Schwierigkeit einer Kirchenleitung unserer Tage aus im Grossen wie im Kleinen. In dieser Beziehung aber gibt der Aufblick auf das Vorbild Jesu selbst wichtige Lehren; hatte er doch auch ein Allerlei von Leuten um sich, einen engeren und weiteren Jüngerkreis und dann das Volk mit seinen verschiedenen Partheien, und Allen widmete er seine Thätigkeit und bot sich ihnen an als den guten Hirten. Die Grundsätze nun darzulegen, die sich für die Leitung unserer Gemeinden aus einem Blick auf das Vorbild Jesu ergeben — das sollen die folgenden Zeilen versuchen.

Fragen wir zuerst nach der *Grundlage* aller kirchenleitenden Thätigkeit, nach der Grundlage, auf welcher die *Autorität* der Kirchenleitung ruht, so zeigt uns das Vorbild Jesu, der ohne alle äussere Autorität eine Macht ausübte über die Geister, eine Jüngerschaft sammelte und bewahrte, dass die Grundlage aller Kirchenleitung das *eigne Vorangehen mit dem Wandel* ist; es ist die Macht der durchgeisteten Persönlichkeit, auf der Alles ruht. Dieser persönliche Eindruck war es, womit der Herr die Leute an sich zog, auf seine Werke, die Darstellung des Guten in seinem Wandel, berief er sich vor den Juden, das warf er ihnen vor, dass sie durch die Anschauung seines ganzen Wandels sich nicht gewinnen liessen, ihm um seiner Werke willen nicht glaubten. So will Jesus in letzter Beziehung seinen ganzen Einfluss gründen auf seine Werke und er gründet sich auch darauf; er hätte z. B. in Jerusalem gar nicht so gewaltig gegen die Missbräuche im Tempel auftreten können, man hätte es ihm auch gar nicht zugelassen oder hätte ihn darüber verklagt, wenn er nicht durch seinen ganzen Wandel dazu legitimirt gewesen wäre als Einer, dem es mit dem Eifer um die Ehre Gottes Ernst war, der kein Mückenseiger war und Kameelverschlucker. So stellt Jesus in der Grundstelle Joh. 10 vom guten Hirten — neben seine erste Function, das καλεῖν, die zweite das ἐξάγειν V. 3., und dieses Ausführen zur Weide geschieht eben durch das Vorangehen V. 4 in der Anwendung durch den Vorgang des eigenen Wandels. Darauf haben daher auch die Apostel den grössten Nachdruck gelegt; gerade Petrus, dem man in der Kirchenleitung der ersten Zeit eine so wichtige Bedeutung zuschreibt, sagt 1 Petri 5, 3: „Werdet

Vorbilder der Heerde!“ Daraus ergibt sich denn, dass der Schwerpunkt in der Kirchenleitung nicht in einer Centralisation liegen kann, bei der es weniger auf die einzelnen Persönlichkeiten als auf das Ausführen der Befehle des Centralpunktes ankommt und deren Werth schon in der Staatsleitung ein sehr zweifelhafter ist, sondern in den einzelnen Persönlichkeiten, die auf den Kreis, in welchem sie stehen, vorbildlich einwirken. Je grösser dieser Kreis ist, desto schwieriger ist eine solche Einwirkung. Jesus reiste daher im Lande umher, blieb eine Zeitlang an diesem oder jenem Ort, stellte sich selbst den Leuten vor, dadurch bekam er Einfluss auf die Gemüther und so bildete sich auf Grund seiner Persönlichkeit eine Jüngerschaft um ihn, die er durch die reine Geistesmacht seiner Persönlichkeit leitete. Es ist nun selbstverständlich, dass keiner menschlichen Persönlichkeit die Bedeutung zukommt und der Einfluss, wie der gottmenschlichen Person Jesu, dass seine Stellung als die des Herrn vom Himmel und des *Hirten, dess die Schaafe eigen sind, einzig in ihrer Art ist und bleibt*, und es gehört eben dies zu den Grundaxiomen der evangelischen Kirche, dass Christus allein seine Kirche leitet als ihr unsichtbares Haupt, und kein Mensch die Autorität Christi in der Kirchenleitung sich anmassen darf, wie keinem Menschenwort in der Kirchenlehre die Autorität des Worts Christi zukommt. Aber wie die Lehrthätigkeit Jesu doch auch eine vorbildliche Seite hat, so ist es nun auch hier. War es nämlich bei Jesus seine Persönlichkeit, seine Selbstdarstellung in Wort und Wandel, von der Alles ausging, so müssen auch alle die, die unter ihm in seinem Dienst und in seinem Geist eine leitende Thätigkeit in der Kirche ausüben wollen, solche Persönlichkeiten seyn, in denen Christus eine Gestalt gewonnen hat, welche den Geist Christi haben und mit Beweisung des Geistes und der Kraft sich in den Gewissen legitimiren können. In dem Maasse daher, als es an solchen Persönlichkeiten fehlt, oder an die Stelle derselben blosse Gesetze, Formeln, und wären es die besten Kirchengesetze und Bekenntnissfomeln, getreten sind, in dem Maasse schwindet aus der Kirchenleitung der Geist Christi und stellt sich der Welt gleich, dem weltlichen Staatsregiment, mit dem sie von Haus aus nichts gemein haben soll, mit dem sie dann aber auch das Schicksal der Eitelkeit theilen muss, das die Welt und ihre Reiche trifft. Es ist daher als göttliches Gericht anzusehen, wenn da, wo die Autorität der christlichen Persönlichkeit fehlt, auch die Autorität des Amts sinkt und die Willigkeit zum Sichleitenlassen immer mehr abnimmt. Wenn aber dies nicht eintritt, wenn viel-

mehr bei aller geistlichen Impotenz der Leitenden doch grosse Willigkeit der Masse zum Sichleitenlassen da ist, so ist dieser Zustand nicht als Ideal zu fassen, sondern als Zeichen grosser geistlichen Unmündigkeit der Masse, wie es Jesus selber ansah; Er hatte auch ein von selbstsüchtigen persönlich unwürdigen Subjekten doch gutwillig sich leitenlassendes Volk vor sich; Er sagt aber Matth. 15, 14 zu denen, die seiner Leitung folgen wollen, „lasset sie fahren, denn diese sind blinde Blindenleiter, wenn aber ein Blinder den andern leitet, so fallen sie beide in die Grube.“ Als ein blindes und dem Verderben zueilendes Volk betrachtet er also das Volk, das sich so blindlings leiten liess von Blinden, und es ist demnach nicht Pflicht, solchen Zustand zu conserviren, die Leute im blinden Gehorsam zu erhalten, es ist nicht Pflicht, aus Furcht, es möchte damit alle Autorität untergraben werden, auch die Opposition gegen falsches Autoritätswesen zu unterlassen, sonst hätte z. B. auch Luther pflichtvergessen gehandelt; es heisst nicht die Ordnung in der Kirche untergraben, wenn man wahrheitsliebende Seelen zum Fahrenlassen blinder Blindenleiter ermahnt, sondern es ist nach dem Vorbild Jesu gehandelt.

Grundbedingung aller leitenden Thätigkeit nach dem Vorbild Jesu ist also nicht das Vorhandenseyn eines blinden Autoritätsglaubens und Gehorsams bei den Laien, eines blind gehorchenden Volks, ein solches erschwert vielmehr eine wahre Leitung, die auf die Herzen wirken will; wir können aber auch nicht ohne Weiteres sagen, Grundbedingung der Kirchenleitung sei das Vorhandenseyn einer Gemeinde von Gläubigen, von Wiedergebornen, denn diese, wenn sie auch den innersten Kreis bilden, machen doch nicht den ganzen Kreis aus, es soll vielmehr für diesen innersten Kreis gesammelt werden, wie Jesus gesammelt hat aus dem Volk, und auch diese Sammlung gehört zur leitenden Thätigkeit im weiteren Sinne des Worts. Grundbedingung der Kirchenleitung ist vielmehr das Vorhandenseyn, das persönliche Inwohnen des Geistes Christi in den Leitenden, die Gestaltung ihres Sinnes und Wandels nach dem Bild Christi. Wollte Einem nun aber der Gedanke kommen, dieser Geist müsse freilich da seyn, aber man reiche nicht damit aus, die kirchliche Obrigkeit müsse, wenn sie solle leiten können, ebenso wie die weltliche, nicht nur mit Geistesmacht, sondern auch mit einer Fleischesmacht ausgestattet seyn, sie müsse irgend welche weltliche Gewalt haben, so weist dies Jesus ganz entschieden ab. Er sagt Matth. 20, 25: „Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen und die Oberherren haben Ge-

walt; so soll es nicht seyn unter euch, sondern so Jemand will unter euch gewaltig seyn, der sei euer Diener, und wer da will der Vornehmste seyn, der sei euer Knecht.“ Er wiederholt das noch einmal bei seiner Unterredung mit ihnen am letzten Abend; Er sagt ferner Matth. 23, 8: „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn Einer ist euer Meister, Christus, ihr aber seid alle Brüder.“ Was also in den Weltreichen Ordnung ist, ist in seinem Reiche Unordnung, nämlich eben das Herrschen und das damit verbundene Titel- und Ehrenwesen. Die Apostel, die doch jedenfalls im Sinne des Herrn in seiner Kirche eine leitende Stellung einzunehmen hatten, wurden also zu diesem Behuf von Ihm keineswegs mit einer Herrschergewalt ausgestattet, der Herr führte auch nicht, um allem etwaigen Zwiespalt unter ihnen selbst vorzubeugen, unter ihnen eine Ober- und Unterordnung ein, eine hierarchische Gliederung, sondern weist solche Rangordnung aufs entschiedenste ab. Und was Er mit Worten aussprach, das bekräftigte Er mit der That, wie durch sein ganzes Leben, das ein fortgesetztes Dienen war bis zum Geben seines Leibes zur Erlösung für Viele, so durch die Fusswaschung Joh. 17. Dagegen ist nun ein wesentlicher Punkt hier nicht zu übersehen. Jesus fand nämlich ein bereits kirchlich regiertes, unter kirchlichen Oberen stehendes, nach kirchlichen Gesetzen geregeltes Gemeinwesen vor, und war keineswegs gemeint, dieses ganze kirchliche System mit Einem Schlag umzustossen, das Elementarische, Statutarische, Hierarchische, das Buchstaben- und Schattenmässige, das mit dem Alttestamentlichen Standpunkte zusammenhing, und das durch menschliche Zusätze noch überdies eine noch grössere Ausdehnung bekommen hatte und ein noch drückenderes Joch geworden war — dies auf Einmal aufzuheben und der Masse des Volks in seiner Person einen Ersatz für das Alles zu geben. Er liess vielmehr die ganze hierarchische Gliederung und die pharisäischen Lehrstühle stehen, Er band das Volk als unfreies Volk sogar an die Pharisäer: „was sie euch sagen, das thut“ (Matth. 23, 3), sofern sie nämlich auf Mosis Stuhl sitzen, das Gesetz Mosis vertreten. Für eine evangelische Leitung war die Masse nicht reif, eine solche ist nur bei den Seelen möglich, die sich durch das Wort Jesu angezogen als wahrheitliebende aufrichtige Jünger freiwillig seiner Zucht unterwerfen.

Will man nun also in unsern Verhältnissen bei unsern gemischten Gemeinden, in denen sich Massen finden, die eben auch auf dem unfreien Standpunkt des Judenthums oder dem falsch freien des Heidenthums stehen, will man da wirklich

eine leitende Thtätigkeit nach dem Vorbild Jesu ausüben, so gehört wesentlich dazu die Erkenntniss, dass, wie Jesus nicht auf Einmal die Masse der äusseren gesetzlichen Leitung, unter der sie stand, entnahm, weil sie dazu nicht reif war, weil der neue Most die alten Schläuche zerrissen hätte, ebenso die Masse nicht rein durch den Eindruck einer Geistespersönlichkeit geleitet werden kann, dass für diese vielmehr neben dem Gesetz, das die weltliche Obrigkeit handhabt, auch äusserliche den alttestamentlichen analoge Einrichtungen als pädagogisch auf Christum nothwendig sind und eben daher auch Personen, welche diese Einrichtungen repräsentiren, und deren Autorität, so weit sie nur in den rechten Schranken sich halten, zu unterstützen ist. Diese Personen könnten neben dem Pfarramt bestehen, in diesem Fall hätte der Pfarerr die freie Stellung eines Evangelisten gegenüber der Masse, und eines Hirten gegenüber denen, die Jesum kennen.

Ist es aber nicht so, sondern so, wie es bei uns ist, dass in der Person des Pfarrers und überhaupt auch weiter hinauf im Kirchenregiment sowohl das Evangelisten- und Hirtenamt, als auch das Zucht- und Pädagogenamt, ja sogar etwas von weltlichem Gesetzesamt sich vereinigt, so gehört es in diesen Verhältnissen, die der Einzelne nicht ändern kann, zum Wandel nach dem Vorbild Jesu, diese verschiedenen Aemter und ihre Gebiete nicht zu vermischen, jedem seinen Platz zu lassen, nicht als Evangelist und Hirt aufzutreten, da wo die Zucht und das Gesetz hingehört, noch weniger aber als Zuchtmeister aufzutreten, auf das Halten von Satzungen zu dringen, wo der Geist des Herrn die Seelen innerlich frei gemacht hat von den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und von dem Buchstaben- und Schattenwesen des Gesetzes. Es müssen insbesondere die verschiedenen Aemter einander gehörig untergeordnet werden, und zwar so, dass als die Hauptsache, als das eigentliche Pfarramt, in dem man eine kirchenleitende Thätigkeit ausübt im Geiste des Neuen Testaments, das Evangelisten- und Hirtenamt hervortritt und das Uebrige nur als ein *accidens* erscheint, das auch von einem andern nicht in den Geist der neutestamentlichen Gnade eingedrungenen, nur überhaupt ehrbaren und gottesfürchtigen Manne versehen werden könnte, während vielfach gerade umgekehrt das *accidens*, das Jesus dort den Hohenpriestern und Aeltesten und Schriftgelehrten überliess, als das die Pfarr- und Kirchenherrlichkeit constituirende Element betrachtet wird. Nein! wer als Kirchendiener nach dem Vorbild Jesu wirken will in seinem Amt, der sieht zwar die Seite seines Amts, wonach er auch das Gesetz zu handhaben, das moralische Element des

obrigkeitlichen Amts zu vertreten hat und wonach er allerlei äusserliche kirchliche Institutionen zu wahren und sie vor Entheiligung von Seiten der Masse zu schützen hat, nicht als gleichgültig an, sondern thut, was auch da seine Pflicht ist, in Gottes Namen; aber er weiss, dass er damit noch kein Diener der Neutestamentlichen Haushaltung ist, dass er damit nicht eigentlich belebend, das Todte aufweckend wirken kann, und will es darum auch nicht. Um so weniger lässt er sich aber eben desswegen, wenn er selbst innerlich im Neuen Bunde steht und die freimachende Kraft des Geistes kennt, das eigentliche Pfarramt, das Evangelisten- und Hirtenamt verkümmern oder in den Hintergrund stellen, denn nicht dieses Amt hat jenen, sondern jene haben diesem zu dienen und haben den Eintritt dieses Amtes vorzubereiten.

Wie darum Jesus selbst sich und seine Jünger freiwillig an Manches band, was zur alttestamentlichen Ordnung gehörte, aber auf der andern Seite wieder mit diesen Formen und mit dem Heiligsten, wie mit dem Sabbatgesetz, frei schaltete und gegen das Bannende und Missbräuchliche im Bestehenden überdies ganz frei zeugte, so kann auch der Pfarrer, zumal da er selbst, wie oben gezeigt, nach Einer Seite seines Amts zum Träger des alttestamentlichen Standpunkts geworden ist, sich freiwillig an Manches binden, was eben zur Aeusserlichkeit, zum Buchstaben- und Formendienst gehört, kann auch die innerlich freigewordenen Jünger Jesu, die Geisteschristen, lehren, sich ebenso freiwillig zu binden, aber er wird nie zwangsmässig daran binden, weder sich noch Andere, nie seine Stellung als Pfleger auch der alttestamentlichen Aeusserlichkeiten dazu missbrauchen, äusserliche Dinge und Satzungen, die zur alten Haushaltung gehören und die nur dem Interesse der äusseren Kircheneinheit dienen sollen, zwangsmässig auch denen aufzudrängen, die innerlich in der neutestamentlichen Haushaltung stehen; sondern frei wird er als Diener des neuen Bundes, als Evangelist nach dem Vorbild Jesu, auch der Menge gegenüber, die an die Aeusserlichkeiten noch gebunden ist, den Geistesweg der Freiheit zeigen, statt sie auf ihrem Unmündigkeitsstandpunkte zurückzuhalten, und frei wird er als Hirt die, welche der Sohn frei gemacht hat, lehren, in ihrer Freiheit, damit sie Christus frei gemacht hat, zu bestehen. Sonst stösst er gerade die ab, welche nach etwas Besserem verlangen, nach der Perle des Himmelreichs, nach der Freiheit der Kinder Gottes, und drängt die wahren Christen, die frei ihres Glaubens leben möchten, ohne ein neues Joch auf ihren Hals zu bekommen, aus dem äusseren Kirchenverband hinaus, während es seine

Sache vielmehr ist, dahin zu wirken, dass ihnen der äussere Kirchenverband mit seinen Aeusserlichkeiten und Satzungen nicht zur Zwangsanstalt werde, in der auch die Freien Knechte werden müssen und deren Gesetze keinen Unterschied machen, sondern ohne Unterschied des innerlichen Geisteslebens jeden in gleicher Weise massregeln, — dahin vielmehr zu wirken, dass der äussere Kirchenverband den wahren Christen zu einem Asyl werde, in dem sie frei ihres Glaubens leben können, weil es unter der Leitung Solcher steht, die selbst nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen als Kinder und Diener des neuen Bundes, und die daher alles Statutarische, Juridische, Hierarchische, was mit dem äusseren Kirchenwesen zusammenhängt, als etwas der neutestamentlichen Haushaltung allerdings Fremdes, Inadäquates ansehen, das daher den Kindern des neuen Bundes, den Geisteschristen, auch nie als starres Gesetz gegenüber treten darf und will.

Nachdem wir so die Grundlage gewonnen haben, auf der von einer kirchenleitenden Thätigkeit nach dem Vorbild Jesu die Rede seyn kann, nämlich die vom Geist durchdrungene oder wenigstens unter der Leitung des Geistes stehende Persönlichkeit, welche durch Wort und Beispiel auf die Herzen wirkt, während alle blos äusserlich befehlende, polizeiliche Thätigkeit nicht mehr ins eigentliche Gebiet der Kirchenleitung fällt, so gehen wir nun ans Einzelne. Was die erste Sorge eines Pfarrers seyn muss, der Seelen leiten will nach dem Vorbild Jesu, das ist offenbar, dass und wie er solche Seelen bekomme, die sich also leiten lassen, wie er also eine Gemeinde sammle. Denn wenn die Leute in ihm nur den von aussen und oben herab gegebenen Staats- und Kirchenbeamten sehen und schon desswegen nichts von ihm wollen, oder wenn sie ohne weiteres Nachdenken aus blosser Gewohnheit in Religionssachen eben blindlings thun, was der Pfarrer sagt — in beiden Fällen kann von einer geistlichen Leitung keine Rede seyn. Daher ist's immer erste Frage für einen Pfarrer, wie er sich eine Gemeinde sammle, die sich dann geistlich leiten lasse, und diese Sammlung, diese aufs Sammeln gerichtete Thätigkeit ist selbst ein Theil, der erste Theil der kirchenleitenden Thätigkeit. Was lehrt uns in dieser Beziehung das Vorbild Jesu? Jesus will eine Gemeinde sammeln, Seelen retten und die Geretteten zusammenbringen zu Einer Heerde, Joh. 11, 52. 10, 16, was thut Er desswegen? Er sammelt zuerst einen kleinen Kreis von Jüngern um sich als Kern, an den sich Weiteres anschliessen soll, zieht diese Jünger immer fester an sich durch Lehre, Ermahnung, Warnung, Tröstung, lässt sie hineinsehen in das

Geheimniss des Himmelreichs, macht sie zu Zeugen seiner Wunderthaten, betet mit ihnen und vor ihnen und bildet so aus seinen Jüngern zuerst eine Gemeinde. Aber Er lässt darüber das Volk im Ganzen nicht aus den Augen, durchzieht Judäa, Samaria und Galiläa, erweist sich überall als den Menschensohn, der gekommen ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, und zeigt sich als den Mann Aller, der für jeden ein Herz hat. So erweitert sich der Kreis, und an die 12 Jünger schliesst sich ein weiterer Kreis von 70 Jüngern an, und neben diesen stehen noch Andere, Männer und Weiber, die Ihm nachfolgten und im Glauben Ihm anhingen.

So ist denn Beides noch jetzt zu verbinden; man darf nicht um Einzelner willen das Ganze vernachlässigen, sich ausschliesslich mit einer einzigen Gemeinschaft beschäftigen, sondern es muss versuchsweise das Ganze in Angriff genommen werden, der Geistliche muss sich als den Mann Aller zeigen, welcher es als seine Aufgabe betrachtet, Jedem, der sich weisen lassen will, den Weg des Lebens zu zeigen. Aber unter dieser allgemeinen Wirksamkeit muss das Augenmerk doch darauf gerichtet werden, feste Punkte zu bekommen, denen man besonderen Fleiss widmen kann. Ja es kann, wenn die grosse Menge sich in ihren Erwartungen getäuscht sieht, wenn sie den Gegensatz zwischen ihrer weltlichen Denk- und Lebensweise und dem, was das Wort Gottes gebietet, immer klarer hervortreten sieht, dahin kommen, dass sie sich von dem Prediger zurückzieht, mit dem Gedanken im Herzen (Weish. 2, 15): „er ist uns nicht leidlich auch anzusehen, denn sein Leben reimet sich nichts mit den andern, und sein Wesen ist gar ein anderes.“ Da tritt denn auch die allgemeine Wirksamkeit des Predigers von selbst mehr zurück. So war es bei Jesu: seine Wirksamkeit behielt nicht den gleichen Charakter von Anfang bis zu Ende, Er schliesst den ersten Abschnitt seiner Wirksamkeit, die mit der Volkspredigt auf dem Berge begann, Matth. 11 mit dem Wehe über die Städte, wo die meisten seiner Thaten geschehen, mit Dank gegen Gott, dass Er das Evangelium den Unmündigen geoffenbart, während es den Klugen verborgen blieb. Er beginnt dann eine neue Wirksamkeit in Gleichnissreden, die das Geheimniss des Himmelreichs verhüllen sollten vor der Menge, Er bleibt wohl immer noch der Mann für Alle, ruft die Mühseligen und Beladenen zu sich, ruft Joh. 7 die Dürstenden alle zu sich, ist noch am Ende bei seinem Einzug in Jerusalem von einer Menge Volks umgeben, die ihm ihre Huldigung darbringt, aber seine Reden werden doch immer schneidender, Er wandelt auch nicht mehr frei vor den Juden, verbirgt sich vor

ihnen, Joh. 11, 54. 12, 37, und zieht sich am Ende ganz in den engsten Jüngerkreis zurück, da er sieht, dass seine Stunde gekommen ist.

So kommt es überall, wo der Prediger durch Wort und Wandel von Christo zeugt, um für Ihn zu sammeln, zu einer Scheidung, die Weisen und Klugen stellen sich fern, und die Menge, die eben auf das sieht, was ihre Führer thun, schlägt sich zu ihnen. Wer nun, um doch den Einfluss auf die Menge nicht zu verlieren, um sie in entscheidenden Augenblicken leiten zu können nach seinem Gutdünken, diesem Gang der Dinge, der ihn zu isoliren droht, dadurch eine andere Wendung geben will, dass er sich der Menge accommodirt, ihren Unglauben oder ihre äussere Scheinheiligkeit ignorirt und so redet, als wäre Alles in bester Ordnung und keine Ursache zu einem Wehe da, der handelt nicht nach dem Vorbild Jesu. Nach Jesu Vorbild gilt es vielmehr, wenn die Menge sich fern stellt, wenn die Feindschaft heraustritt, das nicht um jeden Preis ändern zu wollen, sondern zu merken auf die Zeichen der Zeit, der Menge sich zwar nicht zu entziehen, aber wenn sie sich entzieht, sich um so mehr der Pflege der einzelnen Empfänglichen zuzuwenden, sich in engere Kreise zurückzuziehen und geduldig zu warten, ob und wie und wann sich eine neue Thür aufthue.

Wie diese engeren Kreise zu bilden sind, das ergibt sich wiederum deutlich aus dem Vorgang Jesu. Er suchte nicht schon bestehende Gemeinschaften innerhalb der Juden auf, sondern solche Einzelne, die, wie die Jünger, einen offenen Sinn für die Wahrheit hatten, denen das Elend der Zeit und das eigene Sündenelend zu Herzen ging und die sich darum nach einer Hülfe und einem Helfer sehnten. Joh. 1, 45—51. Solche sonderte Er für sich aus und im Uebrigen wartete Er, wer von der Menge, von den sonstigen bestehenden Gemeinschaften sich Ihm anschliessen, zu Ihm kommen wolle und ihm nachfolgen. Das ist auch jetzt der einfache Weg der Gemeindesammlung, und daraus ergibt sich auch das gegen schon bestehende fromme Gemeinschaften innerhalb des Christenthums einzuhaltende Benehmen. Sie dürfen weder als die einzigen, noch ohne Weiteres als die rechten Anknüpfungspunkte angesehen werden, denn es finden sich noch ausser ihnen Manche, die am Zoll sitzen oder an den Fischernetzen arbeiten und nach etwas Besserem, Höherem Verlangen tragen, als ihnen der Zoll und das Netz bietet, und es kann in den Gemeinschaften selbst das Salz verloren gegangen seyn, ein traditionelles Formenwesen eingerissen seyn, aus dem der Geist verschwunden ist. Darum muss gewartet und geprüft

werden; wer aus der Wahrheit ist, der kommt an das Licht, und die an das Licht kommen, finden sich auch zusammen. Herrscht in der Gemeinschaft der Geist Christi, haben die Seelen die Wahrheit lieber als die Eigenheiten und Partheimeinungen, so werden sie von selbst und mit Freuden sich einem solchen Träger des geistlichen Amts anschliessen, der durch Wort und Wandel Christum predigt, und er hat, nachdem er sie bewährt gefunden, sich dieser Jüngerschaft zu freuen und besonders anzunehmen. Herrscht aber in ihnen pharisäischer Geist und partheiisches Wesen, so nehmen sie, wie die Pharisäer Parthei gegen Jesum nahmen, Parthei gegen den Pfarrer gerade, der Jesum bezeugt, er aber hat seinerseits, wie Jesus gegenüber den Pharisäern, das unlautere Wesen aufzudecken, auch auf die Gefahr hin, dann als ein Mann der Welt verschrieen und in den Bann gethan zu werden; die Welt hält ihn desswegen doch nicht für Einen der Ihrigen, sie hört und sieht genug von ihm, um zu wissen, dass er gegen ihr Wesen zeugt, und zählt ihn daher sowenig zu ihren Freunden, als die Sadducäer Jesum wegen seiner Opposition gegen die Pharisäer für ihren Freund hielten.

Die Absicht des Pfarrers nach dem Vorbild Jesu geht also wohl dahin, zu sammeln, aus dem äusseren Kirchenvolk ein Gottesvolk zu sammeln, den zerstreuten Kindern Gottes, d. h. denen, welche aus der Wahrheit sind, aufrichtigen und einfältigen Seelen nachzugehen und sie zusammenzubringen, und von der Sammlung einer solchen Gemeinde darf er sich durch nichts abbringen lassen, weder durch den Spott und Hass der Welt, denn die Welt versteht nichts von Sachen des Reiches Gottes, noch durch die Befürchtungen der Ultrakirchlichen, als werde dadurch die kirchliche Ordnung durchbrochen, denn einmal ist solche äussere kirchliche Ordnung nicht das höchste Ziel, nicht Selbstzweck, sondern dass das Reich Gottes komme, ist das höchste Ziel, und auch durch das Wirken Jesu wurde die kirchliche Ordnung mehrfach durchbrochen; überdies aber wird die wahre kirchliche Ordnung dadurch erst nicht gestört, sondern durch Sammlung einer Gemeinde von wirklichen Jüngern Jesu, die innerhalb derselben sich frei bewegt, wird das Element eben gestärkt, das allein für den äusseren Kirchenorganismus als Salz und Licht wirkt und ihm Lebenskräfte zuführt und erhält.

Aber wie Vieles ist nun bei diesem Sammeln, wenn es wirklich nach dem Vorbild Jesu geschehen soll, zu bedenken, wie Vieles abzuwehren, damit es nicht statt einer Sammlung der Kinder Gottes vielmehr eine Sammlung einer Parthei werde, Sammlung der Anhänger eines besondern Lehrsystems

oder einer besondern Lieblingsidee, und so zerstreuend wirke. Der Herr sagt Matth. 12, 30: Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut. Wer also nicht mit Ihm, in seinem Sinn und Geist, sammelt, der zerstreut nur die schon von Gott Entfremdeten noch mehr, macht es noch schwieriger, sie zu Gott zurückzubringen, richtet Verwirrung an, indem er die Seelen an sich zieht, sie zu Menschenknechten macht, wie die greulichen Wölfe, von denen Paulus redet Act. 20, 29. 30, welche verkehrte Lehren reden, die Jünger an sich zu ziehen, und wie die falschen Propheten, von denen Petrus redet II. 2, 3, welche durch Geiz mit erdichteten Reden an den Jüngern handthieren. Um mit Christo zu sammeln, dazu gehört einmal, dass man selbst mit Christo ist, für Ihn sich entschieden hat, in seiner Nachfolge steht und so aus Erfahrung weiss, worauf es bei der Nachfolge Christi ankommt; das verwahrt Einen allein gegen die mannichfachen Missgriffe, die entstehen, wenn man etwa die Angehörigkeit zu Christo nach der Annahme dieses oder jenes einzelnen Lehrpunkts bestimmen wollte. Um im Sinn Jesu zu sammeln, muss man ferner im Auge behalten, wie Jesus selbst die, die er gesammelt, als solche bezeichnet Matth. 11 und Joh. 17, die der Vater Ihm gegeben, denen der Vater das Geheimniss des Himmelreichs geoffenbart habe. So gilt es, sich stets vorzuhalten: ein Mensch kann sich nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben von oben; das verwahrt vor dem eigenen menschlichen Machenwollen, wo man aus dem Sammeln ein Gewerbe macht. Endlich ist darauf zu achten, dass Jesus bei seiner Sammlung der Kinder Gottes nicht darauf den Hauptwerth legt, dass die Einzelnen auch durch ein sichtbares Band mit einander besonders verbunden werden, also äusserlich zusammenkommen oder zusammenhalten; Er liess Jeden an seinem Platze und in seinem Beruf, ausgenommen seine Jünger im engeren Sinn, die er aber zu einem ausserordentlichen universellen Beruf als Apostel ausgewählt, wozu nicht Jeder berufen wird. Er hatte seine Anhänger in Capernaum, in Bethanien, in Jerusalem, in Galiläa, Samaria, Judäa zerstreut, aber er hatte sie innerlich so zubereitet, dass er wusste, sie werden sich zur rechten Zeit, wo es noth thut, auch äusserlich zusammenfinden.

Das ist wichtig; man kann leicht versucht seyn, die Leute, die man da und dort zerstreut vorfindet und als empfängliche Seelen kennen lernt, die aus der Wahrheit sind, alsbald aufzufordern, sie sollen zusammentreten und eine Stunde halten, so ist dann äusserlich bald ein Häuflein gesammelt; aber dieses äussere Zusammenhalten, ehe die Einzelnen mit Chri-

sto wahrhaft zusammengewachsen sind, kann zu grossem Schaden gereichen, indem man einander schiefe Ansichten, unreife Urtheile mittheilt und mit Vorurtheilen ansteckt. Also statt alsbald auf solche äussere Sammlung zu dringen, gilt es vielmehr, die Einzelnen zuerst gründlich zu isoliren, sie besonders zu nehmen, auf Christum und sein Wort zu verweisen, dass sie von Ihm lernen und in eine persönliche Gemeinschaft mit Ihm kommen; so werden die Einzelnen zu der unsichtbaren Gemeinde Jesu gesammelt, und die sich dazu sammeln lassen, die finden sich dann auch in einer Gemeinschaft unter einander zusammen.

Eine solche im Sinn Jesu sammelnde Thätigkeit muss sich durch das ganze Pastoralamtsleben hindurchziehen, wie es auch bei Jesu war. Der Kreis darf nie abgeschlossen werden und ist auch nie ein abgeschlossener, theils weil die äussere Kirchgemeine des Orts stets Weltelemente in sich trägt und so stets neu zu sammeln gibt, theils weil auch der Nachwuchs, die Kinder der Gläubigen, nicht schon als Gotteskinder geboren werden, sondern auch wieder erst zu Ihm gesammelt werden müssen, denn Joh. 1, 12: denen, die Ihn aufnehmen, gibt er Macht Gottes Kinder zu werden, denen, die an seinen Namen glauben. Es ist darum ebenso verkehrt, die ganze äussere Kirchgemeine schon als eine zu Jesu gesammelte, durch den Geist mit ihm verbundene anzusehen und zu behandeln, als es verkehrt ist, zwischen den schon Gesammelten und den Uebrigen eine solche Kluft zu befestigen, als könnte man nicht herüber und nicht hinüber. Keines von Beidem hat Jesus gethan; während die Juden sich als bereits ins Reich Gesammelte ansahen, stellte Er ihnen das Reich Gottes gegenüber, als etwas, in das sie erst durch eine Neugeburt eintreten können, und während die Heidenwelt von den Juden als eine dem Gericht verfallene betrachtet wurde, bezeichnete Jesus die Heiden als die andern Schaafe, die Er auch noch hinzuführen müsse, Joh. 10, 16., hebt den Glauben des heidnischen Hauptmanns, des kanaanäischen Weibes ausdrücklich hervor und stellt sogar den Uebergang des Reichs von den Juden auf die Heiden in Aussicht.

So gilt es im Pfarramt stets auf Erweiterung des Jüngerkreises, auf neues Sammeln hinzuarbeiten, und in dem Maasse, als dies zurücktritt, verliert der Träger des Amts die Frische und Lebendigkeit und geräth in eine Stagnation.

Was nun aber die Mittel der Sammlung betrifft, so wendet Jesus keine anderen an, als seine Selbstdarstellung in Wort und Wandel unter Verschmähung aller weltlichen Mittel; es wäre ihm ein Leichtes gewesen, das ganze Volk

für sich zu gewinnen, wenn er auf ihre fleischlichen Wünsche eingegangen wäre, aber Er bleibt bei dem Worte vom Himmelreich mit der engen Pforte und dem schmalen Weg, zeigt durch seinen eigenen Wandel, dass der Himmelreichsweg der Weg der Niedrigkeit und des Kreuzes sei und nicht der der Herrlichkeit, weist die, die sich ihm unbedachtsam anschliessen wollen, ohne diese Schwierigkeiten zu bedenken, auf die Schwierigkeiten hin, wie jenen Menschen, der sich ihm so bereitwillig zur Nachfolge anbot. So wenig war es ihm um Viele zu thun; wer dem Wort nicht folgen wollte, den liess Er seiner Wege gehen und suchte ihn nicht mit List zu fangen. So bleibt auch für uns das Eine Mittel, eine Gemeinde zu sammeln, das Wort, und alle andern Mittel, den Kreis zu erweitern, sind von Uebel und wird dem Herrn dadurch nur Spreu auf seine Tenne zugeführt, von der Er sie wieder rein fegen muss. Insbesondere darf dabei in keiner Weise ein Gewinn von dieser Welt in Aussicht gestellt werden, auch in der Art, dass man etwa merken liesse, es fehle nicht an hoher Protektion, an Begünstigung christlicher Richtung von Seiten des Staatsregiments, oder man trete durch Bekehrung in einen Bund ein, der Einem sonst auch einen starken Rückhalt gebe. Vielmehr ist die Gemeinde Jesu, für welche gesammelt werden soll, darzustellen als die kleine Heerde, der Weg der Gottseligkeit als der Weg, auf dem Jeden, der ihn gehen will, Verfolgung erwartet, und der Bund derer, die Christum lieb haben, nicht als ein solcher Liebesbund, in dem der Einzelne auch für sein Arges einen Rückhalt fände, wo man sich seiner unter allen Umständen annähme, sondern als freier Geistesbund, wo bei aller Einigkeit im Geist doch Jeder für sich selbst dem Herrn verantwortlich ist und keine solidarische Verbindlichkeit herrscht. Ebendesswegen weil die Sammlung einer wahren Gemeinde nur mit Geistesmitteln betrieben werden kann und darf, mit diesen aber eben nicht Vielen beizukommen ist, gehört es zur Aufgabe des Pfarrers nach dem Vorbild Jesu, bei allem Sammeleifer für das Reich Gottes auch wieder zur rechten Zeit und am rechten Ort schweigen, nichts thun und die Sachen und die Leute gehen lassen zu können; es darf keine Hetzjagd auf die Seelen angestellt werden; was sich nicht sammeln lässt durch das einfache Wort, darauf muss man verzichten können, bei dem muss man warten, nicht aber in der Ungeduld dann alle möglichen anderen Mittel versuchen, die keine Verheissung haben. Welche Selbstbeschränkung hat da Jesus geübt! Wie viel Aergernisse mag Er in Jerusalem und sonst im Lande auf und

ab gesehen haben! — Er schwieg dazu und ging hinaus aus der Stadt Abends nach seiner Gewohnheit an den Oelberg, zu beten. Wie viele Mittel, auf die Gemüther zu wirken, die Verhältnisse zu bessern, liess Er unbenutzt! Wie so gar keine Gelegenheit ergriff er, um seine Sache auch der Welt in einem annehmlichen Licht darzustellen! Er hätte ja nur das persönlich den Pharisäern und Schriftgelehrten Wehthuende, ihr Gewissen Treffende weglassen, wie man jetzt sagt, Alles „objektiv halten" und in Gestalt von Vorlesungen für Gebildete und Aufgeklärte darlegen dürfen, da hätte Er einen Anhang sich sammeln können aus Kreisen, die ihm feindlich gegenüber standen. Aber davon hat Er nichts gethan, dieses System, der Welt goldene Brücken zu bauen, war nicht das seine. Darin auch nichts zu thun, auf die Gefahr des Vorwurfs hin, dass man die Hände in den Schooss lege, das muss gelernt werden, und je stärker der Zug der Zeit dahin geht, die Kluft zwischen Glauben und Unglauben zu überbrücken, die Welt ins Interesse des Reichs Gottes hereinzuziehen, ihre Weisen, Reichen und Obersten zu gewinnen durch Einkleidung der göttlichen Wahrheit in solche Form, wodurch das Wort seinen Charakter als zweischneidiges Schwert, als Feuer des Goldschmieds und als Seife der Wäscher verliert, desto entschiedener gilt es, in dieser Richtung nichts zu thun, nicht sammeln zu wollen, wie Jesus nicht gesammelt hat. Jesus ist auch Allen Alles geworden und hat darin nichts versäumt, aber nicht in der Art falscher Accommodation, das gehört vielmehr zur Teufelsversuchung, die auch bei uns oft wiederkehrt: „Das Alles will ich dir geben, so du niederfällst und mich anbetest."

Wie hat nun aber Jesus das Gesammelte erhalten und geleitet? Wir sehen bei ihm keinerlei äussere Zwangsmittel, er gibt keine Statuten, wie sie zur Constituirung eines Vereins üblich sind, gibt keine äussern Abzeichen, um einen Corpsgeist zu wecken, hält die, welche die Gemeinschaft mit ihm aufgeben wollen, durch nichts zurück, sondern fragt sogar die, welche dableiben, ob sie nicht auch weggehen wollen. Und dennoch leitete Er die Seinen und zwar so, dass Er sie nicht nur äusserlich in der Ordnung erhielt, sondern dass sie innerlich bewahrt wurden und zubereitet zum Empfangen des h. Geistes. Darüber spricht Er sich aus im hohenpriesterlichen Gebet, wenn Er Joh. 17, 6 sagt: Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, die du mir von der Welt gegeben hast; sie waren dein und du hast sie mir gegeben, und sie haben dein Wort behalten; und V. 12.: Dieweil ich bei ihnen war in der Welt, erhielt ich sie in deinem Namen. — Das Ziel

also, das Jesus immer im Auge hatte, war, den Menschen den Namen Gottes zu offenbaren und sie in diesem Namen zu erhalten. Der Name Gottes aber ist das Wesen Gottes, soweit es erkennbar und mittheilbar ist. Das Vorbildliche hierin springt nun in die Augen: Der leitende Gedanke bei aller Seelenleitung soll immer der seyn, sie in dem Namen Gottes zu erhalten. Darin erhalten kann man aber nur die, welche schon in ihm sind, welchen der Name Gottes geoffenbart ist, nicht aber die Welt, von der Jesus sagt: sie kennet dich nicht! Joh. 17, 25. 15, 21. 8, 55. Eine eigentliche Leitung nach dem Vorbild Jesu ist daher nicht möglich bei der Welt, die Gott nicht kennt, sondern bei denen, welchen der Name Gottes geoffenbart ist. Und bei diesen ist nun die Aufgabe, nicht sie Dieses und Jenes zu lehren, ihnen besondere Formeln einzuprägen, sondern central sie im Namen Gottes zu erhalten, sie in das Leben in Gott immer tiefer einzuführen. Was mit diesem Centrum nicht in Berührung steht, darauf nicht hinarbeitet, ist vergebliche Arbeit. Was hat nun Jesus zu diesem Zweck gethan? Er hat vor Allem für die Seinen gebetet, sie dem Vater befohlen, von dem er so oft ausspricht, dass Er sie ihm gegeben habe; der herzlenkenden Kraft Gottes hat Er sie empfohlen. Von solchen Gebeten ist oft die Rede, so Marci 1, 35. Jesus ging in eine wüste Stätte und betete daselbst, und dieses Gebet ging einer neuen Predigt des Evangeliums voraus; so heisst es auch sonst oft, er ging auf einen Berg oder in die Wüste und betete. Der Inhalt dieser Gebete wird zwar nicht ausdrücklich angegeben, aber wie Jesus überhaupt Alles auf seinen Heilandsberuf bezog zum Heil der Menschen, so wird Er auch in diesen Gebeten das Heil der Seelen, die Er weiden sollte, auf dem Herzen getragen haben, wie Er es Joh. 17, 11. in ausdrücklichen Worten Gott vorträgt: Heiliger Vater! erhalte sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast, dass sie Eins seien gleichwie wir. — Mit solchem Gebet wird ein verborgenes Regiment über die Herzen ausgeübt, das eine andere Verheissung hat und andere Kraft, als alle äusseren Regimentsanordnungen; es gehört daher zur Gemeindeleitung nach dem Vorbild Jesu vor Allem das Gebet, das die Leitung der Herzen Gott befiehlt. In solchem Gebet aber, das spürt man wohl, kann man dem Herrn nicht diese oder jene kirchliche Aeusserlichkeiten mit dem Ernst vortragen, als hinge davon, z. B. von der Ausführung einzelner menschlicher Anordnungen, das Heil der Seelen, der Fortgang des Reichs Gottes ab. Wer daher betend die Leitung der Seelen Gott befiehlt, kann dadurch auch verwahrt werden, dass er

nicht gleichgültige Dinge, die seyn oder nicht seyn können, zu Reichsachen stempelt, ihnen nicht eine Wichtigkeit beilegt, die sie nicht haben, sie nicht mit einem Eifer betreibt, den sie nicht verdienen. Wiewohl es auch hierin mit einen Christen dahin kommen kann, dass er, wie in *bona fide* und ohne Prüfungsgeist sich zu Allem hergibt, was man ihm als Pflicht hinstellt, so auch für alles Mögliche betet, was ihm von aussen her als Gebetsthema vorgeschrieben wird, denn es gibt wie ein Eifern um Gott in Unverstand, so ein Beten zu Gott in Unverstand. Für den aber, der auf des Geistes Antrieb und in des Geistes Sinn beten gelernt hat, ist das Gebet ein Maassstab für das, was mit dem Centrum zusammenhängt oder nicht, was Reichssache ist oder nicht; für das, was nicht Reichssache ist, kann er nicht beten, als hinge daran das Reich Gottes.

Jesus hat ferner, um die Gesammelten weiter zu leiten, ihnen Lehre und Unterweisung gegeben und zwar reichlich unter Benutzung jeder Gelegenheit, und das Bleiben in seiner Rede stellt er als Bedingung der rechten Jüngerschaft hin. Daran darf es also der nicht fehlen lassen, der Andere weiter führen will, und darauf muss bei jeder Kirchenleitung ein Hauptaugenmerk gerichtet werden, dass reichliche Unterweisung da sei im Wort der Wahrheit. Und zwar darf die Lehre dabei nicht an die gewöhnliche Kirchenzeit gebunden werden, als wäre damit genug geschehen oder als gehöre die äussere Kirchenfeierlichkeit dazu, um der Sache Kraft zu geben; sondern wie Jesus seine Lehre überall anknüpfte, wo es Zeit und Ort passend erscheinen liess und die Leute einen Trieb dazu zeigten, so gilt es, alle Gelegenheit zu benutzen, und was in dieser Beziehung durch Bibelstunden oder gemeinschaftliche Betrachtung des Worts in kleineren Kreisen oder durch gelegentliche Reden geschieht, das gehört zur Kirchenleitung im Sinne Jesu, und es ist gerade dieser stille Weg der sicherste, um allmälig die Herzen zu befestigen, in ihnen den Himmelreichssinn zu bilden, eine neue Lebens- und Weltanschauung in ihnen zu begründen, von der aus sie im Stande sind, selbstständig zu prüfen. In der Lehre selbst aber drang Jesus nie auf fromme Gewöhnungen einzelner Aeusserlichkeiten, Er trat nicht als neuer Ceremonialmeister auf, sondern als Führer zur Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit. Er drang daher weder auf strenge Sabbatheiligung, noch auf Einhalten besonderer Gebetsstunden, noch auf Fasten, noch auf äussere Absonderung von den Leuten. Er hätte durch strenge Sabbatfeier sich und seine Jünger in den Geruch der Frömmig-

keit der Pharisäer bringen können, aber Er stellte den Grundsatz auf: der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht umgekehrt; besuchte zwar am Sabbat gewöhnlich die Synagogen, benutzte den Tag und die Festzeiten zum Predigen und Heilen, zeigte aber in Reden und Thaten, dass es Ihm nicht um pharisäische strenge Sabbatheiligung zu thun sei. Er hätte auch durch besondere Fastengebote seinen Jüngern ein äusseres Abzeichen geben und das als Mittel benutzen können, in ihnen das Bewusstseyn einer besonders hohen Bestimmung zu wecken, aber Er wies es entscheiden zurück Matth. 9, 15. Er gab ferner seinen Jüngern wohl ein besonderes Gebet, indem Er ihnen auf ihre Bitte um ein Gebetsformular Luc. 11. das schon Matth. 6. gegebene Vaterunser wiederholte, aber man sieht schon aus dieser Bitte der Jünger, nachdem doch Jesus schon lange in der Bergpredigt gesagt hatte: „Darum sollt ihr also beten“, wie wenig Er bisher darauf gedrungen hatte, dass sie es als liturgisches Formular benutzten; man sieht dann aus der Wiederholung auf die ausdrückliche Bitte der Jünger hin allerdings, dass Jesus dieses Gebet als Mustergebet angesehen wissen und damit etwas Bleibendes stiften wollte, aber wiederum nicht zum blossen Gebrauch *ex opere operato*, zum blossen Plappern dem Buchstaben nach; weicht doch auch der Text bei Lukas und Matthäus in einzelnen Ausdrücken ab, und ist doch auch das Fehlen der 3. und 7. Bitte in den meisten Codd. bei Lukas jedenfalls eine auffallende Erscheinung, die sich nicht so leicht abmachen lässt mit der Erklärung Stiers, sie können *a priori* nicht fehlen, folglich fehlen sie auch im ursprünglichen Texte nicht, sondern seien durch irgend einen Zufall weggefallen. Wenigstens ist die alte Regel, dass die *lectio difficilior* vorzuziehen sei. — Dies Alles gibt uns nun wieder bedeutsame Winke. Es ist eine Versuchung für einen Pfarrer, seine Gemeinde, wenn sich auch die Leute nicht bekehren, doch als eine fromme hinzustellen, und das wird am leichtesten dadurch erreicht, dass einzelne fromme Werke den Leuten besonders empfohlen werden, dass man ihnen sagt, darnach werde ihre Christlichkeit geschätzt, darauf sehe man. Auf diese Sachen werfen sie sich dann und werden fromm, ohne sich aber im Grunde zu bekehren, und so kann es bald heissen: wie ist die Hure zur frommen Stadt geworden! während es in Wahrheit so steht: Du hast den Namen, dass du lebst, und bist todt! Dagegen gilt es nun, auf solchen frommen Schein zu verzichten, die Leute auf das Wesentliche zu weisen, auf die enge Pforte und den schmalen Weg, und wenn es damit langsam vorwärtsgeht,

sich zu begnügen, als geduldiger Ackermann der Früchte zu warten, nicht aber Früchte zu machen, die erst keine Geistesfrüchte sind, weil sie nicht auf dem Geistesboden gewachsen sind. So ist es auch mit allem Dringen auf einzelne christliche Einrichtungen, Einführung von besondern Gebetsstunden, Hausgottesdiensten und dergleichen; dies Alles darf ja nicht vorangestellt werden, gleichsam als Eingang in das Heiligthum der Gnade des Neuen Testaments, als neues Gesetz, denn ein Hausvater kann solche Dinge wohl einführen, und man kann Manche, je nachdem man es ihnen vorstellt, in einen Eifer dafür hineinbringen, aber es kommt doch darauf an, wie die Herzen dabei gestellt sind, und ein Haus mit Hausgottesdienst und allerlei christlichen Ordnungen ist damit erst noch kein christliches. Das weiss der Christ, der Hausgottesdienst hat, am allerbesten, wie wenig doch damit gethan ist, wie leicht auch da sogar, wo man den Geistesweg kennt, solche Ordnungen geistlos behandelt werden und zur Ceremonie werden, wie sehr man sich also hüten muss, Solche, die erst noch zubereitet werden sollen, auf diese Sachen hinzuweisen als auf Sachen, mit denen das Geistesleben stehe und falle.

Es kommt hier überhaupt eben darauf an, was für ein Ziel man im Auge hat: will man die Leute blos dazu heranbilden, dass sie ihre Stelle als evangelische Religionsverwandte ausfüllen, oder will man sie zu Gliedern der Gemeine Christi, zu Gliedern an seinem Leibe, zu Nachfolgern Christi heranbilden. Auf diesen Unterschied und seine weitgreifende Bedeutung machen besonders die von Karl F. v. Moser herausgegebenen vertrauten Briefe über das Protest. Kirchenrecht aufmerksam.

Will man das Erstere, so ergibt sich das Dringen auf allerlei einzelne äussere Uebungen von selbst, will man aber das Letztere und damit nach dem Vorbild Jesu arbeiten, dann verlieren alle jene Werke ihren Werth an sich und erhält Alles nur seinen Werth nach seinem Zusammenhang mit dem Centrum, der Lebens-Gemeinschaft mit Christo. Diese anzubahnen und zu fördern, dazu, sagt man uns freilich, seien eben die Aeusserlichkeiten, die gottseligen Uebungen, z. B. liturgische Gottesdienste dienlich. Aber wo finden wir bei Jesu eine Anknüpfung daran? Entschieden in Opposition stellt sich Jesus gegen alle Gebets- und Andachts-Ostentation und sieht Heuchelei, Schauspielerei da, wo die damals als die Frömmsten Geltenden nur Frömmigkeit sahen, nirgends hielt er mit dem Volk, nicht einmal mit seinen Jüngern liturgische Uebungen, und zwar dess-

wegen, weil die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, zu der Er führen wollte, durch solche Uebungen nicht erreicht wird.

Aufgabe des Pfarrers nach dem Vorbild Jesu ist es daher, nicht nur Allem, was dem Christenthum durch ceremoniöse Einkleidung und äusserliche Uebungen aufhelfen will, sich fern zu stellen, weil dadurch die ohnedies schon vorhandene Neigung zur *ὑποκρισία* nur vermehrt wird, sondern auch bei den schon vorhandenen Ceremonien und Formen, an die man durch die Gesetze seiner Religionsverfassung gebunden ist, dessen eingedenk zu bleiben und es wiederholt zu bezeugen, dass der wahre Gottesdienst nicht darin bestehe, sondern darin, dass man den sichtbar erschienenen Sohn Gottes annehme, liebe und ehre, wodurch man auch allein in den Stand gesetzt würde, Gott mit seinem ganzen Wandel und solchen Werken, die ihm wahrhaft angenehm, einen vernünftigen, reinen und unbefleckten Gottesdienst zu erweisen. — Das Wort ist hier also immer als Correktiv zu gebrauchen, wie schon Luther das als Hauptsache hinstellte: wenn Einem nur das freie Wort bleibe, um alle Kirchenceremonien in das rechte Licht zu stellen, dann könne man auf allerhöchsten Befehl processioniren, singen und klingen, und wenn es an Einem *circuitu* nicht genug sei, zweimal herumgehen; aber das freie Wort darüber müsse bleiben, und diese Grundsätze sind auch in der Religionsverfassung, der ein evangelischer Pfarrer Augsburgischen Bekenntnisses dient, ausdrücklich ausgesprochen und garantirt.

Während Jesus aber nichts gethan hat, um seine Leute durch Anleitung zu einzelnen Werken und Uebungen zu einer frommen Parthei zu constituiren, sie durch künstliche Mittel hinaufzuschrauben, sondern im Gegentheil gegen alle erkünstelte Christlichkeit und Heiligkeit aufgetreten ist, hat Er auf der andern Seite die vorhandenen Kräfte praktisch geübt, Jedem seinen Platz angewiesen, und so **organisirend** gewirkt. Was heisst nun Organisiren nach dem Vorbild Jesu? Denn Organisiren ist ein Hauptwort, wenn von kirchenleitender Thätigkeit in unsern Tagen die Rede ist. Jesus hat auch organisirt, d. h. Er hat für bestimmte Zwecke bestimmte Personen ausgewählt, so die 12 und die 70 Jünger. Die Zwölfe bildete Er heran, dass sie einmal predigen sollten das Evangelium aller Kreatur als seine Reichsapostel, und die sich von ihnen dazu bilden liessen, die Elfe, die bekamen mit dem nachher noch zu dem gleichen Werk besonders berufenen Paulus den ausdrücklichen Auftrag, alle Völker zu lehren, bekamen dazu auch die besondere Fülle

der Gaben, wie sie die andern Jünger nicht bekamen, um universell zu wirken, das weite Völkergebiet mit ihrem Wirken zu umspannen; dazu übte Er sie schon vorher in einem kleinen Kreise, indem Er sie aussandte zu den verlorenen Schafen Israels mit dem Auftrage, das nahe herbeigekommene Himmelreich zu predigen, und mit der Ausrüstung, Kranke zu heilen und Teufel auszutreiben. Mit dem letzteren Auftrage und derselben Ausrüstung sandte Er auch die 70 aus, aber diese treten später nicht mehr hervor als ebenfalls beauftragt und ausgerüstet, der ganzen Welt das Evangelium zu predigen. Daraus ergeben sich nun folgende Grundregeln: 1) Wer zum Dienst der Gemeinde herbeigezogen werden soll, muss zuvor eine Probezeit bestehen, worin er als Jünger Jesu sich bewährt. 2) Die Ausrüstung mit der zum Dienst nöthigen Gabe muss dem Antreten des Dienstes vorausgehen; der Grundsatz, Einen nur in einen Wirkungskreis hineinzustellen, er werde die nöthige Befähigung schon von selbst durch Uebung erlangen, ist falsch in der Anwendung auf das geistliche Gebiet, denn der natürliche Mensch erlangt keine geistliche Begabung dadurch, dass ihm eine geistliche Wirksamkeit angewiesen wird. 3) Wer für eine Art des Dienstes begabt ist, ist es damit nicht auch für eine andere, die 70 Jünger wurden nicht zu apostolischer Thätigkeit ausgerüstet.

Das strenge Einhalten dieser Grundregeln bewahrt vor vielen Missgriffen im Grossen und im Kleinen, ein Abweichen davon, ein Organisiren des Dienstes ohne die dem Dienst entsprechenden Organe, blos damit der Dienst äusserlich versehen werde, führt zur Desorganisation, denn wenn die inneren Grundgesetze des Reichs Gottes verletzt werden, so rächt sich dies, wie beim leiblichen Organismus, durch inneren Zerfall, der den äusseren am Ende auch nach sich zieht. — Wie viel hätte Jesus in seiner Zeit organisiren können, zumal da es ihm an Leuten, die ihm nachliefen und die leicht erregbar sich zu Allem hergaben, nicht gefehlt hätte, aber Er unterlässt es, weil Er die rechten Organe in ihnen doch nicht erkannte. Sagt man aber, Er habe die weitere Organisation dem Geist überlassen, den Er ausgiessen wollte, so ist das zwar ganz richtig, aber der Geist nahm es von dem Seinen, wirkte nach den gleichen Grundsätzen, wie Christus selbst, und die Organisation des Dienstes in den Gemeinden geschah auf Grund der Austheilung der Geistesgaben, geschah überhaupt auf Grund des in den Gemeinden regen Geisteslebens, das die Einzelnen mit Christo, dem Haupte, und mit einander als Glieder verband. Wir haben aber keine Ge-

meinden im apostolischen Sinn, sondern Religionsgesellschaften, eine Anschauung, welche die entschiedensten Gottesmänner unserer Kirche theilen, und die schon Luther theilte, wenn er von christlicher Gemeindeorganisation sagt: es wäre schön, aber er habe die Leute nicht dazu. — Da haben wir denn eben an Jesu ein Vorbild, was in solchen Zeiten zu thun ist. Er wollte nichts ausführen, wozu die Zeit nicht war, wozu es an Organen fehlte, Er meinte nicht, wenn nur die Form da sei, der Geist werde schon kommen; inzwischen liess Er die alte Organisation, die alttestamentliche Haushalung, stehen, benutzte das Gute, das sie hatte, und schloss sich mit seinen Jüngern frei an sie an, wenn Er gleich wusste, dass sie zum Abbruch bestimmt sei. Wer nach dem Vorbild Jesu sich daher richten will, der fängt auch nicht an Neues zu organisiren, wozu die Kräfte nicht vorhanden sind, sondern lernt von Ihm das Ansichhalten, Sichselbstbeschränken, wobei man das vorhandene Gute benutzt, innerhalb des vorhandenen Kirchenwesens für das Reich Gottes wirkt, nicht aber Thürme zu bauen anfängt, die man nicht hinausführen kann.

Wie wenig überhaupt das dem Sinne Jesu gemäss ist, zu meinen, es müsse Alles äusserlich organisirt seyn, und was nicht in den äusseren Organismus ordnungsmässig eingefügt sei, habe eigentlich kein Lebensrecht, zeigt z. B. jene Antwort Jesu auf die Anzeige der Jünger, dass sie einem Manne, der, ohne ihnen nachzufolgen, Teufel austrieb, es verboten haben: „Ihr sollt es ihm nicht verbieten, denn es ist Niemand, der eine That thue in meinem Namen, und möge bald übel von mir reden.“ Marc. 9, 39. Das zeigt auch jene Handlungsweise Jesu gegenüber den Weibern, die Ihm nachfolgten und Handreichung thaten von ihrer Habe, Maria Magdalena, Johanna, Susanna und andere Luc. 8, 2. 3; Er liess sie gewähren, nahm ihren Liebesdienst an, aber organisirte die Sache nur nicht in der Art eines Vereins, um davon regelmässige Beiträge zu erhalten und damit auch den Weibern die Art und Weise der Betheiligung am Bau des Gottesreichs zu regeln. Das ist aber jetzt die Gefahr, es wird der Dienst geregelt, das Ganze anstaltsmässig eingerichtet, dass es nach aussen einen Namen hat, und dass man auch ins Grosse wirken kann; was nun unter der Firma der Anstalt geschieht, wird als Reichs-Gottessache angesehen, wenn es auch im Einzelnen nicht aus dem Glauben, aus dem Reichs-Gottes-Geist geht, der sich nirgends institutmässig organisiren lässt; was aber sonst in gleicher Richtung geschieht, ohne dass es sich aber in jenen Organismus einfügen lässt,

wird geringer angeschlagen. Der Zweck des Herrn geht aber nirgends auf Organisirung grosser in die Augen fallender Werke, und wenn Er auch Seelen fand, die sein Werk aufnahmen und etwas aus sich machen liessen zum Lobe der herrlichen Gnade Gottes, so liess Er sie oft mit ihrem inneren Schatz unverwendet scheinbar in ihrem Winkel, dass weder Kirche noch Staat etwas von ihnen hatten, wie den Lazarus und seine Schwestern, die Samariterin, den geheilten Besessenen Luc. 8, 3. Denn sein Wort ist auf die Ewigkeit angelegt, und erst da sollen Viele in die ersten Plätze einrücken, die hier im Kleinen sich treu bewährt haben. So ist es denn auch jetzt wichtig, sich nach Solchen umzusehen, die sich zu Organen des Geistes hergeben, und diese dann an ihrem Platze, von ihrem irdischen Beruf aus, wesentlich ohne kirchliche Autorität und kirchliches Eingegliedertseyn wirken zu lassen als Salz und Licht der Welt. Dies ist um so wichtiger in einer Zeit, wo das, was von Amtswegen geschieht, ohnedies vielfach das Vorurtheil gegen sich hat, der Pfarrer gerade *quia et quatenus* Pfarrer mit seinem Wort den Leuten schwer beikommt, wenig Offenheit findet und mit Allem, was er thut, wenig ausrichtet.

Wie die organisirende Thätigkeit durch den steten Blick auf Jesum und sein Wirken in seiner Zeit geleitet seyn muss, so nun aber auch ein anderer Zweig der Kirchenleitung, die reformirende Thätigkeit. Es gehört nämlich gewiss zu einer rechten Leitung ein stetes Merken auf noch vorhandene Missbräuche und ein damit verbundenes Streben, ihnen abzuhelfen, d. h. ein Zug zum Reformiren. Was kann ein Pfarrer in unsrer Zeit in unsren Kirchenverhältnissen darin von Jesu lernen? Jesus fand in der israelitischen Kirche viele Missbräuche, Vieles was hätte anders seyn sollen. Schon dass das Volk Gottes unter heidnischer Oberhoheit stand, war ein schreiendes Missverhältniss, dann dass kein König aus Davids Stamm auf dem Throne sass, sondern Herodes, der Edomiter, ein Mann der aus der Religion sich nichts machte und nur aus Politik den Tempel schmückte, weiter der Zustand der Hohenpriester und des Hohenrathes, das hohe Ansehen der Schriftgelehrten und Pharisäer, die bei aller äusseren Frömmigkeit doch innerlich faul waren, dann das Verderben im Volk, wo bei allem Almosengeben, Beten und Fasten die Herzen doch ferne waren von Gott, wo Leichtfertigkeit im Schwören, im Auflösen der Ehen, Laxheit der sittlichen Grundsätze überhaupt und auf der andern Seite eifriges Halten der Menschensatzungen, dabei aber Uebertreten von Gottes Gebot, Mangel an Nächsten-

liebe und an Gerechtigkeit herrschend waren. Ein weites Feld also zum Reformiren lag vor. Was hat Jesus darin gethan?

Er hat einmal das römische Joch nicht vom Halse des Volkes genommen, es blieb im Politischen beim Alten, denn es war das zwar nicht das Normale für das Volk, aber das Volk selbst war auch nicht normal, sondern abgefallen, und sollte das Joch als gerechte Strafe seiner Sünde tragen, darum „gebet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser was des Kaisers ist!“ Er hat auch dem abtrünnigen Herodes nicht an die Krone gegriffen und sie sich aufgesetzt, wiewohl Ihn das Volk einmal zum König machen wollte und wiewohl Er an sich als der ächte Davidssohn das Recht dazu gehabt hätte; Er wandte sich noch weniger aber an Herodes mit Reformationsvorschlägen, redete aber auch nichts gegen ihn, wiewohl Er gelegentlich, da Er ihn als Fuchs bezeichnet, Luc. 13, 32. wohl merken lässt, dass Er dieses Regiment und sein Scheinwesen durchschaue. — Bleiben wir hier einmal stehen, so liegt die Anwendung nahe: wenn Jesus alles politische Reformiren von sich wies, so eng doch bei den Juden Staats- und Kirchenverfassung mit einander verbunden waren, und so viele Vortheile für das Kirchenwesen man sich von veränderten politischen Umständen versprechen konnte, so gilt es nun ebenso, doch ja nicht mit Staatsreformen, mit Gesetzen, zu denen man die Träger der politischen Gewalt braucht, der Kirche aufhelfen zu wollen, allen politischen Agitationen, wenn sie noch so loyal wären und den Schein des Eifers für die Kirche hätten, fern zu bleiben, denn das Reich Gottes kommt nicht mit äusseren Gebärden, die wahre Gemeinde Jesu baut sich und wächst ganz unabhängig von den weltlichen Staatseinrichtungen, mag ein Herodes oder Pilatus im Regiment seyn, ja sie gedeiht am besten unter dem Kreuz, und macht an Staatsgewalten, wenn sie auch christliche sind, nie den Anspruch, dass sie ihren Charakter als Weltreiche aufgeben. Es wird Einem hier zwar die Idee des christlichen Staates entgegen gehalten, und von da aus, meint man, sei die Stellung eines Kirchendieners zum Staatswesen doch eine andere, und der Pfarrer habe an der Verchristianisirung des Staates mitzuarbeiten. Allein nach der Schrift, besonders nach Daniel und der Offenbarung Johannis, behalten die Weltreiche ihren Charakter als Thiere, als Weltreiche bis zum Ende, zur Wiederkunft Christi, die Idee des christlichen Staats ist eine Anticipation des 1000jährigen Reiches und das Produkt gerade der christlichen Weltreiche ist der Antichrist. Diesen Gesichtspunkt hat Auberlen in

seiner Schrift: „Daniel und die Offenbarung“ mit vollem Recht wieder geltend gemacht, wie ihn die alten Gottesmänner nie aus dem Auge verloren hatten, vergleiche z. B. die Aeusserungen von Männern wie Bengel, Oetinger, Flattich, Hahn, Hosch in Barths süddeutscheu Originalien. Steht man damit als unpatriotisch da, wie schon die ersten Christen als Feinde des römischen Staatswesens galten, und wird man als untauglicher Baustein auf die Seite gesetzt, so gehört das zum Kreuz Christi, das man tragen muss, und wächst darunter der ächte Fremdlingssinn, der nach der oberen Heimath als der wahren *πατρίς* sich sehnt.

Aber auch das israelitische Kirchenwesen hat Jesus nicht von aussen reformirt, es war Ihm nicht um andere äussere Einrichtungen zu thun, sondern darum, die Herzen zu reformiren. Er wies daher nur mit dem Wort der Wahrheit auf die Missbräuche hin, zog die Wahrheitsliebenden an sich, machte sie innerlich frei und bereitete so den Kern zu einer neuen Gemeinde. Im Uebrigen schloss Er sich an das Bisherige an, es frei im Dienste Gottes gebrauchend; so benutzte Er die Sabbat- und Fest-Versammlungen zum Lehren und Heilen, schickte die Aussätzigen zu den Priestern nach der Ordnung, sagte auch nichts gegen den Gotteskasten, wiewohl Er wusste, dass der ganze Tempel, zu dessen Dienst das eingelegte Geld verwendet wurde, zum Abbruch reif war.

Nur zweimal schritt Er thätlich reformatorisch ein, beidemal zu demselben Werk, der Tempelreinigung, das Einemal am Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit, das andremal am Schluss derselben. Es handelte sich hier um den Mittelpunkt der alttestamentlichen Haushaltung, das sichtbare Heiligthum Gottes, in dem die Ehre Gottes wohnen sollte; gegen die schnöde Entheiligung dieses Tempels, in dem Krämer und Wechsler sassen zum Zeichen des tiefen Verfalls, schritt Er ein, indem Er sie mit der Geissel hinaustrieb, die Tische der Wechsler umstiess, den Taubenverkäufern die Weisung gab, das von dannen zu tragen, denn seines Vaters Haus dürfe nicht zum Kaufhaus gemacht werden Joh. 2, 16., es stehe geschrieben, dies Haus solle ein Bethaus seyn, sie aber haben — wie er Matth. 21, 13. in gesteigerter Rede sagt — eine Mördergrube daraus gemacht.

Was folgt nun daraus für einen Pfarrer, der nach dem Vorbild Jesu handeln will in einer Zeit und unter Verhältnissen, wo es auch im Kirchenwesen viele und verjährte Missbräuche gibt? Einmal gewiss das nicht, dass man gegen alle Missbräuche gross und klein, ohne Unterschied, ohne Weiteres einschreite. Jesus hat vieles Andere, was auch nicht in

der Ordnung war, mit angesehen, ohne in dieser Art einzuschreiten; wir lernen also: es gilt, einen Unterschied zu machen zwischen solchen Unsitten und Missbräuchen, die mehr central wirken, und solchen, die mehr peripherisch sind, zwischen solchen, welche die Grundlagen angreifen, und solchen, die nicht grundstürzend sind. Wo die Verletzung des Heiligen nun so offenbar ist, wie dort im Tempel; wenn gleich von der Menge vielleicht gar nicht als Verletzung gefühlt — und wo eine Aenderung durch die ordnungsmässigen Organe nicht in Aussicht steht, weil jene Missbräuche vielleicht mit vielen andern im Zusammenhang stehen, vielleicht mit dem ganzen System oder mit dem ganzen Volksbewusstseyn, weil man sich fürchtet, wenn man A sage, müsse man auch B sagen, und dann sei keine Gränze mehr, wo es so steht, da hat der Einzelne in Gottes Namen reformatorisch aufzutreten, und dabei seine Persönlichkeit einzusetzen, es darauf ankommen zu lassen, wie es aufgenommen werde nach unten und nach oben. Solches Einschreiten, das nicht von subjectiver Willkür oder Leidenschaft getragen ist, sondern von göttlichem Wahrheitseifer, das daher seine Berechtigung in sich selbst trägt und keiner menschlichen Concessionirung bedarf, das in der Vollmacht des Geistes geschieht auf Grund der göttlichen Rechtsordnung, wenn auch etwa gegen menschliche Rechtsordnung — solches Einschreiten wirkt dann auch moralisch ganz anders, als dasjenige, welches erst nach wiederholtem Dringen auf gesetzliche Maassregeln und nach der Anordnung derselben endlich erfolgt. Denn bei solchem Zuwarten will man eben die eigene Person salviren, das *odium* der Sache auf Andere, auf höhere Behörden schieben, und so hüllt sich die Scheu, für Gottes Sache seine eigene Person einzusetzen und zu leiden, in das Gewand der Loyalität und Ordnungsliebe, Grundsätze, bei denen nie eine Reformation zu Stande gekommen wäre, wie sie durch Luther zu Stande kam, und bei denen auch jetzt nie einem Missbrauch gründlich d. h. nicht nur äusserlich gesteuert wird. Denn die Hauptsache bei Abschaffung von Missbräuchen, wie sie hier zur Sprache kommen, ist nicht, dass sie nur äusserlich abgethan sind, sondern dass sie abgethan werden *cum ira et studio*, auf eine Art, dass es einen moralischen Eindruck macht. Dass mit solchem persönlichen Einschreiten auf die Länge erst nicht geholfen wird im grossen Ganzen, wenn Einem nicht das Gesetz zur Seite steht, darf Einen nicht abhalten, denn bei Jesus war es auch so. Der Missbrauch riss nach seinem ersten Einschreiten doch wieder ein, dennoch hat Er dagegen geeifert und abermals

dagegen geeifert nach Verfluss einiger Zeit, und der Eindruck davon hatte doch in denen gewirkt, die noch Sinn für göttliches Recht hatten

Um diesen moralischen Eindruck handelt es sich, und die Hauptsache, die wir von jenem reformatorischen Auftreten Jesu zu lernen haben, ist eben das, dass wir lernen für Gottes Sache und Ehre die eigene Person einzusetzen, auch ohne einen Rückhalt zu haben in äusserlich amtlicher Vollmacht. Das wirkt reformatorisch; solches Auftreten kann man nun aber nicht geradezu nachmachen, man kann auch nicht sagen: in diesen und jenen Fällen muss der Pfarrer so auftreten; er muss vielmehr auch der Mann dazu seyn, es hängt von Bedingungen ab. Dahin gehört besonders, was Anfangs schon von der Geistespersönlichkeit gesagt worden ist; er muss selbst in der Nachfolge des Kreuzes Christi stehen, muss göttliche ἐξουσία haben, und dazu gehört nicht äusserlich imponirendes Wesen in Gestalt oder Stimme, sondern dazu gehört die Geistes-παῤῥησία, die nur dem gegeben wird, der den Geistesweg geht. Es gehört ferner auch ein Achthaben auf Zeit und Umstände dazu, man kann dergleichen nicht in den Tag hineinthun; „eure Zeit, sagt daher Jesus einmal zu seinen ungläubigen Brüdern, ist allwege, aber meine Zeit ist nicht allewege, meine Zeit ist noch nicht hie" Joh. 7. Insbesondere muss man sich darüber klar werden, ob man sich auch willig darein schicken könnte, wenn die ganze Existenz dadurch gefährdet wird, wie es bei Jesu ging, dessen zweites reformatorisches Auftreten im Tempel den Hass seiner Feinde wesentlich steigerte und den Ausbruch der letzten Katastrophe beschleunigte, denn Marc. 11, 18 heisst es: „und es kam vor die Schriftgelehrten und Hohenpriester, und sie trachteten, wie sie Ihn umbrächten."

Wie aber Jesus sonst in Allem, was nicht, wie jene Tempelschändung, das Heiligste angriff, nicht reformirend einschritt, insbesondere nicht in der Art, einen neuen Lappen auf ein altes Kleid zu setzen oder neuen Wein in alte Schläuche zu fassen, so lernen wir daraus, wie wenig ein Reformationseifer, der an Alles die Hand anlegen will, um es umzugestalten, der insbesondere das äussere Staatskirchenwesen auf den Fuss apostolischer Gemeinden umgestalten und mit apostolischen Gemeindeeinrichtungen begaben will, dem Sinne Jesu gemäss ist. Wie vielmehr hier an die Stelle des Reformationseifers eine göttliche Resignationskraft zu treten hat, das hat ebenfalls Luther eingesehen und es ausgesprochen, dass er zu apostolischer Gemeindeeinrichtung die Leute nicht habe.

Es sind der Missbräuche im Kirchenwesen so viele, — man denke an die Sacramentsverwaltung, an Kirchenzucht und Kirchenceremonien, — dass ein Pfarrer, der Alles apostolisch einrichten möchte, leicht dazu kommen kann, entweder die Oberbehörde mit stets neuen Reformationsanträgen zu bestürmen, oder selbst allerlei Aenderungen zu machen; aber ein Blick auf Jesum, der keinen neuen Lappen auf ein altes Kleid setzen wollte, damit der alte Riss nicht ärger werde, lehrt Einen, sich mässigen und gedulden, die Mängel dieser äusseren Religionsverfassung, so lange sie unter der Geduld des HErrn stehen bleibt, zu tragen, wie auch die Propheten zur Zeit des Verfalls von Israel, worauf Roos in seinen „Fusstapfen des Glaubens Abrahams" hinweist, nicht das zu ihrer Aufgabe machten, Israel zu dem vorigen Davidischen und Salomonischen Wohl zu verhelfen, sondern es zu lehren, wie es sich in seine Erniedrigung mit Glauben und Hoffnung schicken und der besseren Zeit mit Geduld warten solle. Ohne diese Resignation kann man, wie in den angef. v. Moser herausgegebenen Briefen ausgeführt wird, „gar nicht in den Dienst dieser Religionsverfassung eintreten und nicht darin bleiben, sondern man wird entweder ein Heuchler, oder fängt Unternehmungen an, die man nicht hinausführen kann, oder verfällt in herzfressende Skrupel, darin Einem kein Mensch zu rathen weiss. Dagegen ein Pfarrer, der von vorn herein die Gemeine Jesu von der Kirche, in der er Pfarrer ist, unterscheidet, getrost kirchenordnungsmässig handelt, die Religionsform über keinen apostolischen Gemeinleisten zu ziehen sucht, dabei aber diejenige Treue, Sorgfalt, Wachsamkeit und Vorsichtigkeit beweiset, die noch möglich ist und die ihn vom Bauchdiener und Miethling unterscheidet." In solcher Resignation lernt man seine Thätigkeit nicht zersplittern in Sisyphusarbeiten, die zu nichts führen, sich nicht in unnöthiger Weise ereifern, wobei die Freudigkeit des Wirkens nothleidet, sich nicht Illusionen hingeben, deren entmuthigender Rückschlag nicht ausbleibt, vielmehr sein Hauptaugenmerk darauf richten, dass das Reich Gottes innerlich in den Herzen aufgerichtet werde, dass aus der Welt heraus Seelen gerettet werden in sein Reich. Solche Resignation macht darum konservativ in Beziehung auf das vorhandene mangelhafte Kirchenwesen, so lange es nicht mehr seyn will, als — wie der Verf. jener Briefe sagt — „eine Interimshütte, darinnen Kinder Gottes auf der Brandstätte des verstörten Zions ruhig wohnen und warten können, ob? wie? und wann unser lieber Heiland als das allgemeine Haupt seiner Kirche die Brüche Zions heilen und ihre Mauern wieder

bauen werde.“ Oppositionell aber wird man dadurch gegen alle diejenigen Reformationsmassregeln, die darauf ausgehen, diese Kirchenverfassung über den apostolischen Gemeindeleisten zu ziehen, auf das alte Kleid einen neuen Lappen zu flicken, und um dessenwillen das alte als ein neues zu behandeln. So wenig nun aber Jesus von aussen reformirte, so tiefgreifend war seine reformatorische Wirksamkeit nach innen. Wir haben oben das moralische und religiöse Verderben des Volks nach einigen Zügen hervorgehoben; da wirkte Jesus reformirend durch sein Wort und Beispiel, aber auch nicht im Grossen, sondern so, dass Er die Wahrheitsliebenden an sich zog, sie durch die Wahrheit frei machte und so einen Kern bildete von Menschen, in denen Gottes Reich aufgerichtet werden konnte. Solche Reformen gehen ihren langsamen Weg, aber sie sind dann etwas Ganzes und wirken nachhaltig. Was gehörte dazu, bis die Jünger Jesu ihre ganze Lebens- und Welt- und Reichs-Gottes-Anschauung geändert hatten, welche Geduld und welchen Ernst musste Jesus anwenden! Aber dann waren sie auch die Männer, auf die Er seine Kirche gründen konnte. In dieser Art reformatorisch zu wirken, ist Hauptsache für einen Pfarrer nach dem Vorbild Jesu; dabei muss man aber sich gedulden können, muss es sich nachsagen lassen, man thue nichts fürs Reich Gottes, und was man thue, verderbe die Leute vielmehr. Man darf daher, wenn man diesen Weg einschlägt, nicht auf einen Rückhalt an Menschen rechnen, man verdirbt es vielmehr überall, wie Jesus auch; Er hat es mit den Pharisäern verdorben, weil Er von ihren frommen Bestrebungen und Reichsanstalten nichts wollte; Er hat es mit den Sadducäern verdorben, weil Er sie fühlen liess, dass Er von ihrem weltlich klugen, irdisch gesinnten, ungläubigen und leichtfertigen Wesen so fern sei, wie von pharisäischem Wesen. Es ist wichtig, sich diesen Gang der Dinge vor Augen zu halten, denn man kann, wenn man eben sein Hauptaugenmerk auf dieses innere Reformiren richtet, bei der Opposition gegen äusserliche Reformation oft eigenthümliche Bundesgenossen bekommen, mit denen man keineswegs Einen Weg gehen kann; man kann dabei die Weltlichgesinnten und Leichtfertigen zu Bundesgenossen bekommen, und kann auf der andern Seite bei wahrhaft reformatorischem Eifer für das Haus Gottes die sonstigen Eiferer für gute Sitte und Ordnung doch nicht zu Freunden, sondern zu Gegnern haben, die Einem Mangel an Klugheit, Vorsicht, oder Eigensinn und Sektirerei vorwerfen. Da gilt es, der ersten Bundesgenossenschaft zu zeigen, dass man desswegen doch

nicht ihren Weg gehe, und das ist auch ihnen selbst wohl bewusst, wenn man anders von Anfang an seine Stellung der Welt gegenüber fest und entschieden eingenommen hat als Kreuzträger Christi, nicht als Bannerträger dieser Welt. Ebenso aber gilt es, sich über die Feindschaft der Andern nicht zu verwundern, da das, was man für das Reich Gottes thut, nicht in der hergebrachten Form geschieht.

Es ist nun endlich noch ein Punkt übrig, der einem Pfarrer, der sich nach dem Vorbild Jesu richten will, viel zu schaffen machen kann, nämlich die Kirchenzucht. Was lehrt uns hier das Vorbild Jesu? Es ist aber auch hier wieder, wie bei allem bisher Behandelten, keineswegs davon die Rede, nur unmittelbar äusserlich das Handeln Jesu in einzelnen Fällen überzutragen auf unsere Verhältnisse, sondern es handelt sich darum, die Grundsätze, den Geist kennen zu lernen, in dem Er handelte, um in seine Fusstapfen treten zu können. Was hier zur Sprache kommen muss, ist einmal die Handlungsweise Jesu gegenüber der Ehebrecherin. Joh. 8. (vgl. was Stier über die Aechtheit dieser Stelle in überzeugender Weise ausführt.)

Hier lag eine bereits bestehende Gesetzgebung vor, und zwar eine göttlich autorisirte, wonach die Ehebrecherin dem Tode verfallen war; in der Praxis scheint dieses Gesetz, wie andere, nicht mehr durchgeführt worden zu seyn, was theils mit den laxen sittlichen Grundsätzen der Zeit, theils mit der Abhängigkeit von römischer Obrigkeit zusammenhängen mochte; Jesus aber dringt nun nicht auf Herstellung der alten strengen Praxis, auf Handhabung des Gesetzes, sondern nachdem Er die Ankläger des Weibes durch Hinweisung auf ihre eigene Schuld so beschämt hatte, dass sie Einer nach dem Andern still sich davon machten, sagt Er zu dem Weibe: Auch Ich verdamme dich nicht; gehe hin und sündige hinfort nicht mehr! — So handelte derselbe, der doch sagte, Er sei nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen, und der so strenge Forderungen der Gerechtigkeit machte, wie in der Bergpredigt. Was ist nun der Grund dieser Handlungsweise Jesu? nichts Anderes, als was in dem Spruch steht: Das Gesetz ist durch Mosen gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden Joh. 1, 17., und was in den weitern Worten steht: Joh. 8, 15. „Ich richte Niemand“ und Joh. 3, 17. verglichen mit 12, 47.: „Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, dass Er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn selig werde.“ Das Gesetz konnte und sollte richten, strafen, die Sünde zum Bewusstseyn bringen und als solche verpö-

nen, nicht aber die Sünde innerlich überwinden; in Jesu war dagegen die Gnade erschienen mit den wesenhaften himmlischen Kräften, wodurch die Sünde überwunden wird; „wer aber das Nichtmehrsündigen bewirkt — sagt Stier zu der Stelle —, richtet mehr aus, als alles Gesetz und Gericht auf Erden.“ Was Jesus im Auge hatte, war also letztlich nicht das, dass das Weib als Uebertreterin des Gesetzes getödet werde, damit so die Sünde gesühnt werde, dem Recht Genüge geschehe, sondern dass sie hingehe und hinfort nicht mehr sündige. Das war nun entschieden ein ganz neuer Standpunkt gegenüber der bisherigen alttestamentlichen Gesetzeshaushaltung; Jesus hatte nicht nur durch sein Wort: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie“ ihnen aufgedeckt, was es um ihre Rechtspflege sei, wie wenig geholfen wäre, wenn sie, diese Aeltesten, mit ihren Brandmalen im Gewissen sich zu strengen Exekutoren der alten Gesetze aufwürfen, Er hat hiemit nicht nur den Todeswurm gezeigt, der an aller Rechtspflege nagt, deren Träger selbst Brandmale im Gewissen haben, sondern Er hat auch selbst, wiewohl Er der Sündlose war, nicht das Gesetzesrecht ausgeübt, ist über den Rechts- und Gesetzes-Standpunkt überhaupt hinausgegangen, der die Sünde nur gestraft wissen will, zu dem soteriologischen Standpunkt, der den Sünder gerettet wissen will, über den juridischen Standpunkt hinaus zu dem politischen, indem in der *πολιτεία θεοῦ* wohl der höchste Grundsatz im alten und neuen Bunde der ist und bleibt: „Gerechtigkeit ist seines Stuhles Vestung“, aber diese Gerechtigkeit wird nicht dadurch allein salvirt, dass einzelne Gesetzesübertretungen nach besonderem Strafcodex bestraft werden, damit so der Sünde ihr Recht angethan werde, dies ist vielmehr, wenn gleich in der alttestamentlichen Verfassung göttlich geordnet und auch im neuen Bund als bleibende Aufgabe der Obrigkeit anerkannt, doch etwas Unvollkommenes, wodurch die Sünde nicht getilgt, auch nicht wahrhaftig gesühnt wird, sondern diese Gerechtigkeit wird wahrhaft konstituirt in dem Sühnopfer, das Jesus in seiner eigenen Person Gott dargebracht für der ganzen Welt Sünde, Röm. 3, 24. 25., und in der auf Grund des Glaubens daran im Sinn der neu aufgerichteten Lebensgerechtigkeit Röm. 3, 31., in der er der Sünde abgestorben hinfort nicht mehr sündigt. Die Wahrheit, dass mit der Strafe noch nicht Alles geschehen ist, dass die Ordnung der göttlichen *πολιτεία* durch diese Rechtspraxis doch nicht hergestellt ist, wurde denn auch schon im alten Testament ausgesprochen durch die Opfer und durch die hohe Bedeutung, die dem bussfer-

tigen und zerschlagenen Herzen als den Gott wohlgefälligen Opfern beigelegt wird; und das Recht selbst wurde in einem eclatanten Fall, bei dem Ehebruch Davids, gar nicht vollzogen, während doch im Gesetz für den Ehebrecher wie für die Ehebrecherin der Tod bestimmt war, David aber wurde dafür von Gott, dem Gesetzgeber, nicht verworfen, sondern auf seine Busse hin zu Gnaden angenommen. So wurde es herausgestellt, dass der Zweck der göttlichen πολιτεία noch auf eine andere Art und zwar besser erreicht werden könne, als durch Exequirung des bestehenden Strafrechts an dem Uebertreter. Was nun hier noch vereinzelt erscheint und als ein Durchbrechen der alttestamentlichen gesetzlichen Haushaltung, das liegt in der neutestamentlichen Haushaltung offen zu Tage, und darnach hat Jesus dort gehandelt und zwar einem Weibe gegenüber, das noch rechtlich ganz unter dem alten Gesetze stand. — Ziehen wir jetzt die praktische Folgerung daraus, so ergibt sich nicht das, dass ein Pfarrer nur gegen das bürgerliche Strafrechtswesen zu protestiren und dagegen zu kämpfen hätte in der Meinung, dies sei jetzt aufgehoben; es bleibt vielmehr der weltlichen Obrigkeit das Schwert, wie dies das neue Testament entschieden ausspricht, und so wenig Jesus protestirt hätte, wenn zu seiner Zeit noch das ganze Strafgesetz des alten Testaments in all seinen Theilen exequirt worden wäre, so wenig darf in falschem Antinomismus gegen das Strafamt der weltlichen Obrigkeit in ihrer Sphäre protestirt werden. Aber das ergibt sich daraus, dass ein Pfarrer als Diener Jesu, als Verwalter der Geheimnisse der neutestamentlichen Haushaltung, als Diener des Amts, das die Versöhnung predigt, nach dem Vorbild Jesu stets das im Auge behalten muss, wie der letzte Zweck der göttlichen Haushaltung ist, dass der Sünder hinfort nicht mehr sündige. Statt also in seiner Sphäre nur darauf auszugehen, dass neue Strafgesetze gegeben werden und streng eingehalten werden, statt zu meinen, dadurch werde das Reich Gottes gefördert, ist es seine Sache, in evangelischer Weise den Sünder zu behandeln, wodurch er tiefer und heilsamer gefasst wird, als durch äussere Strafe; und zwar findet diese Behandlungsweise statt nicht etwa nur gegenüber von Gläubigen, sondern gegenüber von der Welt, wie ja jenes Weib auch keineswegs schon eine Jüngerin Jesu war. Wie verkehrt ist es also, nur äussere Strafgewalt zu wünschen, als ob das noth thue, und nicht vielmehr gerade gegenüber von sittlich verkommenen Subjekten, die genug lieblose und harte Behandlung erfahren und durch staats- und kirchen-polizeiliche Massregeln als solche nur noch

mehr verhärtet und erbittert werden, die evangelische Vermahnung am Platze wäre, welche den Sünder als einen Kranken behandelt, welche die Macht der Sünde überhaupt und unter besondern Verhältnissen in Rechnung nimmt und dem Gefallenen, den das Gesetz strafen muss, liebend und aufrichtend zu Hülfe kommt. Das heisst dann im Namen Jesu, des Herrn der Kirche, zu dem auch die Weltkirche sich bekennt und den auch die Weltleute als den Sünderfreund kennen lernen sollen, Zucht üben.

Hieher gehört weiter die Handlungsweise Jesu bei jener samaritischen Stadt, die Ihn nicht aufnahm, und über welche daher seine Jünger Feuer vom Himmel fallen lassen wollten Luc. 9, 54—56., wogegen Er sie bedrohte mit den Worten: Wisset ihr nicht, wess Geistes Kinder ihr seid? Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erhalten. — Die Jünger redeten und wollten handeln offenbar in dem Bewusstseyn, Jesu als dem Sohn Gottes gebühre alle Ehre, und wer Ihm diese Ehre verweigere, den sollte Jesus eigentlich seine ganze Macht fühlen lassen und ihm zeigen, was es auf sich habe, einem Solchen die gebührende Ehre zu verweigern. Die Ehre Jesu ist ihnen der Hauptgesichtspunkt. Ebenso ist bei dem, was man jetzt Kirchenzucht nennt, was aber Kirchenzucht ist eben in dem Sinn eines in Zucht Nehmens der Weltleute in der Weltkirche, der Gesichtspunkt vielfach der, ihnen zu zeigen, was es auf sich habe, Jesu oder überhaupt dem Christenthum die Ehre nicht zu geben, die ihm gebühre, sie das Christenthum als eine Macht fühlen zu lassen, und Viele sähen nichts lieber, als wenn die Kirche nur als eine rechte Macht über den Köpfen der Weltleute ihre Geissel schwänge; ob diese und jene dabei auch zu Grunde gingen, ob auf diese Weise überhaupt Seelen gerettet würden und nicht vielmehr verloren gingen, kümmert sie nicht, wenn nur, wie sie meinen, die Ehre des Christenthums gerettet sei. Dafür können dann besonders alttestamentliche Beispiele gesetzlichen Eifers, wie eines Elias, angeführt werden, aber das heisst ganz den Unterschied der göttlichen Oekonomieen verkennen und zwar in doppelter Weise.

Es ist dies nämlich eine Verkennung des Unterschieds der alt- und neutestamentlichen Oekonomie, es ist, wie Jesus dort seinen Jüngern erklärt, alttestamentlicher Eifergeist, der so einschreiten will, ein Eifergeist, der bei den Heiligen des alten Bundes ganz in der Ordnung war und an sich keineswegs bei ihnen als fleischlich zu tadeln ist, wenn auch Fleischliches sich einmischen konnte. Aber wer im Geist des

neuen Bundes handeln will, der darf der Welt gegenüber nicht so auftreten, wo es sich um Reichs-Gottes-Sachen handelt, und wo er als Diener dieses Reichs dasteht; wohin dies führt, das sieht man an der Praxis der römischen Kirche, ihren Ketzergerichten und Inquisitionen; und bekannt ist, wie Calvin ebenfalls diese Praxis hatte, während der sonst als „schroff" angesehene Luther in Erkenntniss des wahren evangelischen Geistes es entschieden verwarf. Solche Zucht hat wohl den Schein, sie sei *in majorem Dei gloriam*, aber sie ist widerchristlich, widergöttlich. Auf der andern Seite ist es auch eine Verkennung des Unterschieds zwischen der jetzigen Oekonomie und der zukünftigen. Es wird nämlich allerdings einmal eine Zeit kommen, wo die Welt sich beugen muss vor Christo und seine Macht fühlen wird; wenn der Zorn des Lammes entbrennt, und Er kommt in seiner Herrlichkeit, da wird Er auch die Völker weiden mit eiserner Ruthe; aber jetzt ist noch die Geduldszeit, und die Kirche Christi soll seine Zukunft nicht anticipiren wollen, sie ist nicht dazu bestimmt, als Weltmacht jetzt dazustehen, sondern wie ihr Herr auf Erden, in Niedrigkeit und unter dem Kreuze, *preces et lacrymae sunt arma ecclesiae,* wie Fabri dies in seinem treffenden Schriftchen über Kirchenzucht zum Motto macht.

Ueberdies ist der schnelle Eifer der Jünger, gerade gegen die samaritische Stadt mit Feuer vom Himmel darein zu fahren, während Nichtsamariter, Juden, Oberste der Juden, Pharisäer und Schriftgelehrte den Herrn schon weit mehr beleidigt hatten, ohne dass die Jünger auch gegen sie solchen Eifer gezeigt hätten, ein Beispiel, wie man mit solchem Dreinfahren, so berechtigt es auf der einen Seite scheinen mag, doch gerade minder Schuldige treffen kann, oder Leute, gegen die man eben zuvor schon ein Aber hat, während man die Hauptschuldigen in Ruhe lässt.

Hat uns nun Jesus in den beiden angeführten Geschichten ein Vorbild gelassen, in welchem Sinn und Geist ein Diener Jesu der Welt gegenüber zu wirken hat, und gezeigt, wie wenig der in dem Sinn Jesu handelt, der die Welt, die auch, wenn sie sich christlich heisst, Welt bleibt, mit Gewalt in eine specielle Zucht nehmen will, so hat Er uns nun aber auch in seinem Benehmen gegen seine Jünger, in denen die Gemeinde der Gläubigen präformirt war, ein Vorbild der Kirchenzucht im engern Sinn, der Zucht innerhalb der Gemeinde gegeben. Jesus hat seine Jünger in beständiger Zucht gehabt, aber ohne alle äussere Zwangsmittel, es bestand zwischen Ihm und seinen Jüngern ein ganz freies Verhältniss,

aus dem die Jünger zu jeder Zeit austreten konnten, ohne an etwas Aeusseres gebunden zu seyn, und Jesus war so weit entfernt, von ihnen jeden möglichen Gedanken an ein Austreten fern zu halten, dass Er ihnen vielmehr die Möglichkeit davon bei dem Zurücktreten Anderer (Joh. 6.) geflissentlich vorhält, sie fragt: Wollet ihr auch weggehen? und ihnen ihr freiwilliges Bleiben bei Ihm und Ausharren hoch anrechnet. Matth. 19. So hat jede eigentliche Kirchenzucht einen freien Verein heilsbegieriger Schüler des Evangeliums zur Voraussetzung, und nur die freien Vereine bilden die evangelische Gemeinde im realen, nicht blos nominellen Sinn; denn der Glaube, wodurch man allein dem Leib Christi gliedlich eingefügt wird, ist wesentlich etwa Freies, wie das unsere evangelische Kirche principiell überall anerkennt. Nur in solchen Gemeinschaften, wie sie innerhalb der äusseren Kirche sich frei bilden können, kann da der Pfarrer eine eigentliche Zucht üben, aber nicht als Pfarrer, nicht gemäss seiner amtlichen Autorität in der Staatskirche, denn diese befähigt ihn noch nicht zu einer wahren geistlichen Thätigkeit, sondern als vom Geist mit besonderer geistlichen Gabe Begabter, als Christ, der von den Andern, die seine Gabe erkennen, freiwillig mit dem Amt des *ἐπίσκοπος* betraut ist, oder als *ἐπίσκοπος* anerkannt wird, nachdem er sich bewährt hat. — Wie hat nun Jesus diese Zucht ausgeübt? nur durchs Wort. Damit hat Er aber auch an seinen Jüngern Alles gestraft, was Unlauteres zum Vorschein kam, ihren Kleinglauben, Unverstand, Ehrgeiz, irdischen Sinn, ihre irdischen Messiashoffnungen, ihr Streiten um die ersten Plätze in seinem Reich — nichts liess Er ihnen hingehen; auf jeden Einzelnen hatte Er dabei Acht, schalt den Petrus einen Satan, weil er ihn vom göttlichen Kreuzesweg abbringen wollte, den Jacobus und Johannes wegen ihres fleischlichen Eifers, den Philippus, dass Er nach so langer Zeit Ihn noch nicht kenne, den Thomas über seinen Unglauben. Auf der andern Seite erkannte Er aber auch an, was anzuerkennen war, und freute sich ihres Glaubens und Bleibens bei Ihm. Dies ist nun vorbildlich für alle Kirchenzucht innerhalb der Gemeinde; sie besteht wesentlich in Vermahnung, Bestrafung, Ermunterung mit dem Wort. Es gibt nun freilich auch Solche, die nicht hören wollen, deren Sinn nicht lauter ist, die aber äusserlich keine groben Fehler sich zu schulden kommen lassen, sich dem engeren Kreise anschliessen, und doch nicht ihm angehören. Was ist da zu thun? Jesus sagt: Halte ihn für einen Heiden und Zöllner, wenn er auch die Gemeinde nicht hört; aber er erklärte diesen Satz nun durch seine eigene Praxis; hieher ge-

hört das Benehmen Jesu gegen den falschen Jünger Judas. Jesus hatte nämlich seinen Jüngerkreis wohl von pharisäischen und sadducäischen Elementen freigehalten durch seine oppositionellen Reden nach beiden Seiten hin; Er hielt auch schwärmerische Richtungen fern, so jenen eifrigen Mann, der sich ihm so schnell anschliessen wollte, ohne aber sich vorher recht zu besinnen. Er ist uns damit ein Vorbild, wie einfach dadurch, dass man eine entschiedene Stellung gegen fremdartige Elemente einnimmt, viel Fremdartiges fern gehalten werden kann; Er säuberte auch die Reihen der Jünger dort Joh. 6. durch seine Reden, in denen Er absichtlich starke Speise gab, damit die, welche ihre eigenen natürlichen Gedanken nicht seiner Weisheit und Wahrheit unterwerfen wollen, offenbar werden und sich selbst ausscheiden. — Aber wenn sie nun nicht ausscheiden, sondern bleiben, wie Judas? Sind in Judas nicht die falschen Brüder vorgebildet, mit denen die Apostel so viel zu schaffen hatten, die sie nicht ohne Weiteres hinaus thun konnten, wie Hurer, Ehebrecher und dergleichen, die auch einem Paulus und seinen Worten scharf widerstanden, von denen Johannes schreibt: es seien schon viele *ἀντίχριστοι*? Wohl hat die Erscheinung des Judas im Jüngerkreise ihre besondere Bedeutung, als Verräther Jesu nimmt er eine exceptionelle Stellung ein, aber gewiss ist er auf der andern Seite typisch für die falschen Brüder innerhalb der Gemeinde, nicht für die Namenchristen in der Weltkirche, wie das auch in der praktischen Exegese immer erkannt worden ist. Denn dieser Judas hatte, wie die Andern, Alles verlassen, um Jesu nachzufolgen, hatte von Ihm mit den Andern bei ihrer Aussendung unter Israel Macht bekommen über die bösen Geister und zu Krankenheilungen, hatte von Jesu und seiner Herrlichkeit gewiss Anfangs auch Lebenseindrücke bekommen; aber er hielt die Wahrheit auf in Ungerechtigkeit, und liess die Keime des Bösen im Herzen, die durch den Umgang mit Jesu absterben sollten, wachsen. Das sah Jesus schon frühe und sprach es schon Joh. 6. aus: Einer unter euch ist ein Teufel, denn Er wusste von Anfang an, welche nicht glaubend waren und welcher ihn verrathen würde. Aber was für Massregeln ergriff Er nun gegen ihn? Er stiess ihn nicht hinaus, Er liess es geschehen, dass er sogar das Kassireramt verwaltete, wiewohl Er gewiss auch wusste, was Johannes Joh. 12, 6. bemerkt, dass er sich nichts um die Armen bekümmerte und die Kasse als ein Dieb untreu verwaltete; Er liess ihm das Amt, „dessen stille Pflichten — wie Zeller sagt in den Beuggener Blättern v. Jahr 1848 — ganz geeignet

waren, den Geiz des Judas entweder zu heilen oder aufzudecken und sein Gewissen darüber heilsam zu beunruhigen.“ Er that mit manchen Worten bei verschiedenen Gelegenheiten warnende Schläge an sein Gewissen, sprach das Wort: „Verrath“ mehrmals ausdrücklich aus, gab ihm deutlich zu verstehen, dass Er ihn durchschaue, aber verhüllte die Sache doch immer wieder so, dass er nicht persönlich vor den Andern prostituirt wurde, liess ihn sogar zum heiligen Abendmahl zu, was aus dem Bericht des Lukas Luc. 22, 19—22. unwiderleglich hervorgeht, während Er seine Abschiedsreden erst nach dem Hinausgehen des Judas begann.

Darin liegen nun gewiss auch Winke für die Behandlung der in die Gemeinde eingedrungenen falschen Elemente zu unserer Zeit. Warum hat denn Jesus jenen Judas nicht hinausgestossen? Kann man wol schlechtweg sagen: Deswegen, weil Er wusste, dass dieser sein Verräther werden sollte, und dass es nun eben einmal von Gott bestimmt war, dass Einer seiner Jünger ihn verrathe? Gewiss wäre dies eine unrichtige oberflächliche Erklärung, die Jesum am Ende als einen Fatalisten erscheinen liesse; vielmehr wie Er ihn schon erwählte, nicht damit er zum Verräther werde, sondern damit Er als sein Heiland alle Barmherzigkeit an ihm erweise, so hat Er ihn nicht hinausgestossen, nicht deswegen, damit Er ihm die Gelegenheit zum Verrath nicht entziehe, sondern deswegen, weil Er es als seine sittliche Aufgabe erkannte, diesen falschen Jünger zu tragen, sich mit ihm zu leiden und der göttlichen Regierung nicht vorzugreifen, die Alles zum rechten Ziele führen werde und das Böse seinem Gericht entgegenreifen lasse. Die Handlungsweise Jesu fällt also unter den Gesichtspunkt der Passion, und darin liegt das Vorbildliche. Es gehört zum Wandel nach dem Vorbild Jesu, dass man sich unter falschen Brüdern leide, wie Jesus unter einem Judas, den Er unter seinen Jüngern duldete, den Er seinen Mordplan ausführen liess, ohne ihn zu vereiteln, während Er doch sonst die heterogenen Elemente der Pharisäer und Sadducäer fern zu halten wusste. Es kann Umstände geben, wo man falsches heuchlerisches Wesen in die engsten Jüngerkreise eingedrungen sieht, aber man darf nicht ohne Weiteres darauf losgehen und die Personen ausscheiden, es wird Einem innerlich gewehrt, man muss das Böse ausreifen lassen, muss die Falschen tragen und ihre Enthüllung Gott anheimstellen. Das ist die andere Seite der Kirchenzucht, es gilt, wie Kirchenzucht üben activ, so passiv auch das Kirchenkreuz zu tragen, und zum schwersten Kirchenkreuz gehört nicht sowohl das Tragen der grossen Menge der Namenchristen,

die in der Weltkirche Sitz und Stimme haben, sondern das Tragen Solcher, die sich der engeren Gemeinschaft angeschlossen haben, die dem Reich Christi dienen wollen, und deren Herz doch nicht lauter ist.

Ebenso lehrreich endlich, wie die Handlungsweise Jesu gegen den falschen Judas, ist seine Behandlung des gefallenen Petrus, und gibt ein Vorbild für Behandlung gefallener Gemeindeglieder. Der Fall war bei Petrus ein grosser, der Bekenner war zum Verleugner geworden und zwar unter Schwören und Fluchen, gerade der, welcher am theuersten versprochen hatte, Jesu zu folgen bis in den Tod, wurde seinem Versprechen auf die augenfälligste Weise untreu, und Jesus hatte ihn dazu noch im voraus gewarnt. Dennoch welche Milde bei seiner Wiederaufnahme Joh. 21, 15 — 18.! welche Zartheit in der auf die dreimalige Verleugnung anspielenden dreimaligen Frage: hast du mich lieb? welche vollständige Wiedereinsetzung in sein Amt mit den Worten: Weide meine Lämmer! und zwar ohne eine weitere Probezeit und ohne eine äussere Büssung zu verlangen, weil die innerliche Busse eine herzliche war und in jenen bittern Thränen alsbald nach dem Blick Jesu noch im Hofe ihren Ausdruck gefunden hatte, wohl auch jene Tage, da der Meister im Grab lag, für den ganzen Mann Tage der zermalmendsten Reue gewesen seyn mochten. Welcher Abstand ist nun aber zwischen dieser Geschichte und dem, was man Kirchenbusse heisst und was unter diesem Namen schon Praxis war! Wollen wir dem Vorbild Jesu folgen, so ist Zweierlei klar: Wo Gläubige einen Fall thun, wie Petrus, einen Fall, der wirklich ihren ganzen Glaubensstand in Frage stellt, da ist ihre Busse zu prüfen, ob sie wirklich eine herzliche ist, ob sie gründlich dadurch gedemüthigt worden sind; wo aber dies ist, da darf keine Büssung auferlegt werden, sondern da tritt von Gotteswegen die volle Gnade umsonst ein und die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft. Was dagegen unter dem Namen „Kirchenbusse“ schon Praxis war, dass einzelne, in besonderer Art zu Fall gekommen, mit Hülfe polizeilicher Gewalt kirchlich prostituirt wurden vor einer Kirchgemeinde, die in ebenso grossen Sünden steckt, bei der von einem Geist heiligen Ernstes und fürbittender erbarmender Liebe keine Rede ist, die den Gefallenen weder sittlich strafen, noch durch Theilnahme und Fürbitte wieder aufrichten könnte, das stammt, wie Fabri mit Recht sagt, „nicht aus dem Geist Jesu, sondern das athmet den Geist des herben, kalten, oft genug selbst pharisäischen Hierarchismus der römischen Kirche, wider den die evangelische Kirche täglich bittet in der 6. Bitte.“

Hiemit sei die Betrachtung des Lebens Jesu nach seiner vorbildlichen Seite für die Kirchenleitung, die aber damit noch lange nicht erschöpft ist, geschlossen. Was sich aufs neue daraus bestätigt, ist dasselbe, was der alte Gottfried Arnold in seiner Schrift: Die geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers — sagt: „Er selbst, der holdselige Immanuel, überredete die Leute nur mit göttlichen inneren Gründen, und war allein den Priestern und Pharisäern hart. Seine Apostel zogen als arme Leute in der Welt herum ohne die geringste weltliche Gewalt und bauten Gottes Reich durch Lehren, Bitten und Flehen. Und gleichwohl ward in kurzer Zeit und dazu unter lauter Verfolgung der Gläubigen tausendmal mehr durch solche geistliche Waffen ausgerichtet, als in soviel 100 ja 1000 Jahren mit allen *brachiis secularibus* nicht hat geschehen können; nicht zwar in solchem Sinn, als ob weltlicher Obrigkeit Schutz und Hülfe nicht zu ästimiren und zu brauchen wäre, sondern dass sie nur in pur geistlichen Dingen nicht zureiche, auch wohl oft mehr in dem Werk des Heilandes hindere, wenn sie nach der blossen Vernunft zum Zwang der Gewissen oder zur Einführung dürftiger Satzungen angewendet wird.“

Inhalts-Uebersicht der vorstehenden Abhandlung.

Geschichte der lutherischen Kirche des Fürstenthums Oettingen aus Handschriften.

Von

Th. F. Karrer. *

Der Oettingischen Reformationsgeschichte drittes (letztes) Kapitel.

Gottfried. 1569 — 1622.

Ἐγώ εἰμι το ἄλφα καὶ τὸ Ω. Apoc. 1, 8.

Graf Gottfried, geb. 1554, war bei dem Tode seines Vaters minderjährig, wesswegen bis 1574 die Freiherren und Schenken von Limburg, Christoph und Friedrich, die Vormundschaft führten. Das Wichtigste für die Kirche im Ganzen und Grossen sowohl als im engern Sinne für dieselbe im Grafenthum waren die Verhandlungen in Betreff der Concordienformel, an welcher Oettingen lebhaften Antheil nahm; abgesehen von andern Gründen schon vermöge der stetigen Berührung mit Würtemberg und namentlich mit Andreä. Dieser hatte seine auf eine Einigung berechneten Artikel den Oettinger Theologen mitgetheilt und diese sie gebilligt und unterschrieben. Im Jahre 1571 theilte er ihnen auch sein Bedenken, das er für die Zerbster Versammlung bearbeitet zu haben scheint, mit, und erhielt abermalige Zustimmung und Unterschrift (vgl. Beil. I. a. b.). Den empfangenen *libellum pro concordia sincerae religionis Augustanae* übergab der Graf seinen Theologen und forderte von ihnen ein Bedenken, das sie auch unter dem 28. Sept. einreichten (vgl. Beil. I, c.). Es lautet entschieden und beifällig, und wünscht nur die namentliche Angabe irriger Lehrer und ihrer Bücher, die die Irrthümer enthielten. Endlich 1577 erhielten sie die Eintrachtsformel und die *epitome* zur Prüfung und Anerkennung, welche erstere sie dem Buche widmeten und darauf die andere ihm freudig zollten (vgl. Beil. I, d.). Am 22. Jan. 1578 erfolgte als würdiger Schluss die feierliche Unterzeichnung aller Geistlichen und mehrerer Lehrer, wieder eine Bekennerschaar von 52 Männern. Wie eifrig sich die damaligen luth. Fürsten der Kirche und der Herstellung der Lehreinheit annahmen, dafür zeugen auch die mehrfachen Schreiben, die besonders

---

* Vgl. Zeitschr. 1856. H. IV. Die Red.

Oettingen und Pfalz Neuburg mit einander wechselten (vgl. Beil. II, a. b. c. d. e. f. g. h. i. k.).

Ueber der *Concordia* hat der Graf jederzeit gehalten und alle Kirchendiener auf dieselbe verpflichtet. Solches geschieht, schreibt Archidiakon Gg. Mich. Preu in Oettingen, (v. 1715—1729), noch bis auf diesen Tag, doch wird einem Jeden zu lesen und zu beherzigen Zeit genug, auch wohl etliche Jahre, gegeben. 1570 befahl er, dass in Ehe und Consistorialsachen alle Superint. sollten entscheiden helfen, ohne den Titel als Cons.-Räthe zu haben, und diese baten, dass ein ordentliches Ehegericht angestellt und ein gewisser Tag in der Woche zu Verhandlung geistlicher Sachen bestimmt werde. So blieb es bis 1634.

Vom J. 1581 ist eine Eingabe dreier Superintendenten vorhanden, die man zum Theil als eine kräftige Verwahrung gegen geistliche Bureaukratie betrachten kann, indem dieselben um Erlassung einer ganz speciellen Rechnungsablage bitten und grösseres Vertrauen ansprechen (vgl. Beil. III, a), an die wir am füglichsten hier einige Wünsche der Superintendenten v. 1582 anschliessen (vgl. Beil. III, b.). Das Werk der Kirchenvisitation wurde mit Ernst und Eifer fortgesetzt, wie die Ausschreiben von 1591 beweisen (vgl. Beil. IV, a. b.). Da sind auch die Fragen beigelegt, die den Pfarrern und den Gemeindegliedern zur Beantwortung gestellt wurden. (Vgl. Beil. IV, c.). Aus allen Protocollen, (auch denen der kommenden Jahre bis *circ.* 1780) die nicht nach Hunderten, sondern Tausenden zählen, die wir alle, soweit sie sich entziffern liessen, gelesen, heben wir ein einziges vollständig, wie es geschrieben ist, hervor (vgl. Beil. IV, d.). Sowohl aus den Protocollen von 1591 als auch aus dem Extract der Visitationen von 1570—1611 bringen wir einzelne bezeichnende Züge bei (vgl. Beil. IV, e. f.). Bei Durchforschung der alten Visitationsprotocolle hat sich mir recht lebhaft der Gedanke aufgedrungen, wie dem ernsten Christen seine Mängel vor die Augen treten, und wie bei Selbstzeugnissen diese mehr erfahren, als seine Tugenden, so heben die Alten die Gebrechen und Schäden unverhüllt heraus und selbst zum Nachtheil des vorhandenen Guten, gerade wie unsere Zeiten das Gegentheil hievon thun. Aus den Acten der Neuzeit möchte ein Geschichtschreiber ein viel zu günstiges, aus denen der alten ein zu ungünstiges Bild erhalten. Unverkennbar tritt grosse Gewissenhaftigkeit der Haushalter über die Geheimnisse Gottes, wenigstens bei sehr vielen, und von Seiten vieler Gemeindeglieder eine grosse Kenntniss der Schrift- und Kirchenlehre entgegen, hinter welcher freilich, wie es je ge-

wesen ist und je bleiben wird, das Leben zurückbleibt; und die allerdings sehr wilden Gewässer von roher Unbändigkeit verlaufen sich mehr und mehr, und lassen sich heilsame Schranken und Ordnungen gefallen; so dass der kirchliche Stand eben vor Ausbruch des dreissigjährigen Krieges, dem wir uns nähern, im Ganzen ein verhältnissmässig günstiger mag genannt werden.

Gottfried hat auch seinen Superintendenten anbefohlen, dass sie die Würtemb. Kirchenordnung durchsuchen und nach derselben eine absonderliche, die in der Grafschaft zu gebrauchen, sollten zusammentragen, darin anders nichts begriffen, als was nach Anweisung der würtemb. Kirchenordnung bei unsern Kirchen je und allewegen in Obacht genommen worden; welches auch geschehen, und im Werk selbst zu spüren, dass nichts darinnen, was mit Gottes Wort, dem Gebrauch der allerersten Kirche und dann mit den vornehmsten Ev. Kirchenordnungen, wie auch derselbigen *observanz* bei unsern Kirchen übereinstimmt. (Herrenschmidt 1624.) Kirchlich merkwürdig für die Regierungszeit Gottfrieds ist noch die erste Jubiläumsfeier der Reformation. Wie andere ev. Stände am 1. u. 2. November ein besonderes Dankfest anordneten, so schrieb auch er eine eigene Ordnung vor, wie die Feier sollte begangen werden. Am ersten Tage wurde II. Thess. c. 2 verlesen und und über Amos 3, 8.: „Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr Herr redet, wer sollte nicht weissagen?" geprediget; am zweiten Tage Offenbar. c. 14 verlesen und über den Ps. 66 gepredigt.

Nach der Kirche lag ihm die Schule am Herzen. Er sorgte dafür, dass jeder Ort seinen eigenen Schulmeister erhielt, machte eine eigene und zwar die erste Schulordnung. Freunde der Schule und der Philologie wird es vielleicht interessiren, wie theils solche, die auf die Universität abgingen, um jene Zeit Latein schrieben, theils welche Aufgaben den Stipendiaten auf den Universitäten gegeben wurden. (Vgl. Beil. V, a. b.)

Auch des Armenwesens nahm er sich an, und erliess eine Anweisung, wie jeder Ort seine Armen zu unterhalten hätte.

Gottfried war wohl ein Kind des Gottesfriedens, er scheint ein stiller gottseliger Mann gewesen zu seyn. Das Wort Gottes war ihm theuer und werth, alle Morgen und Abend las er ein Kapitel aus der Bibel, oder liess es sich vorlesen; eifrig im Gebete hat er es auch vielmals unter Tag fleissig verrichtet; lieb hatte er die Stätte, da Gottes Ehre wohnet, denn stets besuchte er die Kirche, und wo er verhindert war, las er eine Predigt, und zuletzt bei schwächlichen Leibes-

umständen liess er sich selbst in die Kirche tragen; er hielt sich fleissig zu den Altären des Herren im Genusse des heil. Abendmahls. Bei seinem Ende erwies er sich ebenfalls christlich und erbaulich. Er hatte einen gefährlichen Fall gethan, der die Wassersucht zur Folge hatte. Da hatte er beständig den Tod vor Augen und im Angedenken, wie er sich auch ein *Epitaphium* mit dem Bibelspruche: Ich habe einen guten Kampf gekämpft etc. setzen liess. Als ihm vor dem Tode gebetet wurde: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn, antwortete er: Wohlan! *in nomine Domini, in nomine Domini.* So entschlief er sanft den 7. Sept. 1622, in der Harburger Schlosskirche ist sein Leichnam beigesetzt.

Da nirgend eines ev. Grafen mit Namen Friedrich um jene Zeit Erwähnung gethan wird, so vermuthe ich, dass ein Denkmahl fürstlichen frommen und - setzen wir hinzu - deutschen ausdauernden Fleisses, das in der fürstllich wallersteinischen maihingschen Bibliothek aufbewahrt ist, von Gottfried stamme; nämlich ein Foliant in Fractur wie gestochen vom ersten bis letzten Buchstaben geschrieben enthaltend: Das Newe Testament In Teutsche Reimen gebracht vnd geschrieben durch mich Friedrichen (vielleicht hatte er diesen Namen auch) Graven zu Oeting. Angefangen 1607, vollendet 1610.

Als Probe theilen wir das Vater-Unser mit:

Vatter unser, der du all frist
Hoch droben in den Himmeln bist,
Geheiliget dein name werd,
Zukom Dein Reich, Dein Will auff Erd
Alls wie im Himmel gschech allzeit,
Unser täglich Brot gib uns heut,
Vergib uns unsre schuld daneben,
Alls wir unsern schuldigern vergeben,
Für uns nit in versuchung böss,
Sondern vom vbel uns erlöss. Amen.

Es ist Pflicht, noch würdiger Kirchendiener Gedächtniss aus jener Zeit zu ehren. Auf Homberg folgte als öttingischer I. Pfarrer und Superintendent M. Sebastian Spradler, geb. 1539 zu Weissenburg am Nordgau. Als er noch in Strassburg studirte, wurde er von Oettingen 1561 nach Mönchsroth zum Diaconat und Rectorat vocirt, kam 1565 hieher zum Diaconat. Als der kluge und gelehrte Superintendent Michel in Alerheim von der Superintendentur sich entheben liess, schlug er Spradlern zu diesem Amte mit folgendem Prädicat vor: dass er nun in die 30 J. alt; die *Linguas* wohl studirt; die h. Schrift und *Tomos Lutheri*, wie auch zum Theil die *Patres*

fleissig gelesen; gegen männiglich die 8 J. her seines Schul- und Kirchendienstes in der O. Grafschaft mit einem Christlichen Leben unb Wandel unverweisslich gehalten. — Nur 5 J. verwaltete er sein hiesig Amt, so zernichtete der Tod alle Hoffnung, die er erregt hatte. Das J. vor seinem Tod 1574 hatte er einen wohlgeschriebenen Tractat: Kurze und in Gotteswort gegründete Ableinung der führnehmsten vermeinten Argument, so dieser Zeit die Jesuiter gebrauchen. (Tübingen) herausgegeben.

Sein Nachfolger war Eberhard Herrnschmid, aus dem Oettingischen, Hirnheim, gebürtig. War Schüler der hiesigen Schule und Stipendiat. 1567 bezog er die Universität Strassburg, von wo ihm ein stattliches rühmliches Zeugniss Dr. Marbachs seiner *Erudition* und Lebens halber ward. Von Jena, wohin er sich darnach begeben, wurde er 1572 an das hiesige Subdiaconat, das Jahr darauf an das Archidiaconat berufen und 1576 zum Specialsuperintendenten (denn die Generalsuperintendentur war nach Bresnicers Abgang wieder aufgehoben worden) und Hofprediger ernannt. Er hatte einen bedeutenden Ruf; 1593 bat die Stadt Donauwörth um ihn, aber Gr. Gottfried schlug ihnen die Bitte ab. 1601 correspondirte Dr. Jak. Heilbrunner mit ihm aus dem *Colloquio Ratisbonensi*. Sonsten correspondirte Dr. Hutterus und andere viel mit ihm. — Er hatte das Glück, in den ruhigsten Zeiten beides der Kirchen und im Regiment allhier zu leben. Die 29 J. seines Sup.-Amts könnte man wohl in Ansehung der andern eine güldene Zeit nennen. 1604, 17. Mai, *Festo Adscensionis* hielt er durch einen seligen Tod mit Christo seine Himmelfahrt. Literarisch sind nur Casual-, namentlich Leichenpredigten von ihm im Druck vorhanden.

Von dessen Nachfolger Joh. Wildvogel, von Harburg, 1604—1618 findet man wenig Nachricht. Was sich aber findet, das zeigt, dass etwas Ungemeines an ihm gewesen.

Harburg hatte auch ein paar sehr würdige Männer. Der eine M. Magnus Tornarius (Magn. Dreher). Kam als Knabe nach Oettingen, hatte eine gute Stimme zum Singen, war wegen seiner musikalischen Anlagen und Kenntnisse beim Kanzler Moser beliebt, durch dessen Verwendung er auch ein Stipendiat wurde. In Tübingen *Andreae*, *Brentii*, *Schnepfii* Schüler. 1586 nach Harburg als Helfer (*Diakon*) berufen, welche Stelle er *tempore grassantis pestis* bekleidete. 1598 wurde er zum Sup. ernannt. Er zeigte in Verrichtung seiner Aemter grosse Geschicklichkeit, Sorgfalt und Ansehen, in seinem Wandel aber aufrichtige Frömmigkeit, daher vermisste man ihn († 1603) schmerzlich. — Der andere Joh. Spagmann, des-

sen Mutter Nonne im Kloster Zimmer gewesen war. Studirte in Jena, wo Mylius viel auf ihn hielt. 1600 war er Diakon in Oettingen, woselbst er in damals grassirender Pest viel ausgestanden. Wurde 1604 Superintendent in Harburg und wegen seiner Gelehrsamkeit, tugendhaften Lebens und eifrigen Betens, als er 1629 starb, sehr bedauert. Von seinem zeitlichen Segen bedachte er die Schule mit einer Spendestiftung, mit jährlicher Austheilung von Büchern an die Kinder.

Gedenket an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben, welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach. Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit!

Beilage I.

a)

Schreiben D. Jakob Andreä an unterschiedliche Herrn Superint., Pastore vnnd Kirchendiener — auch in der Grafschaft Oettingen, die Unterschrift der *formula Concordiae* betreffend.

Ex Msc.

Gnad vnd Frid von Gott dem Vatter, vnd seinem Son, Jesu Christo. sambt der Gemainschaft dess Heyligen Geistes. Erwürdig. Würdig Hoch vnd Wolgelerte liebe Herrn vnd Brueder.

Es ist Euch Zweiffels ohn, noch Inn frischen Gedechtnuss, wölcher gestallt diess verschinen Achtvndsechzigsten Jars, Ich Articulos auffs einfeltigest begriffen von denen puncten, wölche von ettlichen Theologis so der Augspurgischen Confession verwandt Ain Zeitlang disputirt vnnd controvertirt worden. Nemblich *Primo De Justificatione fidei. Secundo De bonis operibus. Tertio De libero Arbitrio. Quarto De Adiaphoris. Quinto De Coena domini.* Wölche Ich guethertziger mainung, nicht der gestallt verzaichnet, der Kirchen Gottes hiermit zu präscribiren, oder In gedachten *Controversis*, zu *decidiren.* Sonder dahin gesehen, das man durch Vnderschreibung gedachter Artikel, oder sonsten durch lautere Erclerung auff derselben Innhallt dess *Consensus* In Christlicher Rainer Lehre von denen *Theologis* so bey derselben bisshher, durch Gottes gnad gebliben, ein gezeugnus gehaben möchte, kainswegs aber mein Vorhaben gewesen, die wenigste *Coruptel* derselben mit disen Artickeln zu bemäntlen, oder Fort zu treiben. Da nun gemellte Articul, Ich den Dienern der Kirchen Christi Im Ober Teutschlandt vnnd Schwaben zukommen lassen, haben die Theologi solche Inen nicht misfallen; sondern sich zum thail, mit vnnderschreibung derselben, zum thail sonnsten mit Irrer ausführlichen erclärung, sovil vernemen lassen, das sy von erzelten puncten Christlicher Leehr, kain anndern glauben vnnd

bekanntnuss fieren, dann der Innhalt merbedachter Articul, Inn sich einfeltig begreifft. Darauss dann verrner offenbar, das alle selbige *Theologi*, Im grundt vnnd *fundament* Christlicher lehr, Ainig seyenn, für wölchen gottseligen *Consensum*, billich dem allmechtigen zu dancken vnd allso durch solche Eur Vnnderschreibung, vnnd erclerung ein guter Christlicher anfang gemacht worden, Den Feinden des heyligen Evangelii, Iren Falschen rhum von vnnsern zwispalten, vnnd Vnndergang der rainen Lehr, wie sye vergeblich hoffen, Nieder zu legen.

Demnach ist für notwendig vnnd fruchtbarlich geachtet, auch In Ober vnnd Nieder Sachssen zu erkundigen, ob bei den *Theologis* selbiger orth In obberürten puncten, ein ebenmessig ainhelligkait nach Inhalt der bemelten Articl zu finden. Nach dem nun Inen selbige fürgehallten, vnnd aussfierlicher Bericht beschehen, das die nicht der mainung gestellt, dar Innen einigen Irrthumb zuverschlagen, sonndern allain die wahrheit vnnd Christliche ainigkeit zu befürdern, haben sich die Diener derselben Kirchen genugsam, vnnd lauter vermerken lassen, das sye eben dieselbige lehr bisher gefieret, vnnd durch Gottes gnad fürohin gedenken zu fieren, wöllen Inn den vilgedachten Artikeln vffs kerzest *Consignirt*, vnnd allso Im grundt vnnd Fundament mit einander ainig. Inmassen die Oberlendischen Theologen sich diser sachen halben auch erklert.

Dieweil dann nun solche meine vberschickhte Articul, das Jenig darumb sye von mir anfangs gestellt erraicht, Ist von etlichen Churfürsten vnd Stenden bedacht das zu Zerbst ain anzal fürnemer Theologen versamblet wölche alda gegeneinander abgehörten *Consensum* verrner samentlich ercleren, bekennen vnnd bezeugen sollen.

Wiewol nun die versamblete Theologen Inn disen fünff Artikln kain Bedenkens gehabt (alls die an Inen selbst, nicht verwerfflich oder zu straffen.) Jedoch damit nicht, da vilgemelte Artikl, von Inen vnnderschriben, vnnd der *Consens* darauff gesetzt, die sachen von vnnsern widersachern, den papisten dahin gedeitet vnnd *Calumniert* wurde, Allss were abermals ain newe *Confession* gestellet, vnnd von der allten abgewichen, wie man ohne das hören muess, Ist ainhellig dahin geschlossen worden, das gedachte Theologen Iren Christlichen *Consensum* erklären, vnnd auff solche Schriften stellen sollen, dar Innen alle haubtartikl Christlicher Religion, dermassen gründlich vnnd wol gestellt, das die vber ettlich Jar hernach gevolgte stritt, auch was noch künfftig möchte disputirt werden, leichtlich nach denselben zu vrthailen vnnd sich kain Irrthumb darunter verbergen mag. Alls nemblich auff die heylige schrifft der propheten vnnd Apostel, auff die drey *Symbola*, *Apostolicum Nicaenum Athanasianum*. Auff

die Aug-purgische Confession. Immassen dieselbige Keysern *Carolo V. Anno etc. XXX.* vbergeben, auff die *Apologiam Augustanae Confessionis*, auch auff die Schmalkaldischen Artikl, vnnd *Catechismum Lutheri*, dorInnen die Summa Christlicher Lehr einfeltig verfasset vnnd erkläret. Vnd allso gedachte schriften, nechst der heyligen *Bibel*, für die *Normam doctrinae* vnnd *Regulam Iuditii* zu hallten, allso dass die gemain lehr bey der Kirchen vnnd schulen nach disen schriften gerychtet vnnd alle *Controversiae* nach denselben *decidirt* sollen werden.

Darauss dann der gottselig *Consensus* Inn den Articuln vnnser Christlichen Religion sich abermals vnnd noch lauterer denn zuvor erzaigt Inndem berurte *Theologi* Alle Itzt erzelte Buecher für Christliche schrifften erkennen, nach denen man glauben lehren, vnnd alle Irrige Lehr vnd Spaltungen vrtheilen vnnd richten soll.

Dieweil Ir dann zuuor mit vnnderschreibung der Artikln, oder In zugeshickhter ausfierlicher erklärung Eurs glaubens vnnd Bekenntnuss, Euch Christlich vnnd guethertzig zu befürderung Gottgefelliger ainigkeit guetwillig erzaigt, vnnd Ir Ohne Zweiffel ermellter Buecher halber, (auff wölche die *Theologi* zu Zerbst Iren *Consensum* declarirt) vil weniger Bedenkens, dann in den Artikln haben werden. Vnnd durch Renovation vnnd erneuerung der subscription ermellter Buecher, nicht allain Im grundt der lehr ain bestendige ainigkeit, gegen einander erclert, sondern auch hiemit zu ainem kunfftigen *Synodo* vnnd gentzlicher hinlegung ettlicher strittiger puncten der Weg beraitet werden mag. Hab ich nit vnnderlassen sollen, sondern Euch freuntlicher vnnd bruederlicher wolmainung (wie zuvor mit vberschickung der Artickeln beschehen) zu befurderung dess gemainen Christlichen vnnd nottwendigen werkhs alles zu erInnern (wie Ir dann dessen In beygelegtem schreiben verrner berichtet) mit freuntlicher bitt, das Ir nochmaln vnbeschwert seyn wollten, beygelegte schrifft (wölche von guethertzigen Theologen In fleissiger gehaltner *Deliberation* wol erwögen) mit Eurn eignen handen zu vnnderzeichnen, vnnd allso mit der *Subscription* Eurn Christlichen *Consens* auff die obgemelte vnnd In beygelegter schrifft einverleibte Buecher (Immassen Andere *Theologi* gedachter Christlichen *Confession* auch allberait thun) zu erkleren. Dadurch dann dise sachen, vermittelst göttlicher gnaden zum erwünschten Endt gebracht, vnnd werden ohne Zweiffl solches zu thun, Ir Euch desto weniger verwegern; dieweilen deren Theologen kainer oder Ir gar wenig Im leben, durch wölche die Augspurgische Confession Anno 30 anfangs gestellt vnnd hernach die Schmalkaldische Artikl vnnderschriben worden, vnnd derhalb vnns gebaren will mit gedachter vnnser subscription zu bezeugen, das wir bei der allten Christlichen lehr der furtrefflichen, vnnd von Gott hochbegabten Theologen,

vnnsern lieben Vorfahren ainhellig zu bleiben vnnd bey derselben durch die gnad des Allmechtigen zu verharren gedenken.

Vff solche Weise möcht sich nit allein Christliche erwunschte ainigkeit Im werkh finden, sonndern ain recht bruederlich vertrauen vnnder den *Theologis* Augspurgischer *Confession* erhallten, vnnd da es bey ettlichen gefallen widerumb angerichtet werden, Alls darauss Je ainer wissen möchte wes Er sich zu dem Andern hette In glaubenssachen zu uersehen. Vnnd wurde durch begerte *subcription*, nichts Neues, oder vngewondlichs furgenommen, sintemal es bei der kirchen Gottes, allso hergebracht vnnd breuchlich gewesen sich mit vnnderschreibung zu der glaichen *scriptis Authenticis* zu bekennen, wie dann auch hiedurch, vnnsers gegenthails vilfaltige *Calumnien*, mit der that widerlegt, da sy furgeben, Alls ob vnnder den Euangelischen kainer mit dem anndern ainig, vnnd alls weren wir Inn vnnser Christlichen Religion, so vnbestendig, dass wir alle Monat oder Jar, ain Neue Confession machen sollten.

Es wurde auch durch diess mitl vnnsern Nachkomen gedient, das sye die Rainen lehr, durch Gottes gnad, In gottgefelliger ainigkeit zu behallten vnnd gleicher gestallt, wider alle Ergerliche vnnd schädliche trennungen, so noch kunfftig entsteen möchten, dem Exempel Ihrer Vorfaren nach, treulich bruederlich, fesst vnnd stett, baide an der Rainen lehr, vnnd dann auch einander selbst zu hallten wisten. Das dann alles dem Allmechtigen zu Ehre, der Kirchen zu Rhue vnnd friden, den feinden Gottes vnnd seines worts zur Confusion, vnnd vilen frommen hertzen so vber den Ergerlichen trennungen vnnd spaltungen seuffzen vnnd nicht In geringen zweiffl gesetzt zum trost, durch gottes gnad dienen werde. Wölches alles zu befürdern Ir ohne zweiffl von hertzen genaigt vnnd begierig. Daher Ich auch der freuntlichen gantzlichen zuuersicht Ir werden Euch das Christlich fürgeschlagen Christlich mittl gottselige ainigkait, gegen einander, abgehörter massen zu erklären belieben lassen, vnnd neben anndern *Theologis* guetwillig helffen fortsetzen.

Darzu der Allmechtig. der Gott des Frides, seinen heyligen geist, Gnad vnnd Segen verleihen wolle. Amen.

Vnnd thue Euch hiemit Inn denn gnedigen schutz dess Allmechtigen bevölhen. Datum Tübingen. den letsten februarij An. x. 1571

E. W.

Jakob Andree
Doctor.

Den Erwürdigen. Hoch vnnd Wolgelerten Herrn SuperIntendenten, pastorn, vnnd Kirchen Dienern. In dem Löblichen Fürstenthumb der Obern pfaltz Augspurg, vnnd andern nechst gele-

genen Euangelischen Stetten. Thonawerdt. Graffeschafft Oettingen, Nördlingen Bopfingen. Dinckelspül etc. Meineng önstigen lieben Herrn sambt vnnd sonnders zu erbrechen.

b)

Kurtze vnd einfeltige *Declaration* der Prediger in der löblichen Graueschafft Oettingen auf des Ehrwürdigen, Hochgelerten Herr D. Jacobi Andreän Begern, der Theologen zu Zerbst versamlet Bedencken betreffendt.

Wir haben der Theologen zu Zerbst versamlet Bedencken, so zu Christlicher Einigkeit in der Kirchen befürderlich vnd dienlich sein solte, gelesen, vnd mit Fleiss erwegen, vnd von Hertzen gerrn gehört, das dieselbigen sich erstlichen zu dem rainen lauttern Wort Gottes, der Propheten, Christi vnd Apostel Schrifften bekennen, zu dem auch, die drey *symbola, Apostolicum Nicenum et Athanasianū*, die Augspurgische Confession in Ao. 3 vbergeben, die erfolgt darauff Apologiam, *Schmalcaldicos Articulos* vnd Catechismum Lutheri, für solche Schrifften erkennen, die aus dem rainen lauttern Wort Gottes extruirt, vnd demselben gemess seiendt. Derhalben dann sie, als ein *Forma sanorum verborum* von meniglich angenommen werden solten. Vnd nachdem von vns begert, vns zu erkleren, was auch wir von solchen Schrifften halten, bekhennen wir offentlich vor der gantzen Christlichen Kirchen v. Gemeine, das nach der heiligen göttlichen Schrifft, die drey oberzelte Symbola, Augspurg. *Confession*, erfolgte Apologia, *Schmalcaldici Articuli* v. Catechismus Lutheri solche Schrifften seyen, wöliche die gantze volkommene Lehr göttlichs Worts rain vnd lautter in sich begreiffen, v. billich in der gantzen Kirchen, als zeugnussen rainer vnverfelschter Lehr fürgezaigt, gebraucht, vnd gehalten werden sollen, wie denn wir darauf angenommen in das Ministerium, bey vns auch niemandt anderst auffgenommen, alle Zeit also gelert, gehalten vnd bekhennet haben. Wollen auch mit der hilff des Allmechtigen bey solcher rainer Lehr des göttlichen Worts, vnd in gemelten Schrifften verfasst, bis an vnser Ende bestendig verharren vnd bleiben.

Darneben aber verwerffen vnd verdammen wir auch alle Leer, so wider das offentliche Wort Gottes, vnd gemelte Schrifften aufkommen, oder noch künfftig gelert, vnd geschriben werden möchten, als- den *Servetum* Widertauffer, Zwinglianer, Calvinisten, Osiandristen, Schwenckfeld, vnd die da lehren, das der Will des menschens auch ein Vrsach in der Bekerung zu Gott seye, vnd mitwirkhe, Item die Jenigen, so ettliche Mittelding vnd Adiaphora dem Babst zu gefallen angenommen, dieselbigen mit gewalt vertädigen, vnd andere darüber von Iren Kirchen vertreiben wollen, auch die *Proposition*, *Bona opera sunt necessaria ad salutem*, oder es ist one guete Werkh niemandt selig worden vnd der-

gleichen Röden. Bekennen, das soliche Leeren wider das öffentliche Wort Gottes, vnd strackhs wider obgemelte Schrifften streiten, derhalben wir vnsere bevolhene Schefflein Christi für solchen Leeren, als einer vergifften Waidt treulich warnen, bitten den Allmechtigen, Er wölle sein arme betrübte Kirchen (dern fried vnd Einigkeit wir von Hertzen suechen, wüenschen vnd begeren) auch in diser löblichen Graueschafft bey der rainen Leer seins heiligen Worts in gemelten Schrifften begriffen, gnediglich erhalten, trösten schützen vnd schirmen. Amen.

Sebastian Spradler, Pfarrh. v. Superintendens zu Oetingen.
Georgius Humell., Pfarrh. zu Kirchheim.
Georgius Gottus, Pfarrh. zu Trochtelfingen.
Vitus Stainhemer, Pf. v. Sup.intendens zu Harburg.
Johannes Michel, Pfarrh. v. Superintendens zu Alpenheim.
Christophorus Cyrus, Pfarrherr vnd *Specialis* zu Deghingen *subscripsit.*

Folgen die übrigen 42 Unterschriften.

c)

Resolution und Bedenken *C Theologosum et Superintendentum in caussa Concordiae verae Religionis.*

Wolgeborner Graue, gnediger Herr Euer Gnaden sein vnnser vnderthenige schuldige Dienst nebenn vnnserm Gepett jederzeit beuor, gnediger Herr, Wir habenn eine Schrifftenn, vnns vonn E. G. vberschicket, welches namen vnd Tittl bedenkhen, welcher massen vermög Gottes Wortts die eingerissne Spaltungen, zwischen denn theologen der Augspurgischen Connfessionn Christlich verglichenn vnnd beigelegt werden möchtenn, in vnderthenigkeit empfangenn, dasselbe in Gottesfurcht, wie denn E. G. gnediglich vnns solches zu thun auferlegt, vnnd beuohlen, vnsers besten vermügens verlesenn vnnd betrachtett, auch darinnen, soviel befundten, das solch Bedennkhen recht Christlich vnd aller Ding in allen stueckhen, Puncten vnnd Articuln dem warhafftigen vnnd vnwidersprechlichem Wortt Gottes inn denn Prophetischen vnnd Apostolischen schrifften verfasset, denn dreyen bewertten *Symbolis*, der rechtenn erstenn vngeendertenn vnnd vnuerrueckten Augspurgischen Connfessionn, den Schmalkaldischen Articklen, den schrifften des gottseligen Manns D. Luthers seligenn, gemes vnnd enlich sey; habenn auch nie anderst in vnnsern beuohlnen Ampt in dieser löblichen Graueschafft Oettingen, dann wie in dieser schrifften angezaigt, gehaltenn, geglaubt, vnnd geleert, gedenken auch vermittelst göttlicher Gnad vnnd Hilff die Tag vnnsers Lebens anderst nicht zu leehren vnnd zu glawben. Dann in angeregtem Bedenkhen *in thesi* vnnd *Antithesi* verleibt ist. Jedoch hetten wir vnnserm geringfügigen verstandt nach vermeint, das die jehnigen so solches Bedenkhen gestellet, nicht

allein die *doctrinam* vnnd Lehre *quoad thesin et Anthithesin*, sonder auch die *Nomina Authorum* vnnd derselbenn schrifftenn, die noch in offentlichem druckh vorhandten, inn welchem auch solche Irrige Lehren vnnd Corruptelen eingemengt, weeren vermeldt, vnnd angezogen worden, vnnd das darumben, damit nicht allein die Jenigen so zu vnnser Zeit mit vnnd neben vnns leben, sondern auch die *posteri* vnnd nachkhommenn die vonn solchen strittigen Religions Puncten kein Wissen habenn, sich vor dem Gegentheill vnnd Ihrenn Schrifftenn so hierinnen vnnrecht gelert, wüssten zu uerhüten vnnd zu uerwarenn, vnnd dagegen auch die so recht gehaltenn vnnd gelehret, *falso praejudicio*, nicht verdampt vnnd verworffenn werdenn möchten; Inn Betrachtung das solcher *processus* in Gottes Wortt vnnd allgemeinen rechten, Christlichen *Conciliis* nach Ausweyssung der Exempel, welche zu erzelenn vnuonnöthenn, je vnnd allweg gehaltenn werdenn, Aus was bedenkhlichen Uhrsachen aber solches nicht beschehen, kündten wir dieser Zeit nit wissenn, verhoffenn doch zu Gott dem Allmechtigenn, die Herren Theologi so dis Bedenckhen gestellt werdenn solches genugsamer Uhrsachen anzuzeigenn wissen, vnnd das solches fürderlich zu Wollfarth der heyligen Christlichen Kirchenn möge geschehen wollen wir nebenn vnnserm Ampt, so wir biss annhero wieder die Irrthumb vnnd *Coruptelas* des gegennthails durch Gottes Gnad gefürret, auch mit vnnsern Gepett vnnnachlässig annhaltenn.

Gott der Vatter vnnsers Herrn Jesu Christi der wölle umb seines geliebtenn Sohnes willen alle Christliche Ständte der reinen vnuerfälschten Augspurgischen Confession zugethane vnnd verwandte, Innsonders aber E. G. durch sein Göttlich vnnd heyligenn Gaist leitten, regierenn vnnd füerenn, das sy bey der rainen vnuerfälschten Lehre Göttlichen Worts nach ausweysung dieses Christlichen Bedenkhens bestendiglich vnnd vnbeweglich bleiben vnnd beharren vnnd endlich selig werden, Amen, Amen. Actum Oberheim. Den 28 September Anno 76.

E. G.

vnderthenige Pfarrhern vnnd Superintendenten
Vitus Stainhammer Pfarher zu Harburg.
Johannes Michel Pfarher zu Oberhaim.
Christophorus Cyrus Pastor Deggingensis.
Eberhardus Herrenschmidt Pfarher zu Oeting.

d)

Begerte *Censura* vber das Buch allgemeine, richtige etc. samt desselben Extract An den Wolgebornen Herrn, Herrn Gottfriden, Grauen zu Oetingen, vnnsern gnedigen Herrn

Wolgeborner Graue, gnediger Herr Euer Gnaden seyen vnnsere gevlissene Dienst neben vnnseren glaubigen Vatter vnnser

jederzeit vnnderthenigster Fleyss zuuor gnediger Herr, das vnndergebne Buch, welches Titulus allgemeine, lautere, richtige vnnd endliche Wiederholung etc. sampt dem anhangenden Extract haben aus E. G. Beuelch wir in wahrer Furcht vnnd Annruffung Gottes des Allmechtigen durchlesen, erwogen vnnd betrachtet. Auch gegen dem vorigen *exemplar*, welches *Titulus*: Bedenken welchermassen etc. auff das allergenahest vnnd fleissigest gehalten vnnd *conferiert*, vnnd befunden demnach, das gemeldtes Buch, welches *Titulus* Algemeine etc. denn Worten nach an ettlichen Orten verendert, der Verstand aber mit dem Bedenckhen auf das allergenahest übereinkhomme vnnd stimme, Also das wir in offtgedachter allgemeiner Wiederholung etc. samt dem angehengten Extract nit das geringste befunden, dass der heyl. Propheten vnnd Apostel Schrifften, den dreyen *Symbolis* vnnserer Christlichen vnuerenderten Augspurgischen *Confession*, den Schmalkaldischen Articln, den Catechismus D. Lutheri oder andernn diesses heyl. Mannes Schrifften endtgegen vnnd zu wider were, sonnder dass nach angezogner *Regula* vnnd Richtschnur, die recht allein seligmachende Lehre ohn alle Corruptelen vnnd Verfelschungen, rein vnnd lauter inn offtgedachter Widerholung sampt derselben Extract gefasset vnnd begriffen sey, wie wir vnns dann hiemit nochmahlen zu solcher Wiederholung samt angehenktem Extract, mit Mund vnnd Hertzen wahrhafftig bekhennen: alls zu der Lehre, die da ebenmässig rein vnnd lauter in deren Gn. löblichen Grafschafft, vonn einem Ehrwürdigen Ministerio über die zwantzig Jahr geführet, vnd wider die vilfälltige eingerissne Corruptelen vnd Irrthumben bestandhafftig bekhennet worden.

Dankhen derrwegen mit allen friedliebenden Christen dem Vatter vnsers Hern Jhesu Christi vonn Grunnd vnnsers Hertzen, dass derselbig durch seinen hayl. Geist die Hertzen solcher hohen Christlicher Potentaten dermassen erleuchtet, dass sie alles das, das zu Aussbraitung vnnd Fortpflantzung des allein seligmachenden Glaubens zu erpawung der Christlichen Kirchen zu rhue vnnd fride, vnnd dann zur Abschaffung vnnd Aussetzung allerley schädlicher Irrthumb vnnd Corruptelen, fürnemlich dienet vnnd geraichet mit solchem Christlichem Eyfer, bestendigen Fleyss, fürdern vnnd fortsetzen helffen, bitten auch ohn vntterlass, dass Gott der Allmechtige hochermeltenn Potentaten, vnnd Christlichen *Theologis* sampt allen Christlichen Oberkeitten, seinen heiligen Geist fürter vnnd ferner geben vnnd verleyhen wölle. Damit solches fürgenommen, hoch nützlich Werkh, wider alles Wieten vnnd Toben des Teufels sampt desselben Instrumenten, vnnd Werkhzeugen, zu seinem Ende glückhlich vnnd wol gebracht werden möge; damit den Irrthumben gewörett, die reine Lehr auff die Nachkommen *propagirt* vnnd gebracht werde. Diss

vnnser einfeltig doch Christlich *Iuditium* haben auff Ew. Gn. gnädigen Befehlch wir derselben vermelden sollen, thun vnnss sampt dem gantzen Ministerio E. H. vnnderthenig befehlen. Actum Oettingen den 10. *Decembris. Anno* 77.

E. G.

vnderthenige Diener des Worts

Vitus Stainhammer, P. Harburgensis et Supintendens,
Johannes Michel, Pastor et Supintendens Alerheimensis,
Christophorus Cyrus, Pastor Deggingensis et Supintendens,
Eberhardus Herrenschmidt, Pastor Oettingensis et Supintendens.

Beilage II.

Die Communications Schreiben zwischen Pfalzgraf Philipp Ludwig zu Neuburg und Graf Gottfried zu Oettingen wegen der Unterschrift und Confirmirung des aufgesetzten Concordienbuchs.

a)

Schreybenn ann die Specialsuperintendenten denn 4 January Anno 76.

Allhier zuerscheinen.

G. G. zu Oetingen.

Würdige wolgelerte lieben getreuen. Demnach etliche kirchen sachen die notwendige *deliberation* vnnd Beratschlagung erfordern, abermalen fürgefallen, So wollet euch vf montags den 9 diess gegen Abend alher verfügen vnnd volgenden Afftermontags früe in vnsre Kantzlei dieselbe *tractiren* verrichten vnd beratschlagen helffen.

Das wir euch gnediger meinung nit wollen enthalten. Datum Oetingen. 4. Jan. A. 76.

Harburg.
Alerheim.
Dekingen.

b)

Philipps Ludwig von Gottes Gnaden Pfalzgraf bei Rein Herzog in Bairn Graf zu Veldennz vnnd Sponhain.

Vnnsern freundtlichen grues zuuor, Wolgebornner Besonder Lieber Schwager, Eur schrifftliche antwort vnd darbei uerwarttes *libell pro concordia sincerae Religionis Augustanae Confessionis*, haben wir sambt Eurn angehefftem erbietten wol Empfangen vnd dieweil wir vermergken, das es bisher die gelegenhait nicht geben, das Eure Theologen dise handlung erwegen vnd ir Bedencken vnnd erclerung darauf verferttigen können, So wollen wir vnns doch getrösten. Ir werdet fürther mit ehistem die Verordnung thun, das solch werkh für die Handt genommen vnnd gedachter Eur Theologen mainung vnns zugeordnet werde, Wel-

ches dann sonnder zweifel zu auffpflanzung vnnd erhalltung Christlicher Ainigkeit vnserer waren Religion nützlich vnnd dienstlich sein würdt. So geraicht es vnns auch zu freundlichem gefallen vnnd wir sein Euch mit freundlichem willen woll gewogen. Datum Neuburg an der Thonaw den 22. Septembris Anno 1576.

Philips Ludwig,
pfaltzgraue etc.

Dem Wolgebornnen vnsern besondern lieben Schwagern, Gottfriden Grauen zu Oeting.

c)

Copi Schreybens An Pfaltzgraue Philips Ludwig, die Confession betreffendt.

Hochgeborner Fürst, E. F. G. seyen mein vnderthenig willig Dienst, jederzeit mit fleiss beraith zuuor, Gnediger Herr vnnd Schwager, Vf ferner E. G. bey mir beschehen Anmahnung, dass Bedenkhen vnnd maynung meiner theologen. *In causa concordiae* vnnd Einträchtigkhait, die wahre vnuerfelschte Religion der Augspurgischen *confession* betreffend, zu befürdern, Kan E. G. Ich vnderthenig nit Pergen, dan dass eben mitler weyll, meine Superintententen zusammenkhommen vnnd in Gottes forcht das zugestellte Libell fürgenommen, Auch dasselbig gegen dem Rechten Fundament vnnd Richtschnuer Gottes allein seligmachenden worts, so in prophetischen vnd apostolischen Schrifften gegründet gehalten, notwendiglich erwogen, alle Puncten fleissig examinirt vnd endtlich sich einer einhelligen maynung verglichen, wie E. G. auss beygelegtem Underschriebnes *originali* selbs gnediglich zu sehen, Damit dan an fortsetzung solchen Christlichen vnnd nothwendigen werkhs, welches sonder zweiffels zu wahrer vffrichtung, Pflanzung vnd erhalltung Gottes Ehre vnd seines lieblichen Evangelii raichen vnnd fürdersam, auch durch dess Allmechtigen segen vnnd gedeyen vnnsern widerwertigen in vil weg abbrüchig sein vnnd sey verhoffendtlich, zu gleicher einhelligkhait zu bewegen vnnd vhrsach zu geben würdt, ferner khein mangel gelassen, So wöllend E. G. neben Irer *theologorum* bedenkhen auch dass meiner Superintententen maynung an sein gehörig ort (jüngsten ich allhie Hern *Doctori Jacobi Andreae* in seinem fürraysen nach Sachsen selbs vertröstung gethon) überschickhen, Wie dan E. F. G. selbs darzu geneigt wayss, das geraichet zu der Ehre Gottes vnnd sollt E. F. G. Ich dieses lenger nit verhallten, Deren Ich vnderthenige vnd willige Dienste zu erzaigen jederzeit beraith bin. Datum Oetingen den 4. Octobris Anno 76.

Gottfrid.

d)

Copie was Pfaltzgraue Philips Ludwig *in puncto concordiae Religionis verae etc.* an Meinen G. hern Gr. Gottfriden geschrieben 27. Septembris Ao. 77.

Philipps Ludwig von Gottes genaden Pfaltzgraue bei Rhein, Herzogen in Bayrn, Graue zu Veldenz vnnd Sponhain.

Vnnsern freundtlichen gruss zuuor. Wolgeberner besonder lieber schwager, Wass Ir vunss verschinen Jarss für ain erclerung eurer Predicanten vnnd Kirchendiennern der Augspurgischen Confession vber dass zu Torgaw begriffene Bedenckhen wegen dess algemainen hailsam werkhs der Concordien in Religionssachen zukomen lassen, desselben werdet ir euch vngezweiffelt noch wol zu erinnern wissen, Nhun haben wir solche neben anderm ermelter Confession zugethonen Stedten überschickhte erclerung dem Hochgebornen Fürsten vnnserm freundlichem Lieben Herrn Vettern, Schwagern vnnd Vattern, Herrn Augusto Herzogen zu Sachsen vnnd Churfürsten etc. zugesandt. Darauf sein dess Churfürstlichen beneben denn auch Hochgebornen Fürsten vnnserm freundlichen Lieben Oeheim, Schwager vnnd Vatter, Marggraff Johann Georg Churfürst zu Brandenburg etc. vnnss schrifftlich zu erkennen gegebne. Dass ire beide aller der Augspurgischen Confession verwandten Stenden bissher einkomme *judicia* vnnd *censuras* vber berürtes Torgisch Bedenkhen durch etzliche fürneme fridliebende gelerte vnnd vnuerdechtige Theologen in Gottesforcht verner erwegen vnd darauss allenthalben vnuerrückht der Substantz der rainen Christlichen Ler mherberürt Torgisch bedenckhen in ein richtigs Exemplar zusammsetzen vnd weil gleichwol dassselbig etwass gross werden wolte, auch darauss ein Sumarischen Extract fassen lassen. Vnd vnss sollichs Exemplars vnd *Extracts* abschrifft zugeschickht. Mit dem freundtlichen gesinnen, wir wolten dasselb nit allein durch vnnsere Theologen, Kirchen vnd Schueldiener vnnderschreiben lassen, sonndern ess auch bei den benachbarten der Augspurgischen Confession verwandten stenden zu guttem verstendtnuss vnnserer Christlichen Augspurgischen Confession vnd gleichmessiger *subscription* befürdern.

Wann wir vnns dann hierzu schuldig erkhennen vnd solche *subscription* durch die vnnsern alle berait fürnemen lassen, Allso haben wir Euch hiebey verwart Exemplar sampt desselben *Extract* auch beeder Churfürsten schreiben Copien zufertigen wöllen, gnediglich vnd nachberlich gesinnendt, Ir wöllet dasselb euren Theologen Kirchen vnd Schueldienern vnnserer Christlichen Augspurgischen Confession vornerst zu uerlesen vnd zu erwegen vnndergeben vnd do die zu baiden thailen bedess im Exemplar vnd *Extract* der Subscription halber khein bedenckhen, vnnss dessen

alssdann mit ehist fürderlicher gelegenhait widerumb schrifftlich also verstendigen, Damit wir fürter gewandt mit dem rechten Original, darein sy sich zu vnderschreiben hetten, daselbsthin abordnen mögen, der solche *subscription* von inen sowol alss bei Andern benachbarten vnauffzüglich einnemen vnd wir dieselben neben andern widerumb an die Churfürsten gelangen lassen mögen, Wie vnnss dann nicht zweiffelt, ir werdet solch hochnützlich werkh nit weniger als hieuor der langgewünschten Christlichen *Concordien* zu gueten also befürdern.

Wollen wir Euch günstige mainung nit verhalten vnnd seind euch zu günstigem nachbarlichem willen wolgenaigt. Datum Newburg an der Tonaw 26. Novembris Ao. etc. 77. Philps Ludwig. Pfaltzgraue.

Nachdem auch in dem Churfürstlichen schreiben einess allgemainen Religionstags meldung gethan würdt, So wöllet ir euch gegen vnns ercleren, Wenn dergleichen tag konfftig zu endlichem schluss solchess hailsamen werkhs von nötten sein vnd ausgeschriben werden solte, Ob ir wegen euress gantzen geschlechts mit vnd neben andern der Augspurgischen Confession verwandten Stenden vff vorgeendes zuschreiben zu solchem Religionstag mit ettlichen eueren fürnemen Theologen erscheinen wöllet.

Datum ut in tris Philips Ludwig Pfaltzgraue.

Dem Wolgebornen vnnserm besondern lieben schwagern Gottfriden Grauen zur Oettingen.

e)

Philips Ludwig vonn gottes genadenn Pfaltzgraue bey Rhein, Herzog in Bairn, Graue zu Veldentz vnnd Sponheim.

Vnnsern freundtlichen gruess zuuor. Wolgeborner besonnder lieber schwager. Wass wir euch sub dato denn 15 verschinen Monats Novembris wegen dess zue Torgaw begriffenen bedenkhens in Religionssachen zugeschriben, dessen werdet ir euch noch wol zu berichten wissen. Weiln dann beede Churfürsten Sachssen vnnd Brandenburg dises hochnützlich Christlich werckh gern befürdert sehen wolten, vnnd eure Theologenn zuuor solche schrifften vbersehen, auch inen gefallen lassen, also dass wir kein Zweifel haben, ir werdet die sachen zu dem gewünschten endt zu befürdern geneigt sein, So gesynnen wir günstig, ir wollet vnnss bei disem vnnserm desshalb abgefertigten boten verstendigen, wann vnnd wo eure Theologen beisamen anzutreffen, damit wir yemandt, so die *subscription* von inen einneme, vff dieselbig Zeit zu euch abzuordnen wissen mögen.

Daran erweiset ir vnnss sonnder angenemes wolgefallen, vnnd wir seindt es mit günstigem willen zu erckhennen geneigt. Datum Neuburg an der Thonaw denn 28. Decembris Anno 1577.

f)

Copia Schreybens an Pfaltzgraue Philips Ludwig der Religionssachen halben den 5. January Ao. 78.

Hochgeborner Fürst, Euren F. Gn. seyen mein vnderthenig willig dienst berait vleiss zuuor.

Gnediger Herr vnd schwager, vf E. F. Gn. den 15ten Monatstag Novembris des abgeloffenen 77 Jars datieret schreibenss, dass zu Thorgaw in der waren Religionssachen etc. begriffenen bedenckhens hab ich gleich alssbald meinen *Theologis* alss sy one dass nach verrichter Visitation mainess theils der Grafschafft alhir bey ainander gewesen, dieselbig fürgelegt, wessen sy sich nhun daruffen entschlossen, dass haben E. G. auss beigelegter Abschrifft ires mir darüber zugestelten bedenckhens nach Lenngs zu vernemen etc. Wenn aber auch dabei beratschlagt vnd beschliesslichen für ein notturfft geachtet worden, dass sölliche schrifft vnd bedenckhen, zugleich auch allen vnd jedem Pfarherrn ainess jetwedern *Superintendenten inspection* fürgezeigt vnd fürgelesen werden soll, damit sich ir kainer ainicher Vnwissenthait halber in künfftig nit zu entschuldigenn oder fürgebenn vermecht, allss wenn er vnwissent solches christlichen bedenckhens sich vnderschreiben miessen etc. Vnnd dann auch, dass vf E. G. ordnung weiter kain vnrichtigkeit fürfall. Hab ich inen zugleich vfferlegt, demselben fürderlich nachzusetzen, wie dann auch solliches verricht worden, Wann nicht eben die *feriae* darbei eingefallen, Ess soll aber diser tagen alberaitt vor E. G. jetzigem schreiben aussgangenem beuehel gemess weiter vnverhinderlich verricht vnd befürdert werden, damit meiness thails an solchem Christlichen Heilsamen vnd hochnützlichen werkh, weitterss nüchts ermangle, sondern dasselbig zue seinem Lanngbegertem vnnd erwünschtem ende gebracht werd;

Vnd mögen demnach E. G. vff Sontag den 19ten diss schierist künfftig Aubents jemand zu einnemmung gebürender *Subscription* alher verordnen, den will ich auss den Meinigen ainen *Adjungiren* vnd die gebür verrichten helfen Lassen; dass E. F. G. denn ich in vnderthenigkait zu dienen willig, zu begerter wider antwort nicht wöllen verhalten. Datum Oetingen. Den 5 January Anno 78.

Gottfrid.

g)

Dem Wolgebornen vnserm besonderm lieben Schwagern, Gottfriden Grauen zu Oettingenn.

Philips Ludwig vonn gottes gnadenn Pfaltzgraue bey Rhein, Herzog in Bayrn, Graue zue Veldenz vnnd Sponheim.

Vnnsern günstigen gruess zuuor. Wolgeborner besonnder lieber schwager. Wir habenn euer schreiben, belangend den benanten tag zu einnemmung eurer Superintendenten, Pfarrern,

Kirchen vnnd Schueldienern *subscription* der bewussten Christlichen Concordien in Religionssachen mehrers Innhalts vnnd abermaln gern vernommen, dass ir euch nit allein solch wergkh wolgefallen lassen, sonnder auch dasselb sovil an euch, zu langgewüntschtem ende befürdern zu helffen geneigt seit. Vnnd haben demnach gegenwertigen vnnsern Rhat vnd lieben getrewen Petrum Agricolam mit beuelch abgefertigt, solche *subscription* Innhalt euers schreibens, vonn gedachte euern Superintendenten sambt yedes desselben angewisenen Pfarrern, Kirchen vnnd Schueldienern einzunemen, damit solch Christlich hochnotwendig werckh ainsmallss würgkhlich volezogenn werden möchte.

Haben wir euch günstiglich nicht verhalten wollen, vnnd seindt euch mit günstigem willen wolgeneigt. Datum Neuburg an der Thonaw den 17 Januarii Anno 1578.

Philips Ludwig
pfaltzgraue.

h)

Copi Bevehls an die Pfarherrn zu Alerheim, Deckhingen vnd Harburg.

Gottfrid Graue zu Oetingen.

Vnsern günstlichen grus zuuor. Würdiger lieber getrewer. Nachdem der hochgeborne fürst vnd gnedige herr vnd schwager Pfaltzgraue Philips Ludwig pp. den hochgeleerten lieben besonndern getrewen Agricolam iren rath zu vns *subscription* halber, des abgehörtten thorgauischen theologischen bedenckhen eintrechtigkhait vnserer wahren *religion* betreffendt abgefertigt vnd wir alhie alberayt die *subscription* in der Oetingischen *Inspection* an heute oder morgen fürnemen lassen, Also vnd damit ein gleichait gehalten vnd das werckh heuer abgehandleter vnd beschlossener massen verricht, So ist vnser beuelch, das ir eurer *inspection* vnderworffne Pfarhern alsobald erfordern, das sy auff mittwoch zu früe bei euch erscheinen, das bedenckhen abhören vnd so lang bey einander bleiben bis gemelter pfaltzgrauisch rath bei euch vnd inen einkhumbt vnd die *subscription* beschieht. Daran wollen wir vns verlassen vnd sind euch darbey mit gnaden woll gewogen. Datum Montag den 20ten Januarii ao. 78.

i)

An Pfaltzgraf Philips Ludwigen etc.

Vnnser freundlich diennst, vnnd was wir mehr liebs vnnd guets vermögen zuuorn. Hochgeborner Fürst, freundlicher lieber Vetter, Oheim, Schwager, Sohne vnnd Geuatter E. L. ist vnuerporgen aus was fürnemn vnumbgenglichen vrsachen, nach verschiener jaren eine Christliche hochnottwendige vnd Gott wolgefellige einigkheit, in vnnsern Kirchen Augspurgischer *Confession* gesucht worden, damit sovil möglich, das gross ergernus,

welches bishero aus vueinigkheit der Kirchen vnnd Schullehrer entstanden, widerumb durch Gottes gnaden vfgehoben, die rechtglaubige Christen vnd fromme Hertzen in irem warhaftigem Christlichen seligmachenden glauben gesterckht, die verirrte gewissen widerumben zu recht gesetzt, vnd die raine lehre Gottes worts vnuerfelschet vff vnnsre Nachkhommen gebracht werden möge. Welchs dann, vermittelst der Gnaden Gottes nunmehr soweit gebracht, dass von wegen so viler guetherzigen Christen begierd vnnd verlanngen es billich nit lenger vffgehallten werden soll.

Derwegen wir vnns einhellig einer Vorrede verglichen, die wir E. L. hiemit vbersenden, welche in vnnser auch der andern Fürsten vnnd Stende Augsp. *Confession* namen so inen dises wergkh belieben lassen, dem Buch der *Concordien* vorgesetzt werden soll, vnnd verhoffen, dass aus derselben so wol auch dem Buch selbst, meniglich zu uernemen, dass dises wergk allein zur ehre Gottes, ausbreitung seines rheinen vnuerfelschten worts, wolfarth vnnser Kirchen vnnd der Posteritet, vnnd also zu Christlicher Gottgefelliger einigkheit vnnd guetem bestendigem vertrawen vnnd niemands dadurch zu beschweren gemeint sey.

Weiln denn E. L. Theologen, Kirchen- vnd Schueldiener sich vor diser zeit einhellig zu disem Christlichen werkh bekhennet, auch dasselb mit aignen haneden vnterschriben, desgleichen E. L. auch derselben willen genuegsamb mit vberschickhung ermellter *subscription* erclert, dass sie zu solchem wolgewogen vnd dasselbe gern befürdert sehen. Setzen wir auch in kheinem zweiuel E. L. werden derselben mehrgedachte *Praefation* nicht weniger als das Buch der Concordien auch gefallen lassen. Bitten demnach freundlich E. L. wollen nach verlesung mehrgedachter Vorrede, vnns solches ires gemuets bei disem Botten verstendigen, vnd da Sie wie wir nicht zweifflen, E. L. dise mit aigner handt vnterschreiben, mit derselben lecret *confirmirn*, vnnd vnns wider zuschickhen. Damit solchs wergk nit lenger vffgehallten, sonndern ohne lengern verzug zur anstellung bestendiger Christlicher einigkheit an das liecht gegeben werde.

Daran erzeigen E. L. dem Allmechtigen ein wolgefellig wergkh, vnd wir seind solchs vmb E. L. freundtlich zu beschulden geneigt. Datum den 10. *Novembris* A. 79.

Von Gottes gnaden	Ludwig Pfaltzgraue bey Rhein, Herzog in Baiern. Augustus Herzog zu Sachssen, Landgraf in Döringen, Marggraf zu Meissen vnd Burggraf zu Magdeburgkh, vnnd Johanns Jorg Marggraf zu Brandenburg in Preussen zu Stettin, Pommern, der Cassuben, Wenden vnd in Schlesien zu Crossen Herzog, Burggraf zu Nürnberg vnnd Fürst zu Rügen.	dess h. Röm. Reichs Ertztruchsess, Ertzmarschalckh, vnnd Ertzkamerer alle drey Churfürsten etc.

Ludwig Pfaltzgraf Churf. Augustus Churfürst. Hannss Jorg Churfürst.

Post Scripta.

Auch fründlicher lieber vetter, Oheim, Schwager vnnd Sohne. Nachdem E. L. hiebeuorn etliche Stende so in E. L. Cirk vnnd Nachbarschafft gelegen, vermöge beyliegenden verzeichnus zu der *subscription* des Christlichen Concordien Buechs behenndlen lassen. So bitten wir fründtlich, E. L. wolle auch denselbigen die verglichene *Praefation* fürhallten vnnd inen vermelden lassen, dass dieselbige dem Concordien Buech fürgesetzt vnnd gleich wie vnnter der andern Stende also auch vnter irem namen *publicirt* werden vnnd ausgehn soll. Daneben wir vnns dann auch die Taufnamen der Graue verzeichnet mit zu vberschickhen bitten. *Datum ut in tris etc.*

k)

Dem wolgebornen vnnserm Besonndern Lieben Schwager Gotfriden Grauen zu Oettingen.

Philipps Ludwig von Gottes gnaden, Pfaltzgraue bey Rhein, Herzog uon Baiern, Graue zu Veldennz vnnd Sponheim. Vnnsern freundtlichen grues zuuor. Besonnder Lieber Schwager, Welcher gestalt vor diser zeit aus beuelh vnnd verordnung der Chur vnnd Fürsten Augspurgischer *Confession* etlichen fürnemen gelerten vnnd rhainen *Theologis* vfferleget ein schrifft zu begreiffen, in welcher der eingefallene stritt (zwischen etzlichen Theologen der Augspurgischen *Confession*) nach Gotteswort ercleret; der warheit zeugknus gegeben, vnd die irrthumb verworffen, damit meniglich des grundts bericht, vnnd die rhaine lehr vermittelst der Gnaden des Allmechtigen vff vnnsere Nachkhommen gebracht werden möge. Wie wir auch dasselbige Buech, nemblich die *Formulam Concordiae* Euch zukhommen lassen vnnd begert, dass solchs euren Theologen, Kirchen vnd Schuldienern zu lesen, in der forcht Gottes zu erwegen, vnnd (da Sie es heyliger göttlicher Schrifft vnd vnser Christlichen Augspurgischen *Confession* gemes befinden.) zuunterschreiben, fürgelegt werde. Dessen allen habt ir euch sonnders zweiuel noch wol zu erinnern, inmessen ir dann damalen gemelte *formulam Concordiae* euere Kirchen- vnnd Schuldiener lesen, erwegen vnterschreiben, vnnd volgends vnns zubringen lassen.

Sodann nunmehr aus vilen einkhommen *subscriptionibus* offenbar, dass die Churfürsten vnnd Stende der Augspurgischen *Confession* inen solch wergkh belieben lassen, vnd es nie dahin gemeint, das dasselbig im verborgnen gehalten werden solte, Auch vil guthertzige grosses verlangen darnach haben vnnd aus allerhandt bewegenden vrsachen nit lenger vffgehallten, sonndern an der zeit, dass es offentlich durch den trugkh der Christlichen Kirchen *communicirt* werde. Vnnd aber sich gebüren will, dass solches Buch im namen der Churfürsten vnd Stende der Christ-

lichen Augspurgischen *Confession publicirt* werde, damit menigkhlich erkhennen möge, dass Sie nicht bedacht, einichen Irrthumb, so unter dem schein der Augspurgischen *Confession* von yemands ausgesprenget oder verthedingt werden wolte, in iren Kirchen vnnd Schuelen zugedulden, haben sich die Churfürsten der Augspurgischen *Confession* einer Vorrede einhellligich verglichen dieselbige mit iren handen vnterzeichnet, vnnd mit iren Secreten *confirmirt*, auch an vnns nit allein begert, dass wir dieselbige gleichfals vnterschreiben vnnd versecretiren wolten, welches dann von vns albereitt bescheen, sondern auch vermeldet, dass wir gedachte vorrede an euch gelangen lassen sollten, inmassen ir aus beyliegenden *Copiis* gedachter Churfürsten schreiben vnnd eingelegten *Postscriptis* zuuernemen.

Wann ir dann Euch hieuor dises Christlich hochnottwendig vnnd heilsamb wergk belieben lassen, auch euers theils guete befürderung darzugethan, Lassen wir Euch hiemit die Vorred (so innamen der Chur Fürsten vnnd Stende der Augspurgischen *Confession* mehrgedachtem Buech fürgesetzt werden soll,) zukhommen vnnd machen vnns kheinen zweiuel, ir werdet in derselben einichs bedengkhen nit haben. Gelangt demnach an Euch (innamen der dreyen Churfürsten, auch vnnser selbsten) vnnser begern, ir wöllet dise Vorred vnuerzogerlich lesen vnnd da ir Derselbigen eueres theils zufriden (wie wir vnns genzlich versehen thun) mit aigen handen vnterschreiben vnd mit eurem Secrete verferttigen, auch vnns bei disem vnnsern aignen boten schrifftlich verstendigen, damit wir yemands mit dem rechten Original (so diser abschrifft in allem durchaus gleichmessig) solche *subscription* vnnd *confirmation* einzunemen, abferttigen, fürter den dreien Churfürsten vnuerlangt widerumb zusenden mögen, vf das also dieses heilsamb vnd langgewünschte wergkh zu ehr des Allmechtigen, auch viler armen Seelen ewigem heil, vnnd guetem Christlichen vertrawen, zwischen den Stenden Augspurgischer Confession, auch zu bestendigem Gottgefelligem frid vnnd einigkheit Christlicher rhainer Lehrer publicirt, vnnd bey der Kirchen Gottes grossen nutz schaffen möge.

Wolten wir Euch günstiger meinung nit verhallten vnnd seind eurer wilförigen antwort bey gedachtem vnserm Boten gewerttig. Datum Neuburg an der Thonaw den 19. *Novembris Anno etc.* 1579.

Philips Ludwig pfaltzgraue.

Auch Besonnder Lieber Schwager, Weiln vnns euerer Gebrüedern gelegenheit nit bewusst, welche ir vnnter denselben, der Churfürsten begern nach, hierzuzusetzen vorhabent, So gesynnen wir günstiglich, vnns desshalben euers gemüets onbeschwerdt zuuerstendigen. *Datum ut in tris.* Philips Ludwig pfaltzgraue.

Beilage III.

a)

Petition trium specialium (absque dato).

Wolgeborner Graue. E. G. seyen vnsere vnderthenige Dienst, neben vnserm gleubigen Vatter vnser vndertheniger vnnd bereittster fleiss zuuor. Gnediger Herr E. G. bitten wir derselben hernach benandten Kirchendienre vnnd *Superintendentes Speciales* vnderthenig diss vnser fürbringen ettlicher puncten halben inn gnaden zuuernemen, vnd daruff gnedige Antwortt erfolgen zuelassen.

Gnediger Herr, Es haben E. G. sich noch gnedig zuerinnern, wie E. G. wir derselben verordneten *Superintendentes Speciales* Ao. 78 auff die Quatember Pfingsten ein Rechnung des *Fisci Ecclesiastici* halben, durch E. g. Cantzlern vnsrem günstigen Herrn vnderthenig vbergeben lassen: Auch wie E. g. sich daruf durch derselben löbliche Rhäte gegen dem pfarherrn zue Oetingen *Resolviret* vnnd erklert: Dass zwar E. g. auf dissmall mit der vbergebnen Rechnung gnedig zuefrieden sein wolten, kunfftig aber wer E. g. ernstlicher befelch, das man alle aussgaben *in specie* auffschreiben vnnd dieselben E. G. wie ander bestellte Amptleutt Järlichen vbersetzen vnnd verzeichnen solten.

Solchem ernstlichen beuelch haben wir gleich wol die Zeitt hernach gesetzt. Weyl aber von Jar zum Jar die *Summa* aufwechst, So ist vns ein solche last vnnd verantworttung auff vns zue laden vber alle massen beschwerlich.

Dann erstlich obwol Ihr vil vnser *Ministerium* für einen muessiggang halten vnnd achten, So zweiflen wir doch gar nichtt, dan das E. G. als ein Christlicher vnnd hochverstendiger Graue selbsten gnedig erachten, das wir nicht allein mitt vnnsern anbefohlenen Kirchen genugsam zue schaffen, sondern auch mit dem *officio inspectionis* grosse last sorg vnnd vberlauff täglich haben: Derowegen dann mitt solchem *onere politico* vnser billich verschonet werden soltte.

Dennoch sehen wir alle leider vor augen, was für geschwinde Zeitt vnnd gefehrliche leufft vorhanden, das es leichtlich geschehen köndte, das einer oder mehr vnnder vns Todes verfallen möchte (wie wir dann zum theil eines zimlichen Alters vnd doher vns von tag zu tag unvermüglicher zu sein befinden) da hernacher, die welche noch im leben, oder derselben Arme weib vnnd Kinder, erst der Rechnung halben angefochten, Ja auch wol von ihrer Armut das zuerstatten, das sie noch niemalen genossen, angehalten werden möchten, vnnd wir also nicht allein inn vnnserm beruff vnnd ambt, mühe vnnd sorg haben, sondern auch nach vnnserm absterben vnnsern Armen weib vnnd Kinder sorg Jammer, vnnd Angst (die doch zuvor leyder Gott erbarms, wen sie vns verlieren von der welt verlassen sein) hinderlassen mues-

ten. Welches ob es wol wenig yetziger Zeitt bedenckhen, So haben wir solches auss ettlichen Exempeln erinnert, bewogen vnnd billich betrachtet.

Zum dritten weil wir Arme Kirchendiener vnnsers Ampts halben bey der welt one das verhast vnnd leichtlich geschehen möchte, Das kunfftig ettliche vnter denen, so mitt unserer Rechnung umbgehn, vnnd dieselbig abhören solten, vns feindt vnnd abhold würden, vnd doher nach vnserm absterben, oder noch wol bey vnserm leben inn der Rechnung allerley gelegenheit suchen möchten. (Dann wie der Griegische poët vnd Römische Redner schreibett, so mus ein Mensch allerley gewerttig sein vnnd nicht allein das gegenwerttig, sondern auch das zuckunfftige betrachten) bey E. G. oder derselben nachkomen, vns, vnsere Arme Weyb vnnd Kinder nicht allein inn höchste vngnad zuesetzen, sondern auch vmb vnsern gutten Namen zuebringen. So doch wir Arme Kirchendiener, nach Gott und seinem heiligen vnd alleinseligmachenden wortt inn diser welt keinen andern schatz haben, dann den rhum vnsers gewissens vnnd vnsern gutten Namen.

Zum vierdten so lesen wir auch inn heiliger Göttlicher schrift, das die Priester im Alten Testament, mitt dergleichen Politischen Rechnung vnd Beschwerden nicht seyen beladen worden, Dann im andern Buech der König am 22 Capitel finden wir aussdrucklich, das der frome Könnig Josias dem Schreiber Saphan befiilcht vnd aufferlegt, das er dem Hohenpriester Hilkia das gelt zum hauss des herrn geben soll, dasselbig vnnder die Arbeyter im Tempel ausszuetheilen, der gestalt, das man keine Rechnung von ihme Neme von geltt, das vnder seine hand gethon wurde, sondern das sie es auff glauben handlen soltten, Dieses Exempel ob es wol im alten Testament geschehen, so bestettigen doch solches zue diser vnnserer Zeitt auch die fürnembste Lehrer vnnd *Theologi*: Wie dan der Ehrwürdige vnd hochgelertte Herr Lucas Osiander der heiligen Schrifft Doctor vnd furstlicher Wurttenbergischer Hoffprediger zue Stuttgartten inn seiner Christlichen vnd fürtrefflichen *Paraphrasi* vber die Bibel bey angeregtem Texte also schreibett: *Bonis viris commendandi sunt redditus Ecclesiastici, ii etiamsi non de omnibus exactissime rationem reddant, tamen rectius agent quam avari homines, qui in ipsis rationibus maximas imposturas exercent*, Die ein gantzen Ochssen könden ihn die Rechnung brinken Biss daher D. Osiander.

Zum funfften, so ist in den benachparten furstenthumben, vnd sonderlich im furstenthumb Brandenburg vblich vnd gebreuchlich, das der Capitell einkommen nicht zue hoff, sondern allein vnder eines jeglichen Capitels verwandten jhärlich verzeichnett werden.

Derohalben pitten E. G. wir vnderthenig, dieselben wollen inn gnediger erwegung vorgesetzter vrsachen vnnd Motiven (welche wir dorumb etwas weitleufftigers anzeigen wöllen, damitt vnser bitt nicht für vnbillich vnd vngewonlich gehallten, vnd dahin verstanden würde, alls ob wir E. G. schaden begertten, vnnd allein vnsern nutz vnd fortheill suchen) vns dess *Fisci* verwaltung kunfftig, auch wie zuuor vertrawen, vnd umb der Politischen Rechnung alls bestellter amptleutt gnedig erlassen wolte, Dann wir nichts desto weniger jhärlichen was auff Bucher gewendet, was armen Kirchen- und schuldienern gelihen vnnd gegeben, auch was inn fürfallenden Kirchensachen verzertt werden, järlichen E. G. schriftlich anzuzeigen, vns hirmit vnderthenig anerpotten haben wöllen.

Wofern aber bey E. G. solch vnser vnderthenig bitten nicht statt haben wurde, das wir doch nicht hoffen, vnd aber E. G. spuren, das wir nach vnserm vermugen, das Gott darreichet, der Kirchen zu dienen willig vnd bereitt seyen, So bitten E. G. wir vnderthenig dieselben wöllen, damitt wir der Last vnnd kunfftigen Gefahr der Rechnung vbrig sein mögen, enttweder vns zue den vorigen 10 fl. so wir von der Inspection haben, noch 20 fl. ein Jeden Addiren, so wöllen wir vns selbsten ausserhalb der *Visitationum*, *Investurarum* vnd *publicorum conventuum* sonsten *in examinibus*, *ordinationibus* vnd *privatis conventibus* dauon verzehren vnd kennen also E. G. das gelt bisherr von den Geistlichen guetten dem *Ministerio* ist gereicht worden, widerumb zue derselben hannden nemen: oder enttweder vns an einem fueglichen vnd bequemen ortt, wen wir nottwendiger sachen halben zusamenkommen zerung gnedig verschaffen: oder aber vnserer Inspection gnediglich erlassen. Dan wir in die Zerung in gemeinen Kirchensachen von unserer Besoldung nicht nemen, noch die beschwerung vnd kunfftige gfahr der Rechnung halben auff vns laden, vnd dan allerley spöttliche vnd schimpfliche reden, *sine laesione nostri ministerii* anhören könnden, und so viel des ersten puncten halben.

Ferner Gnediger herr sind etliche vnder vns biss anhero vilmaln bey E. G. vnd denselben Löblichen Rhäten fälschlichen traduciert vnd angegeben worden, alls ob wir vnsere predigten allein mit holhippen vnd schmehen zubrächten. Bitten derowegen E. G. vnderthenig dieselben wollen solchen verleumbdern nicht also bald glauben sondern vns zuvor auch hören vnd zu ehr dem h. predigambt vns solche *susurrones* vnder die Augen stellen, damitt wir vns wider solche lesterer *Defendiern* vnd verthedigen könden.

Weyl auch gnediger Her der pfarherr zu Appentzhoven ein schwerer Mann vnd allein in der Kirchen nicht singen kan, vnd

aber ergerlich auch E. G. löblicher vnd Christlicher Kirchenordnung zuewider sein wurde, wen man die Christlichen psalmen vnderlassen solt: So bitten E. G. wir vnderthenig, dieselben wöllen mit dem Messen Ambt daselbsten, welches der Ambtknecht innen hatt, andere gelegenheit fürnemen, darmit der Gottesdienst desto ordenlicher mög verrichtet werden.

Zum dritten weil vns zue einem *Collega* der Ehrwürdige vnd wolgelertt M. Johannes Liebenheuser pfarher zu Möttingen von E. gn. löblichen Rhäten mit vnserm *Suffragio* ist *adjungieret* vnd zuegeordnet worden: So bitten E. G. wir vnderthenig, das wo fern dieselben vns noch weiter *in officio Inspectionis* zuegebrauchen gnedig gesinnet weren, das E. gn. befelh thun wolten, damit ermeltem pfarherren ein *Patent* vnder E. Gn. *Secret* verfertiget, aus der Cantzley *Loco confirmationis* zugestelt werde.

Zum vierdten vnd letzten, Gnediger herr, Können E. Gn. wir nicht vnangezeigt lassen, was gross ergernus vnd aberglauben der Schlosser von Harburg mit Zauberey vnd gottlosen sagen anrichte, wie wir im dan solches, so er für vns gestellt, *in specie* anzeigen könden: Weyl aber bey E. Gn. vnd wir, das man solchs dem Schlosser zulast, allerley böse reden von den benachparten hören muessen. So pitten E. Gn. als vnser Christliche lieb Oberkeit, wir vnderthenig, dieselben wöllen doch mitt Christlichem ernst ermelten Schlosser solche teuflische sagen vnd Zaubereyen ernstlich verbietten vnd darnider legen lassen.

Dise puncten, gnediger herr, weil sie zur wolfart vnd fürderung Kirchen vnd schulen dienen, haben dieselben E. Gn. wir vnderthenig fürbringen vnd schrifftlichen anzeigen wöllen, vnderthenig bittend, E. Gn. wollen sich auff solche puncten, zu ehister gelegenheit gnediglich *Resolviren* vnnd erkleren.

Gott der vatter unsers herrn Jesu Christi woll E. Gn. vnsere Christliche vnd liebe Oberkeit, sampt derselben geliebten Gemahel vnd Kindern, vnd die gantz Regierung inn langwiriger vnd glücklicher gesundheit erhalten, vnd durch seinen heiligen Geist gnediglich regieren, damit sie gerne vnd fleisig alles das thun vnd aussrichten, was zu aussbreittung seines heiligen Namens, vnd der vnterthanen heil vnd wolfart dienett vnd nützlich is: Auff das einmaln am jüngsten Tag E. Gn. von ihrem befohlenen vnd hohen ampt als ein getrewer Hausshalter gute Rechenschafft geben mögen, vnd durch Christum Jhesum ewig selig werden. Amen. Amen. A. E. G. vns hiemitt noch Gott zur gnaden vnderthenig befehlen. Geben Allerheim etc. E. G.

vnderthenige Diener am wortt des Herren vnd
Superintendentes Speciales.

b)

Gravamina generalia et specialia vff den 3. Apr. 1582 zu Oetingen eingebracht: z. B. die laster in den *inspectionibus* zu straffen, denn derselbigen gar vil; für die Wittwen der Pfarrer sorgen; die leichtfertigkeit des jungen volks vermög der Eheordnung zu strafen, denn schier keine Hochzeit eingeluden, das die hochzeiterin nicht geschwecht; *speciale:* in eine Kirche soll ein grösserer Kelch gekauft werden, damit der Pfarrer unter der Communion nicht so offt consecriren muss.

Beilage IV.

Relata Visitationis Ecclesiasticae.

So auss bevelch des wolgebornen Herrn Herrn Gottfriden, regierenden Graven zu Oetingen und unsers gnedigen Herrn, durch die verordnete *politicos* und vier *Superintendentes speciales*, des Evangelischen Theil der Löblichen Grauschafft Oetingen verrichtet worden.

Anno Domini 1591.

1. *reg. c.* 9. *v.* 4 u. 5. — Jes. 49, 23. *ψ*. 82.

a)

Wir Gottfrid Graue zu Oettingen etc. Entbieten allen u. jeden unsern Amptleuten, Pfarherrn, *diaconis*, *subdiaconis*, Schulmeimeistern, *Cantoribus*, Pflegern, unsern Vögten, Amptknechten, Burgermeistern, Burgern, Vierern, Heiligen Bflegern, Gemeinden, auch allen u. jeden unsern Underthanen, auch Schutz u. Schirm Angehörigen u. Verwandten, unsern Gruss u. alles Guts u. fügen euch samptlich u. sunderlich zu erkennen; Wiewoll wir die Zeit unserer angenommenen Regierung uns nichts mehreres angelegen sein lassen, auch höher und werther gehalten, den das wir alles dasjenige befürdern, was zuforderst zue der Ehr Gottes des Allmechtigen, auch Aufpflantzung seines allein seligmachenden wortts des h. Evangelii, Erhaltung Christlicher Kirchen und Schuelen, nützlich, sowohl auch dass allenthalben guete Ordnung und Polizey angericht, alle ärgernus, schädliche Irthumb und Secten und dabei fürgefallene Unordnung verhüt, fürkommen oder da dieselben eingerissen, so vil immer möglichen abgewandt und verbessert, nicht weniger auch alle Laster und Untugendt gestrafft, damit neben der Erkenntniss Gottes Wort, alle christliche Zucht und Erbarkeit bei Jungen und Alten angestellt, wahre Gottseeligkeit erpflanzt und ein solch wolstendig Leben und Wandel eingeführt werde, darob als rechtschaffenen Früchten unseres Christenthumbs der Allmechtige ein Wohlgefallen und zu Verleihung ferneren väterlichen milden Seegens, Schutz und Schirms, auch Abwendung alles Unheils desto mehr Ursach haben könne: Inmassen wir denn auch zur Fortsetzung

dessen allen hiebevor öffentliche *Mandata* anschlagen, darneben auch durch unsere Kirchenräth und Superintendenten zue ordentlicher und gepürender Zeit *visitieren* und auf jedweders lehr, leben, wesen und wandel guete getreue Erkundigung zu gebrauchen, die Muthwilligen, wie sich gepürt straffen, vermanen und verwarnen lassen, wie sonsten allenthalben gleichwoll nicht weniger auff den Predigstuelen beschihet, der grössten Zuversicht, es werde etwa jedweder seiner Seelen heil und seligkeit besser wahrgenommen, von Sünden und allerhand Bosheit abgestanden, und sich zu einem bussfertigen und gottwolgefälligen Wesen und Leben geschicket, in ihrem Ampt, Dienst, und Hausshaltung oder Handthierung, ehrbar aufrichtig getreu und geflissen sich gehalten, auch nicht weniger sein kind und gesind dahin gewiesen haben, damit der gerechte Zorn und Fluch des Almechtigen Gottes, so ein Jedweder auf sich selbst ihrer vilfältigen Uebertretung halben gereitzet, darzu die ernstliche straffen der Theuerung und Pestilentz (denen wir noch nicht entrunnen oder erlediget und darzu an allen Ortten sorgliche Kriegsgefahr erfahren), der ewigen unerträglichen Verdambniss zu geschweigen, väterlich und gnediglich abgewendet werden mögen: So erfahren wir doch das Gegenspiel täglicher und ist leider allenthalben nur zu vil offenbar und vor Augen, was massen diejenigen fast dünn gesäet, welche diese Ding steifflich und tief zu gemüth führen, ihr Leben Thun und Wandel solcher gestalt anstellen oder ihre anbefohlene Ampt und Beruf also administriren, dass wir dahero zu unserem obberührtem *intent* gelangen und Alles in seinem gedeylichen Wohlstand, guter Disciplin und Ordnung finden mögen, daher denn bei euch den Amptleutten, Predigern, Schulmeistern, und dergleichen also den Zuhörern und euch unsern Underthanen Verwandten und Zugehörigen allerhand ergernus überhandt nemen, für ein gottgefellig eingezogen Leben und Wesen eine freie freche Sicherheit, für Christliche Zucht und Erbarkeit allerhand Leichtfertigkeit, grobe Schand in Laster und Ueppigkeit, sowoll als das greulich Gottslestern, Spielen, Schwelgen, Fressen, Sauffen, Hurerey, Unzucht und dergleichen Unziefers mehr in vollem Schwang zu und überhand nimpt. Damit denn solchem Greul gesteuert, und gewehrt, Gottes Zorn gemildert, und eines Jedweden zeitliche und ewige Wohlfahrt befördert und sovil an uns bedacht werde: So haben wir als eure von Gott fürgesetzte Obrigkeit aus gnediger Zuneigung und obligender Sorgfeltigkeit nicht lenger umbgehn können oder sollen, die *conjunction* vnnd vnabgesondert, alle vier *Inspectiones* als Harburg, Oetingen, Zimmern vnd Möttingen, doch dergestalt, das ihr in jeder *Inspection* vnd soweit sich dieselbige erstreckt, derselben fürgesetzten Superintendenten *adhibieren*, zue euch nehmen vnnd sonsten alles nach gestalt

vnd alle mass solche *visitation* verrichten wolt, wie nicht allein euer Patent vnnd von vns gegebene volmacht, sondernn auch in vnnserer Kirchenordnung der, wie auch andere nachfolgende Titel: Artikel, worauff die Speciales ihr Visitation richten sollen aussweist, vnd Ihr selbsten nach jedes orts beschaffen- vnd gelegenheit eurer *discretion* nach zue thun wissen werdet. Allein werden wir bericht, das so woll in Administrierung der Hochwürdigen Sacramenten des Altars vnd Hailiger Tauff, als auch nach vollendter Predig des gemeinen gebets, vngeacht wir bey nechst vorgehender visitation in Ao. 86 solche ceremonien vnnserer Kirchenordnung gemess in gleiche form zurichten ernstlich befolhen, vngleiche Ceremonieen vnnd form gebraucht werden, wellichs dan nicht ohne ergernus des gemeinen Mans geschiehet, darob wir nicht vnbillich ein miss-, vnnd das ihr solchem vnnserem befelh dissfalls mit ernst nicht verricht, ein vngnedigs gefallen haben vnnd tragen, vnd solches keineswegs kunfftig lenger zue gedulden gemeinet.

Demnach vnnser ernstlicher Befelh, will vnd meinung, das ihr beide, semptlich vnd vnabgesonndert solcher visitation nicht allein in eueren anbefolhenen, sonndern auch den andern zweyen *Inspectionibus*, doch auff mass vnd weiss, sonderlichen mit *Adhibierung* der *Specialen* vndernemet, wie oben gemeldt, vff nechst kunfftigen Montag, so sein wurdt der ailffte diss Monats *octobris* in dem Namen des Almechtigen anfahet, mit allem fleiss, wie ihr zu thun wist, vnd wir euch günstig zutrauen, verrichtet, vnd alsbald bey allen Kirchendienern gleichförmige Ceremonien vnd form bey *Administration* der Hochwürdigen Sacramenten vnd gemeinen Gebets, inmassen solches in vnnserer Pfarrkirchen zue Oetingen bei S. Jacob gehalten wurdt, verordnet, anrichtet vnnd diss vnnseres befelhs dissfalls mit mehrerem gehorsam gelebet, alle befundene Mängel vnd gebrechen mit fleiss zeichnet, vnns schrifftlich *referirt*, vnd zue end der *visitation* vns alsbald zueschicket, damit wir vnnsers von Gott dem Almechtigen anbefolhenen Ampts von Obrigkeit wegen die gebür, wie solches vor Gott und den Menschen zu verantwortten hingegen unverzogen [ohne Verzug] wissen anzustellen. Daran geschihet vnnser ernstlicher will und meinung vnnd wir sind Euch dabey mit gnaden geneigt. Datum Oetingen den 12. *Octobris Ao.* 91.

b)

Unnserm Pfleger zu Alerheim und Lieben Getreuen Georg Wilhelm Remen.

Gottfridt Graue zu Oettingen.

Lieber getreuer. Nachdem wir erheischender hoher notturfft nach in unserm theil der Gravschafft ain algemeine *visitation* Kirchen und Schuelen vermög vnnserer Kirchenordnung angestellt. Darzue wir dan fürnemlich auf mass und weiss, an sie abgegan-

gene befelch und zuegestellte Patenten, die würdige wolgelerte vnnsern Pfarrer und Superintendenten zue Harburg vnd Oetingen, auch liebe getreue Veit Steinhemmern vnd Eberhardten Herrenschmid *conjunctim* gnedig verordnet, wie sie dan auf nechst künftigen Montag den 11. diss solche anzugreiffen willens vnd wir entlichen entschlossen, ann vnnserer Statt, dich als einen *politicum*, ausserhalb deines Ampts, dazue wir ein anderen *politicum deputiren* werden, darzue nicht weniger zu verordnen. Derowegen so ist vnnser ernstlicher befelh, das du dich auff obgedachten tag früher tag Zeitt, nicht allein nach Harburg verfügest, solcher *visitation* ein anfang machen helffest, sondern auch biss zum end durch alle *Inspectiones* derselben beywonest, und darauf guete achtung gebest, damit solche *visitation* mit fleiss und ohn einzig ansehn der Person gegen meniglich also verrichtet, wie solches gedachter vnnserer Superintendenten befelh vnnd offne Patenten aufweist, daran thustu vnnseren befelh, vnd wir sind dir mit gnaden geneigt. Datum Oetingen den 5. *Octobris Ao. etc.* 91.

Den Würdigen Wolgelerten vnnseren Pfarherren vnnd Superintendenten zue Harburg vnnd Oetingen, auch lieben und getreuen, Veit Steinhemmern vnnd Eberhardten Herrenschmidt sampt und sonders.

Gottfrid Graue zu Oetingen pp.

Vnnsern gunstlichen grüess zuvor. Würdige Wolgelerte liebe getreue. Nachdem es abermalen die hohe notturfft erfordert, das vnnsers theils der Graueschafft in vnnseren Kirchen vnd Schuelen ein algemeine *visitation* angestellt, also haben wir vnnsers von Gott dem Almechtigen anbefolhenen tragenden Ampts halben nicht vnderlassen wöllen, euch solche zu befelhen vnd folgender gestallt auffzulegen. Das ihr nemblichen ordenliche eine Zeit lang eingestellte *visitation* für und an die Hand zu nehmen. Und derowegen dan den würdigen und wolgelerten, unsern lieben und getreuen Pfarherren und Superintendenten zu Harburg und Oettingen, Herren Veit Steinhemmer und Eberhardt Herrenschmidt, unsern Kanzlern und Räthen ernstlich befelch gaben, wie wir ihnen an hiemit nochmalen ernstlich befelhen, aufferlegen und wöllen, dass sie ohne ferner Verzüglichkeit und also fürderhin jedess Jahr zu gewöhnlicher Frühlings- und Sommers Zeit in allen und jeden, nicht allein Ihnen anbefohlenen sondern auch andern *Inspectionibus* unterworffenen Pfarren, Kirchen und Schulen, desgleichen bei Zuhörern Jungen und Alten, Weib Kind und Gesind eine ernstliche *Inquisition* und Erkundigung eines Jedweden Lehr, Fleiss, Hausshaltung, Leben, Wesen und Wandels anstellen, gute Nachfrag und Erkundigung gebrauchen. Da sie den etliche ungetreue, unfleissige und in ander Weg sträfliche Perso-

nen, es seyen Amptleut, Kirchen- und Schuldiener, dessgleichen Burger, Gemeinden oder Unterthanen, niemand darinnen verschonet oder aussgenommen, befinden, die sollen sie mit gebührendem Ernst ihres Amts und Berufs erinnern, strafen, vermahnen, warnen, auch mit guten und bösen Worten, doch mit Christlicher Bescheidenheit zur Besserung, auch fleissiger Verrichtung ihres Ampts, Besuchung der Kirchen und allem anderm, so zu einem Gottgefälligen Wesen und Wesen gehörig, reitzen und treiben; und nicht desto weniger allenthalben ihre Laster und Untugenden fleissig verzeichnen und aufschreiben und darinnen niemand verschonen. Damit wir uns hernach in solchen Verzeichnussen ersehen und die beschehene Verwarnung und Vermahnung gegen solchen Unfleissigen darneben Gottlosen, Ehrlosen, Verächtern, Trutzigen und Ungehorsamen, Underthanen und Zugehörigen unser ferner ernstliche Straf fürnemen und gebrauchen mögen. Derowegen ihr alle samptlich und sonderlich euch gehorsamlich erzeigen, durch unsere Superintendenten treulich warnen, vermanen, und strafen lassen, damit wir im werkh spüren, dass unsere Wohlmeinung gefruchtet, und Nutz geschafft, auch wir auf verhoffentliche Besserung und Wohlhaltens ein Gefallen haben und tragen und ein Jedweder für sich selbst weitter Straf und Ungnad entfliehen möge. Das gemeinen wir ernstlich. Geben zu Oettingen, unter unserm fürgedrucktem Siegel den zehenden Monatstag *Octobris*, als man zahlt nach Christi unsers lieben Herrn und Heilands Geburt funfzehn hundert neuntzig und ein Jahr.

c)

Articul, so den Kirchendienern fürgehalten werden.

1. Ob er Pfarrer vnnsers Christlichen Glaubens fürnembste Articul, vermög Prophetischer und Apostolischer Schrifft, auch Augspurgischer Confession und des Concord: Buchs, seinen anbefohlnen Zuhörern fürtrage.

2. Was er darinnen für einen *Modum* gebrauche und welches bei ihnen die fürnembsten Hauptstück.

3. Ob die Natur, Gewalt und Aigenschafft des Christlichen Glaubens von ihnen starckh getrieben, die Zuhörer durch ernstliche fürmalung Göttlicher Straffen zue Buess und Gottsforcht gereizet werden.

4. Ob er auch die H. Sacramenten und andere Ceremoni der Kirchenordnung gemess und sonderlich die Privat *exploration* und Absolution halte.

5. Ob die Communicanten zuvorhin der hohen Geheimbnuss und rechten *praeparation* gepürlich erinnert, und erwiesen und berichtet werden, wie vil Zeit er darmit pflege zuzubringen.

6. Ob er den Catechismum nach Innhaltung der Kirchenord-

nung eingerichtet, und mit was fleiss er denselben halte. Auch wie viel *Catechisanten*: Ob auch die Ehehalten darzu gezogen werden.

7. Ob auch die Eltern die Kinder fleissig zum Catechismo schickhen.

8. Wie vil er an Feyr- und Sontägen, auch in der wochen Predig thue, ob er auch die *Dominicalia Evangelia* und was er sonst für Buecher der H. Schrifft Altes und Neues Testaments ausslege.

9. Was er auff vollendte Predigt für ein gemein gebet fürspreche.

10. Ob er den *Catalogum* mit den getaufften Kindern, eingesegneten Ehleuten und anderen sachen, vermög der ordnung halte.

11. Ob er auch die eheliche ordnung verlese.

12. Was seine tägliche *privata studia*, gewerb, seyen.

13. Ob und was er ab seinen Collegen und Nachpaurn [Nachbarn] auch ihrer Weib und Kinder Lehr, Leben und Haushaltung für fehl und mängel habe.

14. Ob er unter seinen Zuhörern nicht etliche hab, so die Predigt und des Herrn Nachtmal unfleissig besuchen? und sonsten ein streflich Gottloss Leben führen.

15. Ob er unter seinen Zuhörern nicht habe Gottslesterer, Zauberer, Segensprecher, uneheliche Beisitzung, Verschwender, so auch in unversönlichem neid und hass leben.

16. Ob nicht die Hurerey unter dem jungen Gesind im Schwange gehe und was sonst für verdechtige leut vorhanden.

17. Wie sich der Amptman verhalte, ob er nicht wisse oder höre, dass Underthanen von demselben wider die billigkeit beschwerdt seyen, und wie sich der Messner und Amptknecht halten.

18. Ob die Pfarrgüter, häuser, kirchhoff u. dergl. in bäulichen Ehren erhalten, denselben nichts entzogen werde, oder abgehe.

19. Ob die Underthanen ihre gebür und schuldigkeit leisten, Auch ihn beneben als ihren Pfarrhern und Seelsorger respectiren.

Articul. So den Zuhörern und Underthanen wegen des Pfarrherrn und Beampten fürgehalten werden.

1. Ob ihr Kirchendiener oder Seelsorger mit Lehr, Reichung der Sacramenten und anderen Ceremonien der Kirchenordnung gemess in seinem Ampt sich verhalte.

2. Ob er den *Catechismum* oder Kinderfrag fleissig treibe, auch die *Exploration* halte, die krankhen und sterbenden leut besuche, mit des Herrn Nachtmal versehe, trostlich zuspreche, auch Leichpredig thue.

3. Ob nicht zu Zeiten durch seine Fahrlessigkeit die Kinder mit der Tauff, und alte und andere krankhe leut mit dem hochwürdigen Sacrament versaumpt werden.

4. Ob er nicht solch hohe Befelch zu Zeiten trunkhener Weiss oder obenhin und in der Eil versehe.

5. Was er sonst für einen Wandel führ, ob er zänkisch, weinsüchtig, ein Spieler oder äusserisch [nicht daheim] sey und auch sein weib und kinder zur Zucht und Gottesfurcht anhalte.

6. Ob er sich nicht auf Schacherei, unziemliche Contracten und wucherliche Partien begebe.

7. Ob nicht wahr, das er ihme das baurenwerkh mehr denn seine Predigen angelegen sein lasse, und sonsten sich in andere Hendel einmische.

8. Wie die Wittiben und Waissen versorgt und verpflegt werden, ob daran Mangel erscheint.

9. Ob es auch mit der Waisen und Kindtsrechnung ordentlich zuegehe.

10. Ob ihr vorgesetzter Amptmann oder Pfleger wäre ihnen etwas angelegen, ob er sie für sich lasse.

11. Wan sie für ihn khommen, ob er sie ihre notturft reden lasse und sie höre.

12. Ob er sie nicht grausam anfahre, schind und schmehe.

13. Ob er sie mit dem Thurm und gelltstraffen nicht über die Gepür und verbrechung straffe.

14. Ob sie nicht, wen sie mit einander contrahiren und handlen das geldt hinter den Amptman legen müssen und hernacher lang lauffen und mit keiner Lieb mehr heraussbringen khönden.

15. Wie sich der Messner verhallt.

16. Wie sich der Amptknecht verhalte, ob er auch zu Christlichem Wesen und gueter ordnung vermög unsers gnädigen Herrn aussgangenen Mandaten helff.

17. Was für Unordnung im Fleckhen oder bei einer Gemein, welche billich sollt abgeschafft werden.

d)

Alerhaim den 26. Novbr.

D. pastor Casparus Vieweg.

In der kirchen hat man gefunden, das Alt und Jungen den H. Catechismum gelernet haben und hatt man des Pfarrers grossen fleiss augenscheinlich gespüret. Die zween hauptirthumb *de sacra coena*, nemlich *papistarum* und *Calvinistarum* hatt er gründlich wissen zu widerlegen. Zeigett an, er predige nach ausweisung der H. Schrift, versehe sich seine Zuhörer würden ihm solch Zeugnuss geben, haltt die Kirchenordnung, *cum exploratione et Absolutione privata*, halte den *catechismum* alle Sontag, man khom auch fleissig hinein. Am Sontag predig er das *Evangelium Dominicale*, am Freitag den *genesin*, nach der Predigt sprech er das Gebeth in der Ordnung, hatt ein *Catalogum Ecclesiasticum*, liest die Eheordnung.

Hatt etliche Zuehörer so nicht zum Nachtmal gehn, als der Herr Pfleger und der würdt haben eine Sach zue Hof, sei deren keiner in zweien jaren zum h. Nachtmal gangen, neme ihn wunder, das man es so lang aufzieh. Sind besprochen worden, sagten, sie wolten nichts liebers, denn das die sachen möchte aussgetragen werden.

Klaget auch über die gemeine unordnung, das schier Jedermann vor dem Christlich Kirchgang zuesamen schlief, die Amptleut straffen zwar die reichen an geltt, die Armen mit der gefängknus, aber es wöll nicht helffen, für sein einfalt deuchtet ihn, man solt ein pfarrstraff setzen, als *relegationem ad tempus certum*, damit solcher unordnung, so gewisslich Gottes zorn verursache, möchte gesteuert werden.

Saget, er hör nicht vom Pfleger, das er sich in seinem Ampt ungepürlich verhalten soltt.

So sey die Schuel auch wol versehen.

Heiligen Pfleger und Vierer.

Sagten, sie wüssten ab dem Pfarrer gar nichts zue klagen, haltt die Kirchenordnung und den *Catechismum* pflichtig, sey ein verträglicher und für ein fein haussregiment.

Sagten vom Pfleger, sie haben einen weidlichen Pfleger, es beger weder reich oder arm seiner wechslung.

Sagten vom Amptknecht, er versäumt nichts, sei ein fleissiger und nüchterner Amtsknecht.

Bathen, man sollte dem Pfarrer anzeigen, es sei zuvor breuchig gewesen, das wenn einer wer zue Kirchen gangen und sich einsegnen lassen, dem Pfarrer ein Mass Wein und zwei Brodt geben hette, jetzund wollt der Pfarrer 2 Mass Wein und 2 Brodt haben, dass er sie wolte bei der alten Gerechtigkeit bleiben lassen. Welches dem Pfarrer auch fürgehalten worden. Der hierauff angezeigt, er were berichtet, das es jeder Zeit der Brauch gewesen were. Zue dem, wen es arme Leutt weren, schenket ers ihnen alles mit einander, weren es aber Reiche und sie ihm 2 Mass Wein geben, schenket und verehrt er alwegen auch hergegen aufs wenigst 10 Xr., wollt sich künfftig der gepür nach wissen zu erzeigen.

Amptsknecht. Hannss Schöne.

Sagt vom Pfarrer wie Vierer und Heiligen Pfleger, so hör er keinen Menschen, der vom Pfleger wider die gepür beschwerdt sey. Weiss nichts unrechts in der Gemein. Denn man leids nicht.

e)

Relata etc. von 1591.

Ein Amtsknecht sagt aus: die Leute seien unfleissig, hab ihnen bey 1 fl. müssen in die Kirchen bieten.

Ein Pfarrer sagt aus: es sey nur ein kleines kupfernes Kelchlein und kein Chorrock in der Kirchen, er müsse die *paniculas* und wein selbsten kaufen, wöll man anderst das h. Nachtmal halten.

Eine alte Pfarrerinn [Wittwe] bittet demutig umb Gottes willen, unser gnediger herr wollt ihr aus gnaden 4 fl. für den hausszins und ein wenig holtz geben lassen, den sie muss sonsten auf der gassen ligen und sterben.

Ein Pfarrer bericht: wüsste nicht anders, denn er predige Gottes Wort gemess, hatte die *formulam concordiae* nicht gelesen.

In einem Dorfe ist die Kirche einer *spelunca* gleicher denn einem Tempel.

Einen pfarrer hat man gefraget, ob er auch nit was vom *Calvinismo* wisse, hat er geantwortt: gar nichts.

Ihrem pfarrer geben anderswo die Leute Zeugniss: er halte sich im wandel erbar und sei ein zahmer mann im essen und trinkhen.

Die Herren des Raths in Oettingen bekhennen von ihrem Pfarherrn, dass er sampt seinen Collegen Gottes worts trewlich fürtrage; das leben betreffendt, haben sie nichts zu beklagen, sondern füeren ein fein christlich leben.

Ein pfarrer, der *de sacramentis in genere* befragt worden, hatt ziemlichen bescheid geben. Sagt auf den ersten Artikel: vor dieser Zeit sei er verblendt gewesen, dass er in der Religion irr werden und zum abgöttischen Babstumb fallen wöllen, bitt Gott das er ihn fürter hin vor solcher unbeständigkeit welle gnediglich behütten, auch was hierinnen gethan, das man es ihm umb Gottes willen wöll verzeihen.

Die Leute eines Dorfes klagen, dass der Pfarrer das Vat. Unser vor und nach der Predigt nicht laut, sondern knieend auf der Kanzel für sich heimlich spreche, welches sie viel lieber laut und ihm auch nachsprechen wollten, welches ihm auch untersagt.

Eine Bemerkung der Visitatoren ist: Weil wir an mehren Orten Buld [Pult] auf den Predigtstühlen und dieselben nicht wie sonst breuchlich auf dem Stul, sondern eben vor dem Angesicht aufgemacht befunden, davor die Pastores die Predigt dem Völklein aus Zetteln vorlesen, achten wir gut sein, dieselben abzuschaffen und die Pastores zu mehrerm Fleiss und auswendig Predigen hiedurch zu bewegen, weil sonst ein jeder Schüler ein Predigt vom Bult herablesen kündte.

f)

Extract.

Auss den Visitations Acten von *Annis* 1570 Biss *Annum* 1611 *inclusive*, was sich noch für mengel vnnd gebrechen darinnen befinden, welche noch heutigs tags, in künfftigen *Visitationibus* in

genaue Achtung zu nemen vnnd zum verbessern sein. *Extrahirt mense Augusto Anno* 1616.

Offen werden die allerdings vielen und oft grossen Gebrechen aufgedeckt, der Schaden Josephs wird nicht verhüllt. Beinahe allgemein ist die Klage über den geringen Besuch des Katechismus, und was das Schlimme ist, die Klage widerhohlt sich fast immer. Sehr häufig ist die Klage über Sonntagsentheiligung durch Tanzen, Spielen, Schiessen und dergleichen. Häufig die Klage über rohes zuchtloses Betragen namentlich des Gesindes und der Kinder, über Unzucht bei den Rockenlichtern; über allgemeines grausames Fluchen (frei beschwert sich Oettingens I. Geistlicher über diesen Unfug bei den Hofleuten); über Gotteslästerung, Verachtung göttlichen Worts; einigemal wird über Abendmahlsverächter geklagt. Seltener ist die Klage über grobe Unwissenheit, dass Erwachsene keines von den 10 Gebothen können sagen, dass die Kinder kaum das Vater Unser wissen. (In einem Orte ist sogar Niemand, der lesen oder schreiben kann.) Etliche mal wird der Aberglaube mit Amuletten, Zauberei, zu welchem Zwecke sogar ein Galgen beraubt wird, und Seegensprechen gerügt, welches Letztere ein Gegenstück zu den Sympathie-Curen ist.

Mehrere Seegenssprüche werden wörtlich angeführt, und wir hoffen zum Sittenspiegel der Zeit einen Beitrag zu geben, wenn wir aus dem reichhaltigen Acte von diesen zwei mittheilen.

Ein Segen über das krancke Viehe.

St. Peter vnnd der Liebe Herr Jesu Christ, sie zogen mit einander über eine lange grüne Wiess vnd begegnet ihnen gross kranck Leut und Vieh, Sprach Gott der Herr zue Petro, Segne diss Vieh und die Leut. Nein, Herr Meister, es soll nicht sein, sprach S. Peter: Ihr sollt der rechte Vieh und Leut Segner sein. So hube auch auff der herr seine heillige hand vnd segnete das Vieh vnd die Leut zu hand. Hat dich das übel Weib geritten, hat dich der bös Mann überschritten; auff sprach Gott der Herr: Gehe hin auf den Wald und iss Laub und Grass, so würdt dir Bass [besser]. Im Namen etc.

Ein Wund Seegen.

Es gingen drei Brueder überfeld, sie gengen die Lenge und die Kürtze, da begegnet ihnen unser Herr Jesus Christ: Was sucht ihr Brueder alle drei? Wir suchen das Kraut, das für die Wunden guet sei, sie sei gestochen oder brochen, oder geschlagen oder gestossen oder wie die Wunden geschach. So sprach unser lieber herr, ganget auf den Berg und nemet von dem Berg das Oel und vom Schaf die Woll und brechet von den Bäum das Laub und sprechet und drucket drumb und drauff, so heilt die Wund von Grund auff, also solt der Wund ergahn, die ich da gesegnet han,

dass nicht schwär, es schlag kein unglück nie dazu, sei dir zur Buess gezählt, im Namen des Vaters etc.

In diesem Spiegel wollen wir noch zwei Geistliche schauen.

Von einem heisst es, er zeige sich gantz landsknechtisch, gehe mit einem Federbusch und Büchsen über Feld. — Von dem andern: Er sei ein hohes Geistlein, pflege den Chorrock nicht zu tragen, entblösse das Haupt nicht, wenn er den namen Jesum nenne, daran sich andere ergern. —

Dieser Spiegel zeige uns auch noch ein paar böse Bräuche, wie sie ein frommer Pfarrherr beklagt:

Die jungen Bawrenknecht und öttwan manner gehen nur in hosen und wamms in die kirchen, hab es vor der Zeit gestraft, aber nichts bei ihnen kennen erhalten.

Wir haben einen bösen brauch mit den Hochzeiten, das man den geladenen vor dem kirchgang gibt zu essen, bei welcher fürsuppen die jungen gesellen sie [sich] etwan vol sauffen, das hernach unter der predig, mit gunst zu melden, sie gespeiet.

Item die Rossbueben haben einen bösen Brauch am pfiengsttag, das sie ötwan unter dem *catechismo* um einen Käs rennen und umb fastnacht führen sie kleine maydlin zu 12 und 13 jahr zu wein, sauffen sich ötwan zum thail mit ihnen voll und dantzen mit ihnen, hab ötwan dawider gepredigt, aber nichts bei ihren Eltern können erhalten.

Beilage V.

a)

Quanta sit vis assiduae diligentiae et diligentis assiduitatis?

Si Scholastici considerarent damnum, quantum ocium (cui tamen maxima pars eorum est dedita) secum afferat, sine dubio illud, quantum possent, fugerent. Quoniam autem pauci id considerant, visum est nobis breviter illud obiter describere. Omnis itaque, qui otio est deditus, facile inveniet, se omnes cogitationes suas nihil aliud quam ad somnum et ventrem et quae sub ventre sunt, dirigere, indulgebit gulae et genio, multosque sibi morbos cumulabit. Homo otiosus nihil aliud est quam fruges consumere natus, inutileque terrae pondus. Hominis otiosi ingenium debilitatur, memoria minuitur, et sicut ferrum, quod non usurpatur, fit ferruginosum et aqua, quae non movet, foetet, ita etiam animus hominis per otium debilitatur, omniaque membra fiunt pigra, itaque recte dixit Plinius, melius esse aliquid agere, quamvis parvum, prodest quam otiari et quasi mortuus inter vivos habitare, concludimus ex Ovidio:

Cernis, ut ignavum corrumpant otia corpus
Et vitium capiant, ni moveantur, aquae.

Gottfridus Leetridus,
Anno 1616
Decimus tertius in ordine.

Si diligentes atque bonae indolis Adolescentuli saepius ac diligentius ponderarent, quantum utilitatis assidua diligentia et diligens assiduitas secum afferat, procul dubio ocium turpe ac damnosum serio fugerent. Licet id latius explicari et illuminari posset, tamen ob angustiam temporis nunc silentio praeterire atque unico exemplo contentos nos esse opus est. De Catone Majori dicitur, quod a pueritia in bonis artibus atque latina in lingua ita se exercuerit, ut cum jam octingentesimum [*sic*] *septimum annum ageret, nihilominus Rempublicam fortiter administraverit. Hinc inde aliquot inimicos ac quos splendor suus in Republica offendit, causatus est, qui de re capitali etiam eum accusarunt, quam causam praefatus Cato ita egit, ut nemo sentire potuerit, ipsius memoriam vel paululum labefactatam fuisse vel lingua haesitasse. Scriptores latini mentionem faciunt de eo, breve antequam mortem caperet, defensionem suam pro Hispania praestantissimi oratoris Galbae accusationi opposuerit, etiam tum temporis absolutus ac liberatus fuerit. Idem Cato cum vitam summam jam haberet, non erubuit linguam Graecam de novo addiscendam Latinamque de die in diem excolendam, inde tandem summam laudem eloquentiae etiamque summam experientiam atque artem jurisprudentiae consecutus est.*

Johannes Beckh, Anno 1616. secundus.

b)

Verschiedene von Oettingischen Stipendiaten ausgearbeitete lat. Aufgaben 1596—1616.

De Angelis generatim et conjunctim de eorum Essentia et officiis. Breviter doctrinam hanc recensebo. Anabaptistarum error perniciosus ac detestabilis et blasphemia, qui negant et garriunt, Angelos non esse peculiares creaturas, sed si Deus exerceat suam potentiam ad nocendum vel puniendum, hoc vocari ita malum Angelum et e contra bonum appellari, si quando Deus nos custodiat vel conservet pp.

Vesperie S. Michaelis Ao. 1496. Johannes Hermannus,
S. Theologiae ac philosophiae studiosus.

Brevis Declamatiuncula ad Cynosuram dicti aphorismi illius, qui Ps. 65. extat v. 11. directa.

Georgius Herrenschmidt. Alumnus Oettingensis 1603.

Brevis et scholastica praemonitio ad omnes θεοφίλους *perscripta, ne satanae colludentes impium Bacchi festum promovere studeant. — 1604.*

An vocabulum δέξασθαι *active an vero passive intelligendum sit act. 3, 21.*

Cur Magi Orientales Jesulo recens nato aurum, thus et myrrhum obtulerint et quo pacto nos hodieque eadem offerre possimus.

Simplex et brevis Evangelii explicatio, quod in Pentecostes Festo explicatur.

An Eclipsis, quae moriente Christo apparuit, evenerit ex causis naturalibus nec ne?

Miscellanea.

Noch einmal der Kirchenbegriff separirter oder nicht separirter Lutheraner.

Was über diesen Gegenstand unsere Zeitschrift 1859 H. 2 S. 348 ff. wahrheitsgemäss geschrieben hat, wesentlich dasselbe — wie wir erst vor kurzem gefunden — beklagt das Vorwort der Ev. Kirchenzeitung 1859 Nr. 5 S. 35 f., und hierauf nun antwortet ein Angehöriger der separirt-lutherischen Gemeinschaft, Herr von Thadden-Trieglaff, in Nr. 19 der Ev. K. Z. 1859, indem er die ganze Anklage zurückzuweisen strebt. Was der Genannte zu Schutz und Trutz zu sagen weiss, concentrirt sich am concretesten wohl in folgenden, S. 215 f. gegen die Lutheraner innerhalb der Landeskirche gerichteten Worten:

„So lange die Vereins-Lutheraner" — sagt der Separations-Lutheraner — „die Frage: **wo** ist eure lutherische Kirche? welches sind ihre leitenden Behörden? wie lautet ihre Adresse? wer empfängt den Brief, den wir an sie abzugeben haben? „„wess ist ihr Bild und die Ueberschrift""? — so lange sie darauf nur eine achselzuckende, nicht aber eine laute, deutliche, von den Dächern predigende Antwort haben, so lange sind wir ihre besten, treuesten, aber sehr unbequeme Alliirten."

Kann aber — dass wir denn laut und deutlich antworten — ein schlagenderer Beweis für die Richtigkeit, ein entscheidenderes Moment für die volle Substanziirung der Anklage gedacht werden, als eben diese Widerlegung? Gibt es einen äusserlicheren, weltlicheren, ungeistlicheren, wesentlich romanistischeren, ja hölzerneren, verknöcherteren, bornirteren, überhaupt lutherisch-protestantisch un- und antisymbolischeren Kirchenbegriff für die *Congregatio sanctorum et vere credentium* (*in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta*), für die *societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus* (*quae tamen habet externas notas ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi*), für den *populus spiritualis, non civilibus ritibus distinctus a gentibus, sed verus populus Dei, renatus per Spiritum S.*, als den so von dem geehrten Autor proclamirten?

O ihr armen Salzburgischen Vertriebenen, wenn man euer Lutherthum und eure wahrhaftig lutherische Kirche

messen soll nach dem Canon: „welches sind ihre leitenden Behörden; wer empfängt den Brief, den wir an sie abzugeben haben!“ O ihr elenden und nichtigen wahrhaft evangelischen Kirchen- und Kirchenzeugen-Gemeinschaften vor der Reformation, wenn die Wahrheit und Wirklichkeit eures Zeugendiploms von der Antwort abhängt auf die Frage: „wie lautet ihre Adresse?“ O du ganze durch und durch unwerthe und unexistente ökumenisch-lutherische Kirche aus allen nachreformatorischen Jahrhunderten in allen Landen, *sparsi per totum orbem*, die du so grundjämmerlich daliegst ohne alle Einheit der Verfassung, des Regiments, der *traditiones humanae*, ohne alle das Ganze „leitende Behörden“, ohne alle Synoden, ohne alles hochwürdige Oberkirchencollegium, ohne alle Möglichkeit einer Adresse, ohne alle Möglichkeit für den orangefarbenen oder gelben Briefbesteller, dich zu finden, dein Wo zu sehen, deinen heiligen Leib zu tasten!

Ach Gott bewahre uns doch in Gnaden vor solchem Schibboleth, solcher Schibbolethskrücke wahrer Kirche: „leitende Behörden“* und all dergleichen sicht- und tastbarer Quark! Wir wollen — laute nun für uns „Bild und Ueberschrift“ Berlin oder Breslau, Copenhagen oder Neuendettelsau, Hannover oder St. Louis; das sind ja eben Alles pure σκύβαλα — wir wollen in der Kirche bleiben, an die wir mit und nach den Aposteln **glauben**, und welche „der Heilige Geist, die heilig christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen“ ist und heisst, und wollen daneben uns dennoch laut und von den Dächern, dankbar jubelnd, obschon nicht ohne auch echt Luthersches Fürchten und Seufzen „in dieser letzt betrübten Zeit“, des öffentlichen reinen Wortes und Sacramentes — wo und so lange es da ist — wahrhaftiglich freuen, wenn wir gleichwohl dabei uns nicht weigern, mit der reformirten und gar brandenburgischen Churfürstin am heutigen Ostermorgen das „Jesus meine Zuversicht und mein Heiland ist im Leben“ von Herzen fröhlich zu beten und unverfälscht zu singen. G.

* *Sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii* — wie Bellarmin dies Schibboleth des wahren *coetus Christianorum* formulirt.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der deutschen

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

A. G. Rudelbach und H. E. F. Guericke,

mit Beiträgen von

*F. Delitzsch, C. P. Caspari, K. Ströbel, W. Neumann, G. C. H. Stip, W. Flörke, F. W. Schütze, R. Rocholl, L. Wetzel, A. Brömel, W. Dieckmann, E. H. Engelhardt, P. Cassel, H. O. Köhler, F. Seiler, u. A.**

III. Patrologie.

1. *Maximi Confessoris de variis difficilibus locis Dionysii (Areopagitae) et Gregorii (Nysseni). Librum ex Cod. Ms. Gudiano descripsit et in Latinum sermonem interpetratus post Jo. Scoti et Th. Gale tentamina nunc primum integrum edidit Franc. Oehler. Halis (Pfeffer)* 1857. 8. 2 Rthlr. 20 Ngr.

Maximus der Bekenner, aus einem adeligen Geschlechte c. 580 zu Constantinopel geboren, eine Zeit lang Geheimschreiber beim Kaiser Heraclius, dann, des Hoflebens überdrüssig, Mönch (im Kloster Chrysopolis), der Zerbrecher des Monotheletismus, den er nicht nur im Orient, sondern auch in Africa und in Rom mit Waffen des Geistes bekämpfte, so von einer Schule der Trübsale in die andere geworfen und doch nicht getödtet, starb in der Landflüchtigkeit im „*castrum Schemre*" an dem Grenzgebiete zwischen den Alanen und Laziern 662, am 13. Aug. Sein Charakter war, wie der des Athanasius, ein hoher, unbeugsamer, mit seinem Geisteszeugniss ragt er über alle Zeitgenossen hervor bis an den von ihm bewunderten Gregor von Nyssa heran. Seine Theologie, eine Vermählung von Mystik und Speculation, hat am besten

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit dem Anfangsbuchstaben des hier genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (R. G. De. C. Str. N. St. F. Sch. Ro. W. B. Di. E. C – l. K. S.).

Joh. Hnr. Kurtz, nachdem er einige seiner Lebensumstände berührt, im „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte" (I, 2. S. 499), in folgenden Worten charakterisirt: „Seine theologische Erkenntniss schliesst sich besonders an die grossen Kappadocier an, unter denen Gregor von Nyssa ihn am meisten anzieht und beherrscht. Seine dialektische Schärfe und Gewandtheit hat sich am Studium des Aristoteles herausgebildet, während seine phantasiereiche Natur und die Innigkeit seines Gefühls, die ihn zum Mystiker prädestinirten, überschwengliche Nahrung und Befriedigung in den Schriften des heil. Dionysius fanden. Aber eben die Vielseitigkeit seines Geistes und das Gesunde in seiner ganzen Lebensrichtung bewahrten ihn vor manchen Excentricitäten der Areopagitischen Theologie. Eine mächtige Scheu hält ihn von dem hingebenden Eingehen in die Specialitäten derselben ab; in liebenswürdiger Bescheidenheit meint er, dass seine Seele noch nicht rein genug sei, um die Mysterien erfassen und durchdringen zu können. Auch in den Grundanschauungen unterscheidet sich seine Denkweise mehrfach von der des Areopagiten. So sieht er z. B. die Einigung mit Gott als etwas an, das uns in diesem irdischen Leben nicht völlig zu Theil werden kann. Die Liebe zu Gott ist der kürzeste Weg zu ihm, aber die Liebe ist nicht blos ein leidentliches Verhalten und ist dem Erkennen nicht entgegengesetzt, sondern Eines mit ihm." — Von der hohen Bedeutsamkeit seiner zahlreichen Schriften (sie sind am vollständigsten verzeichnet von Phil. Labbe, *Scriptores ecclesiastici*, dann in Casimir Oudins grösserem Werke: *Commentarius de scriptoribus ecclesiae, T. I, 1659 sqq.*) zeugen auch die mannichfaltigen Abschriften der einzelnen in den bedeutendsten Bibliotheken Europas, so wie die wiederholten Bemühungen, dieselben gesammelt herauszugeben. Zuerst unternahm der Dominicaner Franç. Combefis eine solche Gesammtausgabe (Paris 1675. 2 Bde.), die aber — unangesehen, dass Alles hier ziemlich wüst unter einander liegt — mit dem zweiten Bande abbrach (von dem dritten sind nur die Prolegomenen da). Der äusserst rührige und fleissige Oudin versuchte (l. c.) eine neue, nach dem Realinhalte geordnete, Zusammenstellung und gab die *Inedita* so genau wie möglich an; weiter kam aber auch er nicht und in seine Fusstapfen trat später Niemand. — Unter allen den *Ineditis* war aber wohl nicht leicht ein interessanteres, als das mit dem Titel überschriebene: „*Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ περὶ διαφόρων ἀπορίων τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον.*" Schon im angehenden Mittelalter übertrug der berühmte Johannes Scotus Erigena, auf Karls des Kahlen Befehl, wenigstens einen Theil dieser Schrift, obwohl seine Unbehülflichkeit im Griechischen ihm mächtige Fesseln anlegte; sowie er überhaupt in seiner Hauptschrift: „*de divi-*

sione naturae" den Maximus, (den er „*divinus philosophus*", „*venerabilis magister*" nennt*), stark benutzte. Es war dieser vorhandene Theil der Uebersetzung des Joh. Scotus, welchen Thomas Gale seiner Ausgabe einer andern Schrift des Maximus: „περὶ φύσεων μερισμοῦ" (*Oxon.* 1681) zugleich mit dem Texte anfügte. Es war mithin Franz Oehler, der bereits um die patristische Literatur sich anzuerkennende Verdienste erworben hat, vorbehalten, das ganze Werk uns mitzutheilen, und zwar nach einer von ihm selbst genommenen Abschrift des trefflichen *Codex membran. Gudian.* 39 aus der Wolfenbütteler Bibliothek (hieher war nämlich durch Leibnitzens Vermittelung der reiche handschriftliche Apparat der Gudischen Bibliothek gewandert). Dass dieses mit der philologischen Akribie, die wir an dem Herausg. nie vermisst haben, geschehen sei, brauchen wir kaum zu versichern. Die Uebertragungen des Joh. Scotus und Thom. Gale sind beibehalten; der Herausg. erklärt sich darüber folgendermassen: „*Postquam igitur totius et integri διαφόρων ἀπορειῶν corporis ego edendi consilium cepi, et Jo. Scoti et Thomae Gale versiones, licet altera, non operae, sed autoris sui peccatis scateret, altera certe erroribus non careret, tam antiquitatis quam piae magnorum nominum memoriae ergo immutatas retinere non dubitavi, cum praesertim Joannes Scotus corrigi non posset, quin sui plane dissimilis non fieret.*" So bietet sich das Werk den Forschern über die Griechisch kirchliche Theologie des 7. Jahrhunderts als eine äusserst willkommene Gabe dar, für welche wir dem Herausg. zu grossem Dank verpflichtet sind. — Wir benutzen die Veranlassung, um zugleich unsere Anerkennung der höchst achtungswerthen Bemühungen der Pfefferschen Verlagshandlung, gediegne Literatur überhaupt, auch mit Opfern, zu fördern, auszusprechen. Das Werk ist trefflich corrigirt und gedruckt. [R.]

2. *Aurora s. Bibliotheca selecta ex scriptis eorum, qui ante Lutherum ecclesiae studuerunt restituendae. Edidit Fr. Aug. Pistotheus Schöpff. Tom. I—IV. Dresdae (Adler und Dieze)* 1857. 8. 28 Ngr.

Der an sich schöne und ansprechende Gedanke, Perlen und Edelsteine aus der vorreformatorischen Zeit zu sammeln, kommt durch die vorliegende kleine Sylloge verschiedentlich ins Gedränge. Dadurch zuerst, dass gar kein fester Plan für die Auswahl abgesteckt ist, und dann weil die Auswahl selbst — wie der Herausgeber mit den Worten andeutet; „*carendum est, ne quae*

* Ein Beweis seiner Bewunderung für Maximus Confessor liegt auch vor in den Versen, womit er seine Uebersetzung dieser Schrift begleitete. Sie sind aus der Handschrift mitgetheilt am Ende der tüchtigen Schrift von Saint-René Taillandier: „*Scot Erigène et la Philosophie Scolastique. Par.* 1843."

ante haec tria saecula in restituendis sacris fuere humana, mixta sumantur pro divinis, neve haec obtegantur illis“ — mit einer tendenziösen Richtung beschwert ist. Es ist ein anderer Geist, der die vorreformatorischen Zeugen für die Kirche Gottes zeugen hiess, kein Pips moderner Sentimentalität oder selbstwählerischer Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem in der Offenbarung; ihr Schwert war ein scharfes kritisches, wie das des Wortes Gottes (Hebr. 4, 12), welchem sie dienten. So ist nun unser Urtheil im Allgemeinen (wir wünschten aber, dasselbe möchte sich im Fortgange des Unternehmens, wenn anders dasselbe Fortgang hat, modificiren), dass das Unternehmen wegen der vorherrschenden Planlosigkeit ein verfehltes sei. — Dargeboten werden in den vorliegenden Heftchen: zwei kleine Bücher von Hugo von St. Victor (*de laude unitatis* und *Epistolae ad Joannem Archiepiscopum de confitendi officio*) nebst mehreren Stromata aus den Schriften desselben, um seinen exegetischen und dogmatischen Standpunkt zu bezeichnen — mit solchen *frustulis* aber, die wieder auf der Planlosigkeit beruhen, ist Niemand gedient — (Heft 1. 4), dann Nicol. de Clamenge bahnbrechendes Buch „*de studio theologico*“ (Heft 2), endlich H. Savonarolas *Meditationes in Ps. 51 et 31.* — Die Ausstattung ist anständig, der Preis aber nicht (wie verheissen war) besonders billig. [R.]

IV. Werke der Theologen seit der Reformation.

1. *Corpus Reformatorum. Post C. G. Bretschneiderum ed. H. E. Bindseil. Vol.* 26. *Brunsvig. (Schwetschke-Bruhn)* 1858. XII u. 772 S. gr. 4.

Unter allen den bisher erschienenen 26 Bänden des jetzt so rüstig fortschreitenden *Corpus Reformatorum* überhaupt und der *Opera Melanthonis* insbesondere ist der hiemit hervorgetretene 26ste ohne allen Zweifel der wichtigste, und wir halten es für Pflicht, auf denselben aufs nachdrücklichste hinzuweisen. Es enthält derselbe nehmlich zuvörderst die Melanchthonschen Visitationsartikel und dann von S. 97 an auf fast 700 Columnen die Augsburgische Confession: beide, und vor allem nach Gebühr die *Augustana*, ausgestattet mit den kritisch bedeutsamsten Prolegomenen und literarischen Erläuterungen und Nachweisen, Varianten u. s. w., und dargeboten, lateinisch wie deutsch, in allen Gestalten, von der ersten bis zur letzten, die für die Kritik, wie für die Symbolik und Geschichte, literarisch nur in Betracht kommen können. Die Marburger, Schwabacher und Torgauer Artikel eröffnen bei der *Augustana* den Reigen, worauf die *Augustana* selbst, die *invariata* wie die *variata*, beide lateinisch wie deutsch, zugleich mit genauer Beschreibung der sie enthaltenden *Codices* und Grundausgaben, folgt.

Der gesammte kritische Apparat ist allerdings hier wieder sehr reichlich vom Herausgeber beigegeben worden, wiewohl wir nicht verkennen, dass derselbe dessenungeachtet in der literarisch-kritischen Ausstattung sich und seine sonst leicht auch im Kleinen hervortretende literarische Exuberanz coercirt hat; nirgends aber war dieser Reichthum ja auch so angewandt, als bei diesem Werke (die Schriften der göttlichen Offenbarung selbst ausgenommen) allergrösster, ja einziger welt- und kirchenhistorischer Bedeutung, bei dem auch das Kleine gross genug ist, und wir können nur hoffen und wünschen, dass dieser Band auch einzeln käuflich seyn und so die Verbreitung finden möge, die er verdient. Dass derselbe die Bd. 24. 25. kaum begonnene Reihe der *scripta exegetica* Melanchthons allerdings gar schnell und etwas seltsam unterbrochen hat, verschmerzen wir gern, ja rechnen es ihm zu gute. [G.]

2. Des Dr. theol. Gottfr. Menken Schriften. Vollständige Ausgabe. Bd. 3—7. Bremen (Heyse) 1858. 483, 512, 472, 411 u. 338 S. Alle 7 Bde. 6½ Thlr.

Den beiden ersten Bänden der Schriften Menken's, welche im J. 1858 erschienen und von uns näher Zeitschr. 1859 H. 1 angezeigt worden sind, und welche Betrachtungen über das Ev. Matthäi, die Geschichte des Elias und das 11. Cap. des Hebräerbriefes enthielten, sind schneller, als wir es gemeint hatten, noch im J. 1858 fünf andere Bände gefolgt, so dass nun mit dem siebenten Bande die vollständige Ausgabe der Menken'schen Schriften abgeschlossen ist. Auch der Inhalt der fünf letzteren Bände ist vorwaltend exegetisch oder exegetisch-homiletisch, wie denn namentlich Bd. 3. nur Blicke in das Leben des Apostels Paulus und der ersten Christengemeinden nach Anleitung von Apgesch. 15—20 und Homilien über 3 Capp. des Hebräerbriefes, Bd. 4. u. 5. nur Homilien über alt- und vorzüglich neutestamentliche Stellen und theilweise Bücher, und auch Bd. 6. 7. unt. And. die Anleitung zum eignen Unterricht in der heil. Schrift, die Abhandlung über die eherne Schlange und das sog. Monarchienbild enthalten. Wir dürfen also *a potiori* die ganze Ausgabe vorzugsweise der exegetischen Theologie zuweisen. Nächstdem aber bieten die beiden letzteren Bände auch vieles näher in die Dogmatik, Ethik und Symbolik Einschlägiges dar, so wie zuletzt alle kleineren Schriftstücke, Briefe und Lieder M.'s. — Wir sprechen wiederholt unsere Freude und unseren Dank aus, dass hiemit die so geistreich und tief in den Schriftinhalt und Schriftzusammenhang eindringende und ihn mit Selbstverleugnung, wenn auch nicht ohne subjective und subjectivirende Eigenthümlichkeit ausgestaltende, auch dogmenhistorisch hochbedeutsame geistige Nachlassenschaft eines mannichfach gesegneten Rüstzeugs uns vollständig zugänglich geworden ist, indem wir nur bedauern, dass die formale Redaction und Zusammenfassung des

Ganzen nicht gerade von besonderer Sorgsamkeit und Einsicht Zeugniss gibt. [G.]

V. Exegetische Theologie.

1. Die Psalmen. übersetzt und erklärt für Verständniss und Betrachtung von D. Peter Schegg, Prof. d. Theol. am kgl. Lyceum in Freising: II. Band. 1. u. 2. Abthlg. 2. umgearbeitete Aufl. München (J. J. Lentner) 1857. 556 S. Preis 1 Thlr. 27 Sgr.

Wir haben bereits bei dem Erscheinen des 1. Bandes unsere Freude über den Eifer dieses katholischen Theologen, das Verständniss der heil. Schrift unter seinen Glaubensgenossen zu fördern, ausgesprochen. Natürlich gibt er die Uebersetzung nach der *Vulgata*. Dieselbe zeichnet sich durch Kürze und Kraft aus, der Stil des Verfassers ist klar, fliessend und leicht. Die Erklärung ist so fasslich und praktisch, die Einverwebung passender Liederverse und schöner Aussprüche über die behandelten Wahrheiten ist so geeignet, dass es nur billig ist, dass dieses Werk so guten Absatz fand, so dass es bereits in zweiter Auflage erscheinen musste. Wir Protestanten müssen freilich bedauern, dass der hebräische Text zu kurz abgefertigt ist. Der Verf. hätte wohl gethan, nach der Uebersetzung der *Vulgata* noch die Uebersetzung des hebräischen Textes zu geben, und der Erklärung des Textes eine Kritik der Lesarten der 70 und der *Vulgata* vorangehen zu lassen. Auch wünschten wir noch häufiger Citate trefflicher Aussprüche der Kirchenväter und Scholastiker, so dass hier zugleich eine Aehrenlese des Besten, was die Alten über die Psalmen sagten, geboten wäre. Ausführlicher haben wir uns bereits bei der Anzeige des 1. Bandes ausgesprochen. [E.]

2. Die Psalmen, übers. und erklärt von D. Peter Schegg, 3. Band. Ps. 90—150. 2. umgearb. A. München (Lentner) 8. 490 S.

In rascher Folge ist der 3. Band dieses Werkes auf den 2. gefolgt und die Buchhandlung hat für die schöne Ausstattung desselben alles Mögliche gethan. So wird auch die 2. Auflage derselben raschen Verbreitung entgegensehen können, wie die 1. Der Verf. hat namentlich in diesem 3. Bande bedeutende Verbesserungen gegen die vorige Auflage eintreten lassen, und ist mehr und mehr von übereilter geistlicher Deutung auf eine besonnene Exegese zurückgegangen. Doch wünschten wir, dass er bei einer etwaigen folgenden Ausgabe noch schärfer Textauslegung und Textanwendung trenne. Die letztere ist meist in trefflicher Weise durchgeführt und an diesem Werke gewiss das Schätzenswertheste; für die erstere wünschten wir eine schärfere Kritik, eine genauere Dar-

legung der verschiedenen Lesarten sowohl der LXX als der *Vulgata*, eine eingehendere Darlegung der vermuthlichen Textesrezension, welche die LXX bei ihrer Arbeit benutzten, um die Abweichungen von unserm hebräischen Text verständlich zu machen; endlich eine grössere Berücksichtigung der neueren Leistungen, namentlich auch im Verständnisse des kunstmässigen Strophenbaues der Psalmen und der daraus resultirenden Gedankenanlage. Die praktische Auslegung enthält sehr viele schöne Gedanken in oft poetischem Schwunge und klarer, lichter Sprache; er hat eine reiche Auswahl trefflicher Lieder an den passenden Stellen, zum Theil unsern besten Liederdichtern entnommen, eingefügt, und sich redlich Mühe gegeben, dem Sänger keine fremdartigen Gedanken unterzuschieben. Daher werden auch evangelische Christen dieses Werk mit gutem Nutzen gebrauchen können, und nur wenige Stellen sind es, die uns Anstoss bieten müssen. Möge der Herr Verf., dessen Werk wir den besten Segen und die weiteste Verbreitung wünschen, mehr und mehr sich in die Grundbegriffe der Schrift selbst vertiefen und durch eine eingehende Berücksichtigung ihrer Anwendung den Reichthum derselben erforschen. So wird seine Auslegung immer trefflicher und sicherer, die Ausscheidung des Willkührlichen immer bestimmter, die Anwendung dadurch klarer und allseitiger werden, und seine Kirche wird ihm vielen Dank, wir aber unparteiische Anerkennung seines Bemühens schuldig seyn. [E.]

3. Das Leben des Propheten Jona nebst Ninives Schicksal zur warnenden Belehrung und Erweckung für die Gegenwart, dargestellt in Predigten v. Friedrich Dümichen, Pastor in Herrndorf bei Gross-Glogau. Potsdam (Horwath) 1858. 8. 99 S.

Der Verf. hat nachstehende Predigten dem Drucke übergeben, da in neuerer Zeit Predigten über alttestamentliche Bücher zur Seltenheit geworden sind, zugleich mit der Absicht, tüchtige Prediger zu veranlassen, ihre Leistungen in diesem Gebiete zum grösseren Gemeingute zu machen, da gerade gründlich auf den Text eingehende Predigten der beste Commentar dieser Bücher sind. Den Zweck, welchen der Hr. Verf. hat, den Text gründlich zu erläutern und seine Betrachtung stets in strengem Anschluss an denselben zu halten, erfüllt er. Seine Rede ist schlicht, einfach, populär; an der Nutzanwendung fehlt es nirgends. Die Lage des Propheten weiss er jedesmal sehr anschaulich zu machen; die Analogie der Schrift, besonders des alten Testamentes, weiss er gut zu handhaben. Die letzte Predigt handelt vom Untergange Ninive's nach Nahum 3, 5—7.

Im Einzelnen haben wir zu bemerken, dass er die Sage, dass Jona der Sohn jener Wittwe zu Sarepta war, besser weggelassen

hätte, höchstens war sie nur kurz zu erwähnen, da Jona aller Wahrscheinlichkeit nach erst unter Joas oder Jerobeam II. lebte, also bei seinem Auftreten dann schon etwa 70 Jahr alt gewesen wäre. Die Berechnung der Bevölkerung zu Ninive auf 2 Millionen Menschen ist zu hoch gegriffen, da man nach orientalischer Sitte die Kinder von 1—7 Jahren zu dieser Klasse zählte: also entziffern sich nur 600,000 Menschen. Bei der Erwähnung der neueren Aufgrabungen hätten wir ein entschiedeneres Hervorheben der merkwürdigen Bestätigung der Schrift und Widerlegung der ihrer Sache so gewissen Gegner erwartet. Die Schilderung der Eroberung Ninive's wird er nun nach Niebuhrs gründlicher Zusammenstellung der historisichen Daten noch lebendiger zu geben wissen. Wenn der Hr. Verf. als Zweck des Schiffskapitains bei seinem Hinabgehen in die Kajüte angibt, er habe noch etwas vor seinem Tode zu ordnen gehabt und nur zufällig und erstaunt dort Jona aufgefunden, so ist das sehr unwahrscheinlich, da Jona als auffallender Fremdling unter ihnen war, dessen Fürbitte zu seinem Gott ihnen sogleich wünschenswerth erscheinen musste, als ihre Gebete umsonst waren. Es ist zu viel gesagt, Jona habe nicht aus Lebensüberdruss gerathen, ihn ins Meer zu werfen, sondern es wollte hier Jona ein Vorbild von dem seyn, der sein Leben für die Brüder liess. Die Beziehung Jonä auf Christum hätte eingehender behandelt werden sollen; sein Verhältniss zur Heidenmission hat trefflich Baumgarten durchgeführt, auf dessen Schrift wir den Verf. verweiseu. — Wer eine schlichte, praktische Auslegung des Buches Jonä sucht, dem können wir diese sechs Predigten empfehlen. [E.]

VII. Jüdische Archäologie und Geschichte.

Geschichte Assurs und Babels seit Phul aus der Anordnung des alten Testamentes, des Berossos, des Canons der Könige und der griechischen Schriftsteller. — Nebst Versuchen über die vorgeschichtliche Zeit. Von Marcus v. Niebuhr. Mit Karten und Plan-Skizzen. Berlin, Verlag von Wilh. Hertz 1857. London: Williams et Norgate. gr. 8. 529 S. 3 Thlr.

Wir haben uns gefreut, den geschichtlich und zugleich durch die Aufhellung der Geschichte berühmt und jedem Deutschen ehrwürdig gewordenen Namen Niebuhr auf dem Felde der Literatur, und zwar wiederum der Geschichte aufs neue vorzufinden: und in der That, der Enkel ist seiner Väter werth. Es geht durch dieses Geschlecht eine hohe Achtung vor gründlicher deutscher Gelehrsamkeit, vor einer durch und durch gewissenhaften und soliden Forschung, und zugleich ein heisser Drang nach Aufhellung

der dunklen Zeiten der Geschichte. Dieser trieb den Grossvater Carsten in das wundersame Morgenland, und dort waren es die räthselhaften Keilinschriften, die besonders sein Interesse erweckten, und die er zuerst in richtiger Abschrift in die Heimath brachte. Derselbe Drang hat in dem Vater Barthold Georg so Grosses geschaffen. Mit der Leuchte seiner Geistesklarheit hellte er die dunkelsten Particen der römischen Geschichte auf und schritt dann männlich kühn auch zurück in die Labyrinthe der assyrischen und babylonischen Geschichte, und hiebei unterstützten den grossen Historiker auch seine Kenntnisse der orientalischen Sprachen. Offenbar als ein heiliges Erbe hat nun der Enkel Marcus diese Aufgabe, jene Räthsel der Zweistromreiche zu lösen, angesehen und hat, obgleich durch seine Stellung als Staatsrath in Berlin zunächst anderen Interessen zugewendet und jedenfalls mit anderweitigen Arbeiten vielfach in Anspruch genommen, doch den Ernst dieser schwierigen Aufgabe nicht gescheut und uns ein Werk geliefert, das seines Namens Denkmal noch auf späte Zeiten bringen wird.

In edler Bescheidenheit spricht er in der Vorrede aus: „Wie wenig ich zu dieser Arbeit berufen bin, fühle ich vollkommen. Welche Kenntnisse zu einer befriedigenden Lösung der Aufgabe nothwendig sind, und wie sehr mir diese fehlen, weiss ich am besten, und welche äussere Schwierigkeiten mir entgegengestanden haben, kann Niemand schätzen. Aber warum hat ein Berufener nicht längst diese Arbeit unternommen?“ Wir ehren diese gewissenhafte und wahrhaftige Bescheidenheit, denn sie ist uns Bürge des hohen Ernstes, mit welchem der edle Verfasser seine Arbeit vollendete, und sein Werk bezeugt hinlänglich, dass er in der That der Berufene zu der Leistung war, welche in dieser Zeit möglich ist: und eben in die rechte Zeit fällt seine Leistung. Denn offenbar ist in der Geschichte der Untersuchung der Keilinschriften gegenwärtig ein Stillstand eingetreten. Man erwartet die Vollendung dessen, was England durch die Publikation der Inschriften-Texte zur weiteren Förderung dieser Forschungen zu thun begonnen hat; man ist sich über den eigentlichen *focus* der Schwierigkeiten klar geworden, man hat die Vorbedingungen eingesehen, die zuerst erledigt seyn wollen, ehe man von einem sicheren Verständniss der Keilinschriften wird reden können. Da ist's nun auch die rechte Zeit gewesen, die sichern Resultate niederzulegen, welche sich aus der Konkordanz der uns erhaltenen Schriftwerke über die geschichtliche Zeit erhalten haben, und von da aus einen ahnenden Rückblick auf die vorgeschichtliche Zeit zu thun. Und dies zu erfüllen, war eben der durch das Erbe seiner Väter ihm überkommene und durch den Drang seines eigenen Geistes ihm zugewiesene Beruf des Staatsrathes Niebuhr, den

nach Vollendung seines Werkes eine schwere Krankheit darniederwarf, für dessen Wiedergenesung Viele zum Herrn flehten, von dessen geistiger Erstarkung wir mit Freuden in den öffentlichen Blättern lasen.

Das vorliegende Werk charakterisirt nun durchweg Besonnenheit, Achtung vor der Ueberlieferung, welche nicht eigene Hypothesen an die Stelle der überlieferten Thatsachen setzt, nicht Geschichte in Mythologie verwandelt, nicht mit den Berichten des alten Testamentes umgeht, als seien dies Träumereien von eingebildeten und von Dünkel auf ihre Nationalität geblendeten Juden; ein tieferes Verständniss dessen, was wirklich von Wichtigkeit in der Geschichte der Völker ist, und was damit zusammenhängt, ein Einblick in jenes innerste Centrum, das alle Geschichte bewegt, auf das alle Entwicklung abzielt; eine wirklich eingehende und ernste Arbeit, um die unzähligen Schwierigkeiten zu überwinden; eine besonnene Beschränkung auf das Gebiet, auf dem nicht die Vermuthung arbeitet, sondern die nüchterne Forschung; eindringender Scharfsinn, ein wirkliches Arbeiten für die rechte Wissenschaft und nicht für die lüsterne Neugier. Besonders aber haben wir Theologen dem Verf. für dieses Werk zu danken, denn für uns vornehmlich hat er, wie er bekennt, seine Arbeit gedacht, und Theologen namentlich müssen ein Interesse haben, jene Geschichte ins Reine gebracht zu sehen. Dabei geht er von der vollen Anerkennung der Angaben des alten Testamentes aus. Er spricht sich hierüber unumwunden dahin aus: Die Wahrhaftigkeit der Schrift ist das Höchste in der Geschichtschreibung; nie verhüllt und verschweigt sie ein Unglück des Volkes, dessen Geschichte in ihr dargestellt ist. Sie macht ganz allein von der patriotischen Unwahrheit der orientalischen Geschichtschreiber eine Ausnahme.

Mit ungemeiner Klarheit und Genauigkeit geht er auf die chronologischen Fragen ein, und weiss das, warum es sich hier handelt, dem Leser zugleich anziehend und klar zu machen. Mit Recht hebt er hervor, wie man in auch sonst werthvollen Geschichtswerken hierin noch viele Unrichtigkeit finde, er selbst aber geht durchaus von den Quellen aus. Man findet hier nur selbstständige, äusserst gewissenhafte Arbeit und ein bescheidenes Verzichten auf absolute Gewissheit, wo dieselbe sich nicht evident nachweisen lässt. Was aber die Geschichte wirklich an Aufzeichnungen bietet, das ist hier mit seltener Kenntniss alles Einschläglichen in gerüsteter Schlachtordnung zu siegreichem Beweise aufgestellt. Es ist ein wirklich klassisches, für die Wissenschaft bedeutendes Werk.

Als eine der interessantesten Hypothesen des Verf. stellen wir seine Ansicht hin, dass Evil-Meerodach, der Sohn Nebucadnezar's,

der Belsazer des Buches Daniel sei, während dessen Nachfolger Neriglissar nur die Stelle eines Unterkönigs unter dem medischen Oberkönige Astyages = Darius eingenommen habe. Er bezieht sich dabei besonders auch auf Ktesias, der vom Medischen Standpunkt aus schrieb und eine fortwährende Unterthänigkeit Babels gegen Medien geltend macht. Indessen in so gute Harmonien diese Ansicht die Berichte Daniels mit den übrigen Quellen dieser Zeitgeschichte bringen würde, so ist doch, das lässt sich nicht wohl leugnen, der Eindruck der Erzählung Daniels ein anderer, als dass unter dem medischen Oberkönige die einheimischen Herrscher noch fortbestanden hätten. Auch möchte es gewagt seyn, so lange wir nicht heller in der Geschichte dieses Buches sehen, zu behaupten, dass Dan. 6, 1 eine Verwechslung mit der Organisation des spätern Darius enthalte. Auffallend ist es und sehr zu bedauern, dass der so scharfsichtige und scharfsinnige Verfasser von vorn herein an jeder Möglichkeit eines Synchronismus zwischen den Daten über die Regierungszeiten der Könige Juda und Israel verzweifelt. Mit ausserordentlicher Kühnheit und eminentem Scharfsinne sind die Nachrichten über die für ganz Vorderasien wichtige Scythenherrschaft zurechtgelegt, freilich bleibt hier immer dem Leser im Hintergrunde das Bedenken: wenn es nun aber doch anders wäre! Staunenswerth ist die Klarheit und das Geschick, mit dem er Alles in einander zu fügen versteht, allein bis zur Evidenz lässt sich seine Darstellung hier doch nicht erheben. Gewiss aber werden, wenn einst das Dunkel der Keilinschriften sich gelöst haben wird, die von dorther kommenden Nachrichten seinem divinatorischen Genius ein glänzendes Zeugniss geben. Trefflich ist das über die frühere Assyrische Königsreihe Gesagte. Mit Recht hält er grosse Stücke auf den unermüdlichen, strebsamen Brandis, dem er überhaupt in Vielem folgt. Nur in dem Einen kann ich nicht beistimmen, dass Sargon (Salmanassar) der Gründer der neuen Dynastie seyn soll. Beleus weist doch mehr auf Phul, Balatoras erinnert an Tiglat-Pilesar. Auf einer neu gefundenen Thonplatte sollen sich ja nun auch die Namen der Ahnen Sargons gefunden haben. Zugleich ist es natürlicher, dass der Abfall Babels mit dem Sturze der Dynastie in Ninive zusammenhängt, wir können Beleus den Sohn des Delketades bleiben lassen. Ergreifend ist der Untergang der grossen Städte Ninive, Jerusalem, Babel geschildert; die Bedeutung der alttestamentlichen Prophetie dabei gebührend gewürdigt, Nebucadnezar in seiner ganzen Herrschergrösse bezeichnet, nur der Zustand seines Irrsinns sollte in dem historischen Herrscherbilde desselben mehr hervorgehoben seyn. Die Bedeutung des Falles von Babel für das Aufblühen Europas, das Zurücktreten der semitischeu Stämme von da an, der Ruin Asiens ist eindringlich geschildert. Ob es auf eine Wieder-

erhebung durch Europa hoffen dürfe, möchten wir bezweifeln. Seine Zeit ist vorüber. Es war der Gnade und des Rufes nicht werth.

Das Verhältniss der hebräischen Chronologie und Urgeschichte zur chaldäischen ist gegen von Gumpach's krasse Ansicht, dass Abraham ein warmer Anhänger Zoroasters gewesen sei, das jüdische Volk nur eine religiöse Sekte der Babylonier, mit richtigem Blicke dahin bestimmt, dass die alten Hebräer die alte semitische Tradition mitten unter Canaanäern und Aegyptiern unberührt bewahrten. Es ist ein Frevel, sagt der verehrte Herr Verf., gegen den ganzen Geist der Geschichte, wenn gemeint wird, Abraham habe einen uralten Götzendienst gereinigt und nicht vielmehr die Uroffenbarung gegen den eingebrochenen Frevel rein bewahrt, den Gott, der ihm erschien, hatte er gekannt von Kindheit an. Die Babylonier aber machten aus der alten Tradition eine Carrikatur, indem sie dieselbe mit Mystik und mit astronomischen und astrologischen Rechen-Exempeln verarbeiteten. Wenn der Herr Verf. diesem chaldäischen Schema dennoch eine so hohe Bedeutung zuschreibt, dass er geneigt ist, die einzelnen Neri des 11. Sarus auch für unsere Zeit als bedeutungsvolle Epochen anzuerkennen, und annimmt, dass auch des Propheten Daniel 70 Wochen nicht hebräische Jahrwochen seien, sondern das chaldäische 600jährige Grossjahr, so können wir ihm nicht beistimmen; in letzterem nicht, weil der Prophet gerade durch die Betonung der heiligen Siebenzahl jedes Einmischen fremder Zahlensysteme zurückweist; in ersterem nicht, weil die wirklichen Epochen der neueren Geschichte andere Absätze geben, als jene Neri. — Das früher so hart angefochtene Buch Jona ist in seinen Angaben über Ninive hier trefflich zu Ehren gebracht. Auch die Angaben des Buches Judith nach dem Texte der Vulguta weist der Verf. in ihrer allgemeinen Richtigkeit nach, obgleich er weder die Belagerung von Bethulia, noch die That der Judith als historisch anerkennt.

Doch die grössten Verdienste des Hrn. Verf. ruhen unstreitig in der gründlichen Untersuchung der verschiedenen Berichte der alten Chronographen, der mit ausserordentlichem Scharfsinn vollzogenen Aufsuchung der ursprünglichen Berechnungen, der sorgsamen Vergleichung aller einzelnen Daten. Hier zeigt sich bei dem Verf. eine Kenntniss seines Stoffes, wie sie wenigen seiner Zeitgenossen beschieden ist, und es möchte Manchem schwer fallen, ihm bis in die äussersten Bahnen seiner Untersuchungen zu folgen. Es ist ein Werk, das, wie es selbst aus der gediegensten Gründlichkeit erwachsen ist, auch das gediegenste Studium fordert, das an Sorgfalt alle bisherigen Werke über die Geschichte dieser alten Reiche weit hinter sich lassen möchte, und nicht leicht möchte es irgend eine Nachricht über einzelne Vorgänge in diesen Reichen

geben, welche nicht hier ihre genügende Würdigung gefunden habe. — Was die Anordnung des Werkes betrifft, so möchte man vielleicht Vieles, was hier in den Anhängen zur Sprache kommt, in die zusammenhängende Darstellung der Geschichte einverwoben wünschen. Allein der Charakter dieses Werkes, überall die wissenschaftliche Forschung geltend zu machen, hat dem Verfasser eine andere Gruppirung des Stoffes empfohlen. Zudem mag das beigegebene gründliche Register einigermassen Genüge leisten. Die mitgetheilten vollständigen Auszüge der Quellenschriften in guter Uebersetzung mit trefflichen Bemerkungen, welche vom Hrn. Prof. Petermann herrühren, sind zudem eine werthvolle Beigabe, sowie wir auch für die beigegebenen Karten und Plan-Skizzen sehr dankbar sind.

Und so möge denn dieses vortreffliche Werk deutschen Fleisses, welches von der Buchhandlung elegant ausgestattet ist, die volle Anerkennung finden, welche es in hohem Masse verdient.

[E.]

VIII. Christliche Archäologie.

Kirchliche Sitten. Ein Bild aus dem Leben evangelischer Gemeinen. Von Hnr. Andr. Pröhle, P. Berlin (Hertz) 1858. 8.

Die Entstehungsweise dieses Buches ist, möchten wir sagen, eine pastorale, und so wird auch das Loos und der Segen desselben seyn. Der verdiente Dr. Wilh. Harnisch äusserte zuerst auf einer Gnadauer Conferenz, wie wünschenswerth es seyn möchte, die „kirchlichen Sitten", sei's nun nach grösserem oder kleinerem Massstab, zu sammeln und zu beschreiben. Die Sache ward bedacht, erwogen in treuen Herzen; und wir können dem Verf. nur danken, dass er, der 38 Jahre hindurch in der Provinz Sachsen immer auf dem Lande amtirt, der in Thüringens Gauen nach allen Richtungen hin wohl bekannt, wodurch ihm „Gelegenheit gegeben war, recht aus dem Frischen und Ganzen zu schöpfen", die Sache in die Hand nahm und, mit dem Beistande geistlicher Amtsbrüder, die Realisirung der Aufgabe, wenn auch innerhalb beschränkter Kreise, herbeiführte: denn es muss ja, wie der Verf. mit Johann Agricola (750 deutsche Sprüchwörter. 1528), den er überhaupt mit Liebe umfasst hat, spricht, „eines Dings ein Anfang seyn, und ein Anfänger ist aller Ehren werth". Schon die Namen der Dörfer. Flecken und Städte, woher das meiste Paradigmatische entlehnt ist, wie: „Hornhausen (des Verf.'s Pastorat, von wo aus er wie von einem Mittelpunkte ausgeht), Osterwiek, Wernigerode, Elbei, Nordhausen, Merseburg, Oschersleben, Zeitz, Hohenstein, Halberstadt, Eckartsberga, Erfurt, Nord-Dedeleben", zeigen uns auf einen

nicht nur des Sagenreichthums wegen classischen Boden *, sondern auf Oerter hin, „wo die kirchliche Sitte von jeher lebendig und kräftig war“. Was aber ferner den Begriff der „kirchlichen Sitte“, wie er hier hervortritt, betrifft, so läuft derselbe durch die weitumfassenden Grenzen hin, wo die ursprüngliche alte Sitte, der locale Kirchengebrauch, und die allmählig entstehenden, noch flüssigen, kirchlichen Verordnungen und Bestimmungen (die auch ja ihre letzte Gewähr in dem Ursprünglichen suchen müssen) sich berühren, weshalb auch der Verf. mit gutem Fuge das Ganze unter die Rubra der Augusti'schen „Denkwürdigkeiten“ geordnet hat. Demzufolge erhält das Buch einen doppelten, einen archäologisch-historischen und einen kritisch-exemplarischen Charakter; in beiden Beziehungen ist viel Lehrreiches, Interessantes, Beachtenswerthes dargereicht. Wir erwähnen in letzterer Hinsicht: den Vorschlag zu einem Gedächtnisstag für alle Märtyrer (S. 16); das Votum für die Kindergottesdienste in der Fasten, S. 27 („ich that Unrecht“, fügt der Verf. hinzu, „dass ich sie wegen ihrer Unvollkommenheiten über Bord warf“ — so hört man überall den rechten, ächten Pastor hindurch); die interessante Mittheilung, betreffend den hie und da noch Statt findenden Umgang um den Altar bei dem Ernte-Dankfeste (S. 49); das praktisch wohlbegrenzte Urtheil über die Einführung des rhythmischen Gesangs (S. 105). Bei dem umfassenden Zwecke hat der Verf. kein Bedenken getragen, mehrere Casualfälle fast *in extenso* mitzutheilen, die, als in der That merkwürdig, mit Dank werden entgegengenommen werden (S. 217 ff.). Auch einige mit Salz gewürzte Geschichten, die man gewöhnlich als „Anekdoten“ bezeichnet (S. 92. 147), sind nicht verschmähet worden, wie denn der Verf. überhaupt gern erzählt. — Die Inschrift aber seiner ganzen Betrachtung des Liturgisch-Rituellen hat er in den Worten ausgesprochen: „Die Lutherische Kirche hält in den heiligen Gebräuchen die schöne Mitte“ (S. 76). In den beschriebenen Rahmen hat er alles eingespannt, was ihm irgendwie bedeutsam schien; es ist ihm Alles wichtig, was die kirchliche Gemeinde und das Volk berührt; die feine, löbliche Sitte stellt er begeistert dar und sucht sie, wo sie entwichen, zurückzurufen, während das eingedrungene Schlechte, die Ungebührnisse (z. B. mit den stillen Begräbnissen, S. 195) an ihm einen strengen Tadler finden. Als Beispiele des Umfassungskreises führen wir blos das an, was unter dem Rubrum: „kirchliche Sitten in Bezug auf das gewöhnliche Leben“ (S. 247 ff.) zusammengefasst ist. Es kommen hier u. a. vor:

* Der Verf. verweist uns in dieser Beziehung auf seines Sohnes, Heinrich Pröhle's, „Harzbilder. Sitten und Gebräuche aus dem Harzlande; 1855“, so wie auf andere Schriften desselben und anderer deutscher Sitten- und Sagenforscher.

Morgen- und Abendgebete der Bergleute, Tischgebete, Kindergebete (von den vorreformatorischen an), Sängerchöre, Zimmersprüche, Wächterverse, der kirchliche Festkalender u. s. w. Manches Schöne und Ansprechende ist so erhalten; auch wende man nicht ein, dass wenn das Aufsammeln des Zerstreuten, theilweise Verlorenen erst beginnt, da hat das Leben selbst ein Ende; denn wenn das auch sonst gilt, so hält's doch hier nicht Stich: wir stehen auf einem ewigen, sich selbst verjüngenden Grunde. — Einzelne kleine Unrichtigkeiten oder Fehler, die sich eingeschlichen (z. B. die Verwechselung Leos des Grossen mit Leo IX., S. 171), wird der dankbare Leser mit uns gern übersehen. Es ist und bleibt ein köstliches Buch. [R.]

IX. Kirchengeschichte.

1. Ueber die geistige Einheit des katholischen Mittelalters. Vortrag von Dr. J. P. Lange. Elberfeld (Bädeker) 1858. 8. 5 Ngr.

Wenn der geistreiche Verf. in diesem „Vortrage" gegen die überschwengliche Ansicht des katholischen Mittelalters, nach welcher dasselbe am Saume oder im Centro des tausendjährigen Reichs gelegen hätte (die Ansicht nicht nur des Romantikers überhaupt, sondern Joh. Maistre's, Joh. Görres, Lamennais u. a.) auftritt, so ist keineswegs sein Sinn, als ob er irgend etwas wahrhaft Grosses des Mittelalters in Abrede oder in Schatten stellen wollte; wohl aber bemerkt er (und das ist der Hauptinhalt der kleinen Schrift), dass viele der hervortretenden Züge in „einem psychischleidentlichen Gemeinfühle" sich gründeten und auf die Rechnung „pathologischer Sympathien und Strömungen" zu schreiben sind, so wie dass die grossen Zerklüftungen im Mittelalter (zwischen geistlicher und weltlicher Macht, hierarchischer Autorität und dem Streben der christlichen Humanität, dem Curial- und Episkopalsystem etc.), die allerdings jene geträumte Einheit auflösen, schon darin ihre Erklärung finden, dass auf diesem Zeitgebiete „kein Stillstand des Geistes war, sondern eine stets stürmische, arbeitsvolle Bewegung" (S. 15). Wir geben ihm in beider Hinsicht vollkommen Recht, so wie wir herzlich gern seine Begeisterung für die trennende Union, wie sie zuletzt auftritt (S. 30 ff.), gleichfalls als eine „pathologische Strömung" mit in den Kauf geben. Schade nur, dass ein sonst so klares Auge in diesem Punkte ganz getrübt ist; wie nahe die Gefahr liegt, von einem solchen Blendwerke der Gegenwart auch die vergangene Geschichte umzuschreiben, davon sind auch auf diesen Blättern Proben vorhanden. [R.]

2. C. Becker (zu Königsb. in N.), Die beiden böhm. Reformatoren u. Märtyrer Joh. Huss u. Hieron. v. Prag, nebst e.

Ueberblicke der Hussitenkriege u. der ferneren Entwickl. der ev. Wahrh. in Böhmen. Nördling. (Beck) 1858. 240 S.

Der werthe, fleissige, viel schreibende Verfasser hat es mit seiner Geschichte von Hus und der hussitischen Bewegung sich allerdings etwas leicht gemacht. Was so höchst Bedeutsames die neueste Zeit gethan hat, die Geschichte von Hus gründlicher zu erforschen, scheint ihm entgangen oder absichtlich vor ihm vorbeigegangen zu seyn; selbst der Name Hus steht noch in der obsoleten unrichtigen Schreibung Huss vor uns, und der geschichtlichen Darstellung seines Lebens fehlt es selbst nicht an einzelnen groben Verstössen (wie z. B. S. 20 die Nachricht von Wickliffe's Tode in Oxford und S. 35 die Meldung, dass Hus schon früh das Abendmahl *sub utraque* gefordert, ein solcher ist). Am allerschwächsten ist zum Schluss der historische Blick auf die nachhussitische Entwickelung der evangel. Wahrheit in Böhmen weggekommen. Indess eine irgend wissenschaftlich historische Darstellung von Hus und der hussitischen Bewegung hat der Verf. auch gar nicht geben wollen, und wer nur eine protestantisch warme, wesentlich treue und zusammenhängende Vorführung der Geschichte des Wirkens und Martyriums von Hus und Hieronymus und der vielfach so wenig im Detail gekannten und hier in der That nicht übers Knie gebrochenen H ssitenkriege sucht in ihren ebenso praktisch erbauenden und ergreifenden, als anziehenden Hauptmomenten, eingeleitet und ausgeleitet mit einem schlichten Blick auf nähere und weitere Vergangenheit und Zukunft, dem soll seine gerechtfertigte Freude an diesem beifallswerthen geschichtlichen Lesebuche nicht im Mindesten verleidet seyn. [G.]

3. *Des Grafen Bernardino Rebolledo Selvas Danicas; eine Episode aus der Geschichte der katholischen Propaganda im Norden. Von J. Bendixen. Lübeck (Dittmer)* 1858. 4. 12½ *Ngr.*

Dass der Graf Bernardino Rebolledo während seiner Gesandtschaft am Dänischen Hofe (1648—1662) überhaupt im katholischen Interesse agirte, so wie sein Gesandtschaftshotel ein Sammelplatz für die Römischkatholischen in Kopenhagen war, dass sein Gesandtschaftsprediger, der Jesuit Gottfr. Francke bei einer öffentlichen Disputation daselbst 1653 als Vertheidiger der Lehre vom Fegfeuer auftrat — das war zwar bekannt. Es war damals gerade eine Zeit zum Fischen im Trüben: nicht nur war der König selbst (Friedrich III.) ein Liebhaber von religiösen Controversen und Gesprächen, wobei der Zugang auch den Feinden des Evangeliums offen stand, sondern die Königin, welche Rebolledo als die Dänische Diana feierte, war im katholischen Süden erzogen. So viel konnte man also wohl vermuthen, dass Rebolledo, einflussreich bei Hofe und gewandt, ritterlich in seinem Wesen, als

warmer katholischer Eiferer seine Späherblicke im Interesse seiner Kirche überall hingewandt, so wie er in der That bis zu einem seltenen Grade in den Charakter und die Geschichte des Nordens, namentlich in die Dänischen Zustände, sich hineinlebte. Dass derselbe aber geradezu ein Netz gefertigt, um den König und das Land unter Päbstliche Botmässigkeit zurückzubringen, und dass er namentlich dazu die Dichtsammlung in Spanischer Sprache, „*Selvas Danicas*", welche er zu Kopenhagen herausgab (unter seinen *Obras poeticas*, *Madrid 1778, Tom. I, p. 2*), benutzt — das war von den früheren Geschichtsforschern wohl kaum geahnt. Der scharfsinnige und geschichtsgebildete Verf. der obigen Schrift erhebt indess dies, nicht nur durch Mittheilung verschiedener äusserst bezeichnender Stellen aus jenen „*Selvas Danicas*", sondern auch durch Zeugnisse positiver Art (namentlich dass die Dichtsammlung dem Könige in Handschrift vorgelegen, und dass derselbe, indem er durch das Gesetz vom 24. Nov. 1655 die erwähnte Hoffnung ganz niederschlug, völlig ausreichende Antwort gegeben zu haben scheint), bis zum höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit, so wie er dasjenige, was dagegen zu sprechen scheint, keineswegs übersieht, sondern mit grosser Geschicklichkeit beantwortet. Sollten nun, wie ich vermuthe, näher eingehende Forschungen von verschiedenen Seiten hinzutreten, so wären wir um eine Thatsache in der Kirchengeschichte reicher geworden, und hätten hier „ein übersehenes, interessantes Document über die Bemühungen der derzeitigen katholischen Propaganda im Norden." Dazu könnte möglich auch die Auffindung der Vertheidigungsschrift des Grafen Rebolledo für den erwähnten Jesuiten Gottfr. Francken (Lateinisch, Cöln 1660), die Pontoppidan (*Annales ecclesiae Danicae, IV*, 413, vergl. 455) nennt, — wie ich, *salvo meliori judicio*, erachte — einige Beisteuer geben. [R.]

4. C. J. Böttcher (Diac. zu Reichenbach), Das Leben Dr. Joh. Gerhard's für christl. Leser insgemein. Mit J. Gerhard's Bildniss. Lpz. u. Dresd. (J. Naumann) 1858. 152 S. 10 Ngr.

Ein Johann Gerhard, der unübertroffene, ja unerreichte Dogmatiker und zugleich auch ascetische Schriftsteller unserer Kirche, wäre es ja wohl werth, dass seiner einmal eine gründliche theologische Monographie gedächte. Vorliegende Biographie (und auch deren haben wir ja sonst nicht) ist nur eben dies, und zwar in sehr populärem, erbaulichem Gewande, ja dies in einem Grade, der mitunter selbst ans Affectirte streift, und vor lauter Popularität z. B. „das alte gelbe Buch" nicht einmal (sei es auch nur in einer Note) mit Namen nennt, woraus sie bekennt ihr Meistes geholt zu haben; — es wird unstreitig Fischer *Vita J. Gerhardi* von 1723 seyn. Aber das muss man doch sagen und rühmen, das ganze Leben und Wirken des gottseligen alten Theologen bis zu

seinem schon im kräftigen Mannesalter herbeigekommenen seligen Ende ist darin mit grosser Liebe, Sachkunde, objectiver Treue und wirklich umfassend dargestellt worden, so dass das Büchlein nicht blos „christlichen Lesern insgemein“, sondern auch Jünglingen und Männern theologischer Wissenschaft werth seyn darf. Vor Allem hat uns die Darstellung des häuslichen (hier bei aller zu grossen Kürze) und des inneren Lebens angesprochen, wiewohl wir auch der selbst des schriftstellerischen Wirkens alle Anerkennung zollen. Eine etwas lange, aber doch durchaus nicht überflüssige oder ungehörige Digression bildet der Blick (S. 119 ff.) auf Johann Casimir, Herzog zu Sachsen Coburg-Gotha; zu besonderem Danke aber verpflichtet die nicht kürzere vollständige Mittheilung (S. 22 ff.) des fast noch in der Jugend aufgesetzten Gerhardischen herrlichen Testamentes. — Das Ganze fürwahr schier die schönste, sicher die ernsteste, wiewohl gleich sicher die anspruchsloseste, Gabe zu Jenas Jubelfeier. [G.]

5. Die Theologie Semlers, dargelegt v. Dr. Hnr. Schmid (Prof. d. Theol. in Erlangen). Nördl. (Beck) 1858. 8. 1 Rthlr.

Ein Theolog, der am Abend seines Lebens, da das Werk, für welches er sein Leben eingesetzt hatte, mehr als je den Zusammensturz drohte, dennoch von sich zeugen durfte: „Ich war gewöhnt, mich vor Gott nach meiner Art herzlich zu fürchten und zu demüthigen, wie sie einem jeden Menschen eigenthümlich ist, der das Glück hat, Gottes heilige Bekanntschaft wirklich und ernstlich sich auszusuchen. Gott ist bei mir keine Null, auch kein Selbstgeschöpf. Meine christliche Niedrigkeit hat mich davor behütet, mich des Evangelii von Christo zu schämen. Ich kann kein Naturalist seyn, wie ein Naturalist kein Christ seyn will.“ (Semlers Lebensbeschreibung I, Vorrede Bl. 4—6), verdiente gewiss, auch wo seine Forschung am meisten abschweifte, dass diese und er selbst zum Gegenstand einer Einzeldarstellung gemacht wurden. Es ist das, was Hnr. Schmid in der vorliegenden Schrift, mit Einsicht in die historichen Verhältnisse, mit grossem Fleiss und mit der Treue, die sich auch durch die unlieblichen Wege (denn Semlers Schriften sind wahrlich keine Rosengänge) nicht abschrecken lässt, versucht hat. Wiefern aber der Versuch im Ganzen mit Glück gekrönt sei, dieses anzudeuten bieten sich folgende Bemerkungen dar, die wir, wie sich von selbst versteht, dem Urtheil der geehrten Leser, den Verfasser mit eingeschlossen, unterbreiten. Es will uns zuerst bedünken, dass die Darlegung des Lebens dieses Theologen sowie der Zeit, in welche er gekommen, die Hauptsache hätte seyn müssen; da erst hätte das tragische Interesse, das in der That aus der Betrachtung seiner unermüdlichen und doch mehr als unglücklichen Forschung resultirt (denn der Lebensbegriff der Offenbarung Gottes entschwand ihm je

mehr und mehr), recht hervortreten können; da würden auch die präservativen, für das alte gute Recht der Kirche des Herrn kämpfenden Kräfte recht ins Licht sich haben erheben können. Bei dem Verf. hingegen bildet das Leben Semlers theils nur eine Einleitung und Recapitulation der wichtigsten Momente bis 1779 (Abschn. I. II), theils eine Erörterung der Stellung seiner letzten Jahre († 1791), die mit einer gewiss unbefangenen Würdigung seines ganzen Standpunktes schliesst (Abschn. V); der Zeit aber und vor Allem den Kämpfern für das Licht und Recht der Offenbarung wird nur spärlich die gebührende Rechnung getragen. Insbesondere hätte man wohl gewünscht, dass dem Verhältnisse Semlers zu S. J. Baumgarten, welches gewiss den ersten entscheidenden Wendepunkt (indem er immer mehr mit dem von ihm hochgefeierten B. innerlich zerfiel) in seiner theologischen Entwickelung ausmacht, eine grössere, eingehende Aufmerksamkeit wäre gewidmet worden. — Auf der andern Seite gewährt die Betrachtung der Theologie Semlers im engsten Sinne, die Lehrauffassung und Lehrdarstellung bei ihm (worin der geehrte Verf. ganz mit uns übereinstimmt und überhaupt der Freimüthigkeit der Wahrheit nie das Geringste vergibt) nur das allerdürftigste Resultat: es ist wie der Sand, den die Fluth in den Abgrund wirbelt oder am flachen Ufer absetzt, um das nächste Mal hinweggespült zu werden; nur soweit kann uns Semlers kritisch-rationalisirendes Verfahren interessiren, als die vermeintlichen Hauptergebnisse von den spätern Koryphäen des Rationalismus (wie denn z. B. v. Ammon zuletzt, grade wie Semler, die Distinction zwischen der öffentlichen und Privat-Religion, als den äussersten Nothanker ergriff) breit getreten wurden. Nicht darin also haben wir das Interesse an Semler als Theologen zu suchen, sondern in seiner, namentlich historischen, Detailforschung; denn von dieser mag man wohl festhalten, was er selbst von einem seiner kirchenhistorischen Hauptbücher (den „*selecta capita historiae ecclesiasticae*") versichert: dass die Data „mit zuverlässiger Ehrlichkeit gesammelt" seien. (Semlers Lebensbeschreibung, I, 307.) — Von beiden so erörterten Seiten aber, wie die Schmid'sche Schrift über Semler sich uns gibt, von dem Verhältnisse namentlich der sehr ausführlichen Auszüge aus Semlers dogmatischen Schriften zu der Zeitcharakteristik, wie sie hier erscheint, musste nothwendig hervorgehen, dass gewiss viele Leser mit uns die Forderung schwer unterdrücken können: Mehr Leben, mehr Blut! Damit soll indess weder der Brauchbarkeit und dem Werthe dieser Schrift innerhalb der vom Verf. gezogenen Grenzen, noch der höchst ehrenwerthen kirchlichen Haltung desselben das Geringste abgebrochen seyn. [R.]

6. Ueber Lavater und über Gellert. Zwei Vorträge von Dr.

K. I. Nitzsch. Berlin (Wiegandt und Grieben) 1857. 8. 10 Ngr.

Gewiss gehören diese beiden vorliegenden kirchenhistorischen Abrisse mit zu den besten Früchten des bekannten Instituts der christlichen Vorträge für ein gebildetes Publikum in Berlin. Die zwiefache Gabe der scharfsinnigen Auffassung und der charakteristischen Darstellung, die wir auch sonst an diesem bedeutenden Theologen hochschätzten, finden sich auch hier beisammen, des gewöhnlich beigegebenen *σκοτεινόν* aber so wenig wie möglich. Man stimmt ihm bei, man freut sich des geistreichen Blicks, wenn er die Gesammtcharakteristik Lavaters in der „Angesichtlichkeit seines Lebens und Wirkens" zusammenfasst (S. 5); man gibt ihm Recht, wenn er dessen apologetische Thätigkeit als „eine Reihe stets fortgesetzter Versuche durchgreifender Vertheidigung des positiven Bibelglaubens und eingreifender Ueberführung von der Nichtigkeit des Deismus" charakterisirt (S. 17); man beanstandet im Allgemeinen das Urtheil nicht, dass B. „ein verborgener Säemann auf dem Felde der restaurativen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts" (S. 43) gewesen sei; man heisst von Herzen gut die Apologie für die geistlichen Lieder des frommen Gellert, und wird von dem, was gegen „die säuerliche Kritik" derselben monirt wird (S. 68 ff.), nichts verkürzt oder abgeschlagen wünschen. — Wo nun aber das Meiste glänzt, erweckend und fruchtbar zugleich ist, da wird man auch geneigt seyn, mit den dunkeln Parthien eine billige Nachsicht zu üben. Nitzsch kann nun einmal (obgleich von uns ausgegangen) die evangelisch-lutherische Kirche nicht vertragen, sie darf nicht seyn (*non licet esse vos*); sie wird, wenn es nicht anders seyn kann, mit sich selbst geschlagen; ihre Unpartheilichkeit wird ihr zur Schmach angerechnet; vor Allem darf sie einer Entwickelung sich nicht rühmen, diese hat die Union für sich in Pacht genommen (S. 43—49). Nitzsch kann also einmal weder in dem Recht noch in dem Licht unserer Kirche sich finden; und doch sollte er, eben als Historiker, sich allgemach besser darein finden lernen; denn es ist ja wirklich auch in der Entwickelung der Geschichtsverhältnisse so, dass auf die Nacht und Dämmerung das Morgenroth folgt. Dieses, was Nitzsch so sehr verdriesst, und nichts Anderes ist eben, was vor unsern Augen geschehen. — Was er Bodemann vorwirft (S. 40 f.), darüber werden wir näher zusehen, und vielleicht einen geringen Beitrag zur theologischen Charakteristik Lavaters geben, wenn uns einst Bodemanns Schrift über letzteren vorgelegt wird. [R.]

7. Joh. Gossner, am 30. März d. J. zu seines Herrn Freude eingegangen. Von L. Bethmann-Hollweg. Berlin (Wiegandt und Grieben) 1858. 8. 5 Ngr.

8. Worte des Dankes und der Liebe am Sarge und am Grabe Gossners, gesprochen von Klee, Knak und Büchsel. Ib. (Kritz) eod. 8. 5 Ngr.

Johann Gossner, wohl ein Vater in Christo zu nennen, stand seit einer Reihe von Jahren in Berlin an der Bethlehemskirche und früher, in einem vielbewegten Leben, in grossem Segen; denn er hatte, zuerst erweckt durch Joh. Mich. Sailer und durch Martin Boos, eine lebendige Erkenntniss des Evangeliums sich angeeignet, hatte gezeugt in der Macht Christi von seinem Glauben und seiner Hoffnung, hatte über manche christliche, besonders Missions - Unternehmungen •seine segnenden Hände ausgebreitet. Vor vielen andern verdiente sein Leben beschrieben zu werden, und gewiss ist es eine recht liebliche Erscheinung, dass Bethmann-Hollweg, der lange ihm nahe stand, in der biographischen Skizze *sub* 7 wenigstens die Hauptthatsachen aus diesem vielgeprüften und reich gesegneten Leben uns mitgetheilt und einige Striche zu dem Charakter des Seligen als Mensch und Lehrer gezeichnet hat. Wie weit es gelingen wird, eine ausführlichere Lebensbeschreibung Gossners zu liefern (ausser dem, was in seinem „Martin Boos" enthalten ist), wird auf den Materialien überhaupt und seiner Correspondenz insbesondere (letztere ist glücklicherweise unter seinem Nachlass aufgefunden, S. 9) beruhen; eine besondere Aussicht dazu ist weder aus dem, was hier, noch dem, was in der Evangel. Kirchenzeitung (aus einem älteren Tagebuche Gossners) mitgetheilt ist, vorhanden. — Die drei Reden *sub* 8 enthalten schöne Zeugnisse der brüderlichen Liebe und christlichen Hochachtung gegen den Heimgegangenen. [R.]

9. Ge. Günther (Pfarr. bei Götting.), Gottesklänge aus der Haide. Ausführl. Bericht über das Missionsfest zu Hermannsburg 24. 25. Juni 1857, die daselbst gehalt. Predd. u. Reden etc. Zum Besten des Hermannsb. Miss.-Hauses. Gött. (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1857. 44 S.

Wir kommen etwas spät mit unserer Anzeige dieses wohlgeschriebenen, anschaulichen und schönen Berichts über das tief ansprechende Hermannsburger Missionsfest im J. 1857. Zu spät ist es aber auch jetzt nicht, hinzuweisen auf jenes gesegnete Glaubenswerk unserer Kirche und auf das vom Herrn dazu erwählte Rüstzeug; und die Darstellung des Verf. ist ganz dazu geeignet, auch in weiteren Kreisen die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, und auch weitere Kreise zur Darbringung eines Scherfleins dafür zu veranlassen. Nur Eines wollen wir dabei gegen den Verf. nicht verhehlen. Mit ernster und vollkommen gerechtfertigter Verwahrung gegen ein „bornirtes, hochmüthiges Ueberschätzen und Hervorheben des Lutherthums" erwähnt er, wie von Pastor Harms

„sehr nachdrücklich das Christliche in erste, das eigenthümlich Lutherische in zweite Linie gestellt“ worden. Sicher ist das unendlich richtiger als das Umgekehrte. Aber ist denn das allein vollkommen Richtige nicht vielmehr weder dies noch jenes? Nur bei immer vollerem und tieferem Erkennen des nicht Aus-, sondern Ineinanderfallens des Beiden wird man die wahrhaft ökumenische Weitherzigkeit gewinnen, die sich wahrhaft lutherisch nicht blos „Leipzigs und Hermannsburgs“, sondern des: „Es ist alles euer“ freuen darf. [G.]

10. G. E. Burkhardt (Archidiac. in Delitzsch), Kleine Missionsbibliothek oder Land u. Leute, Arbeiter u. Arbeiten, Kämpfe u. Siege auf dem Gebiete der ev. Heidenmission. Bd. I. in 3 Abthh. Amerika. Bielefeld (Velhagen u. Klasing) 1857. 58. 88, 270 u. 294 S. in gr. 8. 9, 25 u. 25 Ngr.

Zweck des Verf. ist, das zur Erwerbung einer lebendigen Kenntniss der evangel. Heidenmission nöthige geschichtliche und ethnographische Material, welches vielfach zerstreut in Berichten und Blättern vorliegt, und welches zusammenzusuchen nicht Jedermanns Sache ist, zusammenzustellen und in lebendiger Darstellung und Uebersichtlichkeit darzubieten. Das ganze grosse Gebiet der evangelischen Heidenmission in Amerika, Afrika, Asien und Australien soll in zwölf Abtheilungen zur Darstellung gebracht werden, deren jede auch für sich ein abgeschlossenes Ganze bilden, und wobei der Verf. auch durch Angabe der betreffenden Literatur jeden zu weiterer Unterrichtung befähigen wird. Der vorliegende erste Band des auf vier berechneten Werks behandelt in drei, allerdings dem Umfange nach sehr ungleichen Abtheilungen Amerika, und zwar 1. die Eskimo's in Grönland und Labrador, 2. die Indianer in Nord- und Südamerika und 3. die Neger in Westindien und Südamerika. Die neun folgenden Abtheilungen werden je drei den 2ten, 3ten und 4ten Band des Ganzen bilden. Wir müssen bekennen, dass ohne fromme Salbaderei in einfach historischer Weise und Nüchternheit der reiche Stoff der amerikanischen Missionsgeschichte ethnographisch wie geschichtlich uns wohlgeordnet im Vorliegenden vorgeführt wird, so dass das Weitere mit gerechtfertigter Hoffnung erwartet werden darf, und bedauern nur, dass schon bei der 2ten und 3ten Abtheilung, die mancherlei mit darbieten, was wir nicht vermisst haben würden, das in der 1ten Abtheilung so zweckgemäss bewährte Maass der Selbstbeschränkung der Verf. sichtlich überschritten zu haben scheint. Freilich ist es ja auf diesem Gebiete immer so viel leichter, *multa*, als *multum* zu geben. [G.]

11. C. W. Niedner, Zeitschrift für die histor. Theologie. J. 1858. H. 1—4. Gotha (Perthes). 40 Bogen. 4 Thlr.

Die bei weitem bedeutendste unter den nur acht Abhand-

lungen dieses ganzen Jahrganges ist: J. Weizsäcker Hinkmar und Pseudo-Isidor (Hft. 3 S. 327—430), welche in der That ihren Gegenstand kräftig fördert; und an sie schliessen sich in Betreff der Bedeutsamkeit zunächst an: W. Heyd Studien über die Colonien der röm. K., welche die Dominicaner und Franciscaner im 13. u. 14. Jahrhundert unter den Tartaren Asiens und Europas gegründet haben (H. 2. S. 260—324). Ausserdem möchten wir nur noch C. F. Jäger Cajetans Kampf gegen die luther. Lehrreform (Hft. 3. S. 431—479) und K. W. H. Hochhuth Mittheilungen aus der protestantischen Sectengeschichte in der hess. Kirche, und zwar zunächst über die Wiedertäufer zu Landgr. Philipp's Zeit (Hft. 4. S. 538—644), so viel beide Abhandlungen auch formal zu wünschen übrig lassen, erwähnenswerth finden. Das Uebrige würden wir nicht vermisst haben, am wenigsten das bei allem Fleiss und relativer Nüchternheit räumlich Masslose Distelbarth'sche (Hft. 1. 2.) über die evangel. Alliance, nach engl. und franz. Berichten. [G.]

12. Dr. Marriott, Der wahre Protestant. In zwanglosen Heften. Bd. 6. H. 1—5. Basel (Bahnmaier) 1857. 446 S. 8.

Die Mariott'sche historisch-antipapistische Zeitschrift ist bekannt; sie bedarf unsere Anzeige nicht weiter. Aus dem vorliegenden Jahrg. 1857 (in welchem übrigens die baptistischen Sympathieen des J. 1856 sich wieder mehr zurück gestellt haben) treten unter den historischen Aufsätzen über die ältere Zeit die, leider nur allzu ungeordneten und confusen Mittheilungen von Ph. Heber über die sog. älteren Waldenser (S. 289 ff.), Voigt Das Pabstthum und die Bibel (S. 140 ff.), und Th. M'Crie Der ursprüngl. Puritanismus in Engl. (S. 349 ff.), unter den bist.-kirchenrechtlichen und polemischen über die Gegenwart die von Nowotny gegebenen Auszüge aus Briefen römisch katholischer Priester in Böhmen (S. 36 ff.) und desselben Nachrichten von (dem seit 24 Jahren um seines Protestantismus willen eingekerkerten) Joach. Zezule aus dem Narrenhause der Barmherzigen Brüder zu Prag (S. 243 ff.), so wie Angel. Herreros de Mora Erzähl. meiner Einkerkerung durch das Glaubenstribunal und meiner Flucht aus Spanien im J. 1856 (S. 77 ff.), und die Darstellung des Ramon Monsalvatge, früher Capuziners, später Soldaten unter Don Carlos, jetzt evang. Pastors (S. 247 ff.), endlich auch und in gewissem Bezug vor Allem aber das den ganzen Jahrgang eröffnende (allerdings etwas heterogene) ausführliche, warme und freimüthige Schreiben des Prof. Baumgarten vom 20. Jan. 1857 an den Earl von Shaftesbury über die Bedrängniss der Christen in dem Herzogthum Schleswig durch die Dänen, hervor. Leider stellt sich noch immer dem ungestörten Gebrauche dieser Zeitschrift das gänzliche Fehlen aller Columnentitel in den Weg. [G.]

13. Geschichte des Französischen Calvinismus bis zur Nationalversammlung im J. 1789. Zum Theil aus handschriftlichen Quellen von Gottlob v. Polenz. I. Band (bis 1560). Gotha (F. A. Perthes) 1857. 8. 4 Rthlr.

Wenn überhaupt ein jedes bedeutende Geschichtswerk als eine Lebensaufgabe, zu deren Ausführung alle Strahlen der Lebensbildung und Führung zusammenfliessen, sich kundgeben muss (das Darstellen des Gleichzeitigen, der gegenwärtigen Zeit, wie sie ist und geworden, macht hier am allerwenigsten eine Ausnahme) — wenn nicht blos Sammlerfleiss, Menschenkenntniss, lebendige Auffassung, die auch im Vortrage sich abspiegelt, sondern vor Allem Getragenseyn vom Geist der Geschichte, (und welcher wäre dieser als die Wege Gottes, der ewigen Vorsehung, zum Ziele hin?) mithin im allgemeinsten Sinne ein gottesfürchtiges Auge erfordert wird — wenn ohne das sich Hineinleben in das historische Object, so dass dasselbe, sei's aus der Nähe oder der Ferne, wieder auflebt und damit eine wahre Lebenskraft kundthut, dies nimmer zu Stande kommen kann — wenn jedesmal dieser Grundbegriff der Geschichte zugleich mit dem Zusammenfassenden (auch wo von Universalgeschichte die Rede nicht ist) und dem Auseinanderlegen des Einzelnen sich selbst Zeugniss geben muss — wenn in letzterer Beziehung die Charaktere überall in Bewegung gesetzt, nicht als abgelebte Schatten oder Marionetten dargestellt werden müssen — wenn selbstfolglich geschöpft werden muss aus gleichzeitigen, bewährten, durch sich und durch den Zusammenhang mit dem Ganzen der Geschichtsverhältnisse selbstbeweisenden Quellen — wenn zu diesem Behufe Schritt vor Schritt mit unerbittlicher Gerechtigkeitsliebe Kritik geübt werden muss, so dass die noch so geschickt sich verbergende fremde Tendenz ans Licht gezogen, und was mit Fleiss in Schatten gestellt war, seinem Lebenscharakter wiedergegeben werde — wenn endlich dieses alles erst die wahre *πραγματεία* der Geschichte constituirt (ein Begriff, der allerdings von vorn bis zuletzt durchschlagen muss, um die wahre Geschichtsdarstellung zu bezeichnen, und der deshalb ebenso gut bei Herodot, als bei Polybius und Tacitus sich bewährt) — wenn der in diesen Worten dargereichte Massstab der gerechte und allein ausreichende ist —: so darf man wohl unbedenklich das vorliegende v. Polenz'sche Werk zu den bedeutendern Geschichtswerken unsrer Tage rechnen; denn der Verf. hat nicht nur die Aufgabe der Geschichtschreibung überhaupt im ganzen Umfange anerkannt, sondern auch das Geforderte, wenn auch nicht Alles in gleichem, so doch in grossem Maasse, geleistet. — Sprechen wir nun erst von der Weihe des Verf.'s zum Geschichtsschreiber, so liegt ja allerdings ein guter Theil dess, was darüber zu sagen

wäre, im Verborgnen; doch sieht man aus seinen zwei frühern Schriften: „Drei Monate in Paris. Briefe eines Idioten an einen alten Waffenbruder“ (1841) und: „Ueber Gewissensfreiheit“ (1843), ziemlich klar den Weg, den er genommen hat. Es liegt in diesen Büchern nicht nur eine Masse von durchdrungenem Geschichtsstoffe, sondern die durchwehenden Gedanken zeigen alle auf die Darstellung der wahren Religionsfreiheit als die unserer Zeit unausweichlich vorgelegte Aufgabe hin. So war dem Verf., wenn er einmal an die neuere Zeit sich halten wollte, die Wahl seiner Geschichtsaufgabe gleichsam vorgezeichnet: dort, wo die Religionsfreiheit sich die meisten blutigen Kränze und Kronen erworben, wollte er seine Heimath aufschlagen; diese Geschichte wollte er im Laufe zweier Jahrhunderte und etwas mehr (denn die Glaubensverfolgungen gegen die Protestanten erneuern sich ja bei der Revolution von 1789 *, und was jetzt als Entwickelung heraustritt, steht kaum als Trümmer der alten Freiheit) aufzeichnen und der Nachwelt übergeben. Rechnen wir aber noch, wie es christlich sich gebührt, das schon Vorbereitete, Vorgearbeitete, nicht blos im jedesmaligen Detail, sondern in der fortlaufenden Darstellung, zur Weihe eines Geschichtschreibers, so ist ja nicht zu verkennen, dass jenes Detail, die Quellen im primitiven Sinne, überaus reichlich vorhanden war, und, fügen wir hinzu, um gleich in die Charakteristik des Werkes einzugehen, es ist dasselbe aufs treuste und beste vom Verf. benutzt. Ihm standen die Einzelschriften so wie die Geschichtswerke aus dem sechszehnten, siebzehnten Jahrhunderte, die auf diesen Schauplatz eingehen, wohl alle zu Gebote, auch solche, die jetzt erst reproducirt wurden (z. B. *Actes et gestes de la cité de Genève* von *Fromment,* ein durchgehendes Facsimile der einzigen alten Ausgabe), oder unter den bis dahin *Ineditis* durch den treuen Fleiss der Gesellschaft für die Geschichte des Französischen Protestantismus in dem Bulletin derselben oder dem für sich aus den Handschriften herausgegebenen Actenstücke sich befinden. Nicht minder aber benutzte er die Resultate der kirchenhistorischen Einzelschriften aus der letzten Zeit, die sich zumal mit hervortretenden Zeugen beschäftigen ** (z. B. Grafs über J. Lefèvre, C. Schmidts über Geo. Roussel u. a.). Nicht minder aber wurden die Geschichtswerke der neuesten Zeit, die mit der vorliegenden Aufgabe sich beschäftigen, berücksichtigt; der Verf. bestimmt sein Verhältniss zu denselben so: „Wohl habe

* Der Verf. schliesst jedoch gerade mit diesem Zeitpunkte, mit dem Auslauf der „Kirchen in der Wüste.“

** Nur eins entging ihm zur Selbstbenutzung, die Schrift Ad. Müntz's über Nic. de Clemangis, die ja allerdings Data enthält zur Entscheidung der Frage über den Verf. des Aufsatzes *„de ruina ecclesiae.“*

Soldan alle Factoren des Französischen Calvinismus mit Gründlichkeit aufgefasst und vorgeführt; doch sei er nach seinem Plane auf die innere Seite dieser Erscheinung weniger eingegangen; noch allgemeiner sei der betreffende Stoff in Rankes bekanntem Meisterwerk behandelt; G. Weber endlich habe sich auf den Calvinismus in seinem Verhältnisse zum Staate beschränkt". Endlich hat der Verf. als prüfender Geschichtsforscher auch die Stimmen der Widersacher der Reformation gehört und mit Ruhe und Fleiss erwogen, so dass Nichts von dieser Seite fehlt. — Doch es handelt sich bei einem solchen Werke nicht blos um Bewältigung des Stoffes überhaupt, sondern auch von einem tragenden Grundgedanken und Grundzwecke, um welchen sich alles Uebrige gruppirt; erst so kann die Geschichtsdarstellung nicht blos überhaupt sich als richtig empfangen und entwickelt, als pragmatisch, bezeugen, sondern zugleich erobern. Fragen wir aber, welches denn dieser erobernde Gedanke in dem vorliegenden Werke ist, so brauchen wir freilich nicht lange zu suchen; der Verf. spricht es selbst in geraden Worten und zugleich durch die Eintheilung des Stoffes im ersten Bande (bis 1560) aus: es ist die Thatsache, bis daher gar zu wenig ins Licht des Geschichtlichen erhoben, dass die Reformation in Frankreich wesentlich vom Anfange rein Lutherisch bestimmt und ausgeprägt war, dass dieser Charakter erst später, hauptsächlich aus Mangel an Treue (wenn man auch mächtigen Einflüssen anderer Richtung, vielleicht auch einer gewissen Tendenz der Romanischen Volksindividualität, einige Rechnung tragen will), sich ablöste und dem schwankenden, vielfach alterirenden Calvinischen Typus Platz gab. War nämlich auch dies Geschichtsverhältniss früher einigermassen im Ganzen angedeutet,* so galt es doch, dasselbe fest und bestimmt im Einzelnen nachzuweisen: *hic labor*, *hoc opus erat*. Und das ist eben die grosse Beute, die der Verf. von seinen Geschichtsstudien zurückgebracht — eine Beute, so reich und umfassend, dass durch diesen luminösen Blick die Fackel überall hingetragen ward, selbst wo der Verf. vielleicht ein so scharfes Licht nicht liebte. Der Verf. spricht sich über diesen Hauptpunkt, unter anderen, in gewichtigen Worten so aus: „Die Geschichte der Französischen Reformation tritt in zwei, der Zeit und dem Wesen nach, abgegrenzten Abschnitten, nämlich der Lutherisch- und der Calvinisch- Französischem Reformation unserm Blicke entgegen. Es muss aber diese Abgrenzung nur in ihrem grossen Ganzen aufgefasst und in den vielen, in eine jede Periode fallenden, Einzelheiten der grossen historischen Bewegung als flüssig angesehen werden. . . Es kommt hier auf die Hauptströmungen an, und wir glauben in der Annahme nicht zu irren, dass die erste dieser

* Von Cyprian, und auch von V. E. Löscher, denke ich.

Strömungen, von Luther und seiner Reformation ausgehend, den in Frankreich vorgefundenen, aber durch langes gewaltsames Binden latent gewordenen Brennstoff ergriff und zu vielen vereinzelten Flammen auflodern liess, welche in Genf zu einem Feuerstrom sich vereinigten, den Calvin später mit Absicht und Plan nach Frankreich trieb.“ Weiter wird hingewiesen auf die „tief gewurzelte Volkstradition, die ersten Protestanten Frankreichs als Lutheraner zu bezeichnen“, und darüber bemerkt: „Diese Bezeichnung war zwar eine mehr populäre des Spottes und Hasses, und ohne alle dogmatische und wissenschaftliche Begründung. Aber eine solche Bezeichnung hat, wenn allgemein, doch ihr geschichtliches Recht, welches durch diesen Mangel um so weniger aufgehoben werden kann, als jene Begründung bei keiner nur gewordenen, nicht gemachten grossen Bewegung, sogleich erfolgt. Uebrigens fehlt der vorliegenden doch keineswegs der dogmatische Bestandtheil; ja er war, wenn auch wohl mehr negativ als positiv, das Lebenselement derselben.“ (S. 165 f.) — Wie nun aus diesen erobernden Grundgedanken alles Uebrige sich gruppirt, darüber nur einige die Einrahmung und die Leistungen dieses Werks andeutende Winke. Es ist nicht etwa in der Weise der kyklischen Schriftsteller gethan (die ihre Darstellung des Trojanischen Krieges vom Weltei anheben); was der Verf. in den ersten Abschnitten der Einleitung über den Charakter des Christenthums, die Einführung desselben in Frankreich (reichen ja die „Kirchen Galliens“ zu Irenäus und weiter noch hinauf, denn damals schon ward der Acker mit Blut bedüngt), die Gestaltung der katholischen Kirche überhaupt und die Freiheiten der Gallicanischen Kirche insbesondere beibringt (in letzterer Hinsicht scheint uns der nothwendig herbeigeführte Kampfesbegriff dieser Freiheiten doch etwas verkümmmert; wir beziehen uns immer noch nächst dem Thatsächlichen auf Edm. Richers markige Darstellung und auf Bossuets luminöse Vertheidigung der Declaration von 1682; dies besonders zu S. 53. Anm.); es steht alles und jedes auf seinem Platze, es ist nichts Ueberflüssiges hineingezogen (denn die Zeitschilderung überhaupt in allen Richtungen ist gerade ein Wesentliches), obwohl manche Einzeluntersuchung (wie über die *ampulla Rhemensis*) wenigstens anmerkungsweise angedeutet ist. Dasselbe gilt von dem vierten und fünften Abschnitte der Einleitung (S. 53—135), von den reformatorischen Bestrebungen in Frankreich theils ausserhalb, theils innerhalb der Kirche; es ist durch und durch nervoser Zusammenhang, kräftige Zeichnung, geschichtsgemässe Werthgebung; es ist nichts Wesentliches übersehen; es sind überall, wie schon bemerkt, die neuesten Untersuchungen (wie Dieckhoffs und Herzogs über die Waldenser) fleissig benutzt, zum Theil

kritisch gewürdigt. Wir treten dann mit der „geschichtlichen Uebersicht von dem Anfange der Reformation bis zu ihrem Uebergange in den Französischen Calvinismus" (S. 136—305) zum Glanzpunkte des Werks hinüber: nicht nur ist dem Grundbegriff und Wesen der Reformation vollständige Anerkennung geworden (was um so mehr hervorgehoben zu werden verdient, als jetzt grade, zur Schmach der wahren Geschichtsschreibung, theils mit der Römischen Kirche nach allen Seiten hin geliebäugelt wird, theils die Reformation bei den Sectenhäuptern in unserer Zeit als lediglich ein dunkler und dürftiger Anfang dargestellt wird), sondern der ursprüngliche Charakter der Französischen Reformation als Lutherisch wird durch die schlagendsten historischen Beweise so wie durch sorgfältige, lebendige Zeichnung der ersten Träger derselben ins Licht gestellt. — Die zweite Abtheilung (S. 306—713) schildert den Uebergang der Französischen Reformation in den Calvinismus und die eigentliche Ausgestaltung desselben, reich an Märtyrergeschichten, wie schon der erste Abschnitt, und diese mit gebührendem Fleiss behandelnd, aber nicht minder uns ins innere Getriebe einführend, wodurch diese Kirche eine bewundernswerthe Organisation gewann, die so manchen Stürmen trotzte und sich, sei's auch in Höhlen und Wüsten, aus der Wurzel erneuert hat. In letzterer Hinsicht wird vorzüglich die Verfassungs-Constitution, die sogenannte *Discipline ecclésiastique*, nicht nur überhaupt gewürdigt, sondern einer durchgehenden Analyse unterworfen (S. 440 ff.); es wird auf die wichtige Larroque'sche Ausgabe von 1710 eindringlich hingewiesen; die kritisch-historische, vielverzweigte Untersuchung wird ausgeführt; was die nächste Abfassung betrifft, entscheidet der Verf. sich, so viel wir urtheilen können mit Recht, für Antonio de la Roche Chandieu (den pseudonymen Saduel); nicht nur Aymons bekanntes treffliches Werk, sondern auch des Lutheraners Ittigs gewiss in den Hauptstrichen meisterhaft ausgeführte *Historia Synodorum Galliae* findet, im Fortgange der Darstellung dieser Synodalverfassung, eingehende Berücksichtigung. — In der Beurtheilung des Conflicts zwischen Luther und Calvin, so wie der versuchten falschen Fusion des Lutheranismus und Calvinismus, verhehlt der Verf. zwar seine Calvinischen Sympathien nicht (er selbst will jedoch nur „des Scheins einer Befangenheit für den Calvinismus" Wort haben; S. 559); wir glauben aber, ein Recht zu haben dieses bei Seite zu stellen, nicht nur weil der Verf. wiederholt erklärt, „er wolle das Einzelne dem Urtheile der Theologen überlassen", sondern weil die Geschichtsdarstellung durch diese eingestreuten Ansichten nicht alterirt wird — was der Verf. so aus dem Herzen jugirt (z. B. „die absolute Prädestinationslehre und die Lehre von der Universalität der Gnade habe gleich mäch-

tige Stützen in der heiligen Schrift", S. 524), lässt sich ohne Mühe von der Darstellung selbst ablösen. Gewünscht hätten wir freilich, dass solche Missurtheile, wie sie z. B. in den Worten enthalten sind: „dass Luther im Streite nach aussen das Beste von dem Geheimniss verloren und sich an das Wort angelehnt habe, dem er eine drastische und allgemein verständliche Auslegung gegeben und durch diese ein grosses Uebergewicht über Calvin gewonnen" (S. 573), ebensogut reinweg gestrichen, geopfert worden wären, wie wenn es von anderer Seite heisst: „Calvin habe mit vollem Recht die Altäre verworfen" (S. 591.) Ueberhaupt möchte wohl eine jede blos subjective Erklärung jenes Conflicts auch nach des Verf.'s Standpunkt um so unzureichender seyn, als er sich selbst zu der Ansicht bekennt, dass „selbst von dem Verhältnisse beider Kirchen zur Mystik aus betrachtet eine Vereinigung beider Kirchen undenkbar sei." (S. 593). — Was übrigens zur Charakteristik des ausgezeichneten Werks dient (denn ein Weiteres konnten wir ja nicht beabsichtigen), mag in Folgendem befasst werden. Der Stil ist gedrungen, ohne allen eitlen Prunk, der Sache angemessen, doch durch und durch lebendig, wozu namentlich auch das beigetragen hat, dass der Verf. an vielen Stellen die Quellenschriften selbstredend eingeführt hat. Die historische Kritik ist überall mit Schärfe, und doch mit Besonnenheit und Mässigung geübt. Wir erwähnen als Beispiele blos die Untersuchung über Th. Bezas *Histoire ecclésiastique* (äusserst incorrect gedruckt, Lille 1841), über die (von Soldan) angefochtene Verfasserschaft Bezas, über die grosse Bedeutung derselben bei manchen handgreiflichen Mängeln (S. 221) — und dann die andere über die Berichte betreffend die schrecklichen Greuel der Religionsverfolgung unter Franz II. in der Calvinisten Regnier de la Planche (und Popélinières) Darstellung, die auch de Thou, der grosse Geschichtschreiber, in allem Wesentlichen als wahrhaftig bewährt. (S. 645.) Unübertrefflich ist der Verf. in den Charakteristiken bedeutender christlicher Persönlichkeiten; die Lebenszüge treten mit ursprünglicher Frische heraus; man vergleiche z. B. den Abschnitt: „Reformatorische Charaktere", anhebend mit Jacques Lefèvre d'Estaple und schliessend mit Margaretha von Valois und den „Männern von Meaux." (S. 199—305). Die Sitten, die Sprache, die Kunst, kurz Alles, was innerhalb des Rahmens der Geschichte ein bedeutendes Moment bildet, findet gleichmässig Berücksichtigung; der Griffel des Verf.'s ist hier wiederum scharf zeichnend, das Ethische überall hervorhebend (so wie ja die Alten schon das *ἔθος* und das *πρᾶγμα* der Geschichte als ein Unzertrennliches fassten); wir nennen wiederum nur Beispiels halber die Abschnitte über Margaretha, die Schwester Franz I. und ihr „Heptameron",

über Rabelais, vor Allem aber auch in der letzten Abtheilung die Untersuchungen über den Einfluss der Reformation auf die sittlichen Zustände Frankreichs und auf die Ausbildung der französischen Sprache. — Gewiss, Deutschland eignet sich mit Stolz ein solches Geschichtswerk zu. Der zweite Band wird den politischen Französischen Calvinismus (1560—1629) darstellen, der dritte die Zeit bis zur Aufhebung des Nantes'schen Edicts und der Erhebung der Camisarden (1629—1710), der vierte aber „die Kirchen der Wüste“ umfassen und mit der Nationalversammlung 1789 schliessen. Für die beiden letzten Bände war es dem Verf., während seines Aufenthalts in Paris 1840, vergönnt, handschriftliche Quellen zu benutzen. — Der Druck ist sehr correct, die Ausstattung schön. An ein Register wird, bei der grossen Anschwellung des Stoffs, wohl zu denken seyn. [R.]

X. Kirchenpolitie.

Was wir wollen, oder ein Wort über Mission im Allgemeinen und unter Israel im Besonderen. Von e. Freunde der Mission. Breslau (Dülfer) 1858. 84 S. Pr. 5 Ngr.

Auf die Frage: „Was wir wollen?“ geben die heutigen Abkömmlinge des grossen zwinglisch-calvinischen Geschlechts, je nach dem Steigerungsgrade ihrer Heiligkeit, drei verschiedene Antworten: die christliche Kirche wollen die positiv Heiligen in eine freie Gemeine, die comparativ Heiligen in eine polizeiliche Union, die superlativ Heiligen in eine chiliastische Mission verwandeln. Damit hängt ein Umstand zusammen, der noch nicht nach Gebühr gewürdigt wird. In der Christenheit hat von allem Anfange her die einstimmige Ueberzeugung geherrscht: Jesus Christus, gestern und heute, und derselbe auch in Ewigkeit; — bei jenen drei Parteien findet sich, trotz alles sonstigen Zwiespaltes, ebenfalls eine gemeinsame Grundüberzeugung: Uhlich in Magdeburg liefert im „Sonntags-Buch“ seine „Beiträge zur Religion der Zukunft“; Stier fährt Kalk und Steine nach Halle, zum Bau seiner „Kirche der Zukunft“; unser anonymer, superlativ heiliger Missionsfreund wartet mit heissem Verlangen auf das tausendjährige Reich der Zukunft. So haben die drei Parteien sammt und sonders dem Glauben der Christenheit an den Weltheiland Jesus, der da ist, war und seyn wird, entsagt, und halten mit den Juden die Zukunft für ihren Messias. Das beherzige wohl, wer ein Christ und von den kräftigen Irrthümern dieser Zeit, von dem Geheimniss der Bosheit, unberückt bleiben will! — Was nun speciell unser „mit Beziehung auf die Schlussentwicklung des Reiches Gottes“ geschriebenes „Wort über Mission“ betrifft, so wird es „Christen und Juden zur

Beherzigung vorgelegt", — den Christen, damit sie unter den Juden, — den Juden damit sie unter den Christen „Mission treiben" sollen. In letzterer Hinsicht heisst es: „Haben die Juden die Wahrheit und sind sie in der That davon überzeugt, so können sie nicht anders, sie müssen uns zu belehren und zu bekehren suchen; das ist ihre heilige Pflicht; unser Elend, unsere Gefahr, verloren zu gehen, und die Ehre Gottes müssen sie dazu zwingen. Wir bekennen, dass wir den Tag mit Freuden begrüssen würden, an welchem Israel sich gedrungen fühlte, Missionare zu uns zu senden. Wir würden sie mit Freuden aufnehmen, bereitwillig ihre Gründe gegen die Wahrheit des Christenthums und für die Wahrheit des Judenthums anhören, sie ernstlich prüfen, kurz uns in jede ernstliche Besprechung der göttlichen Wahrheiten mit ihnen einlassen, und wir sind überzeugt, dass das jeder wahrhaft gläubige Christ thun würde. Ja wir gehen noch weiter, wir fordern die Juden auf, und binden es ihnen als die heiligste Pflicht aufs Gewissen, Missionare zu uns zu senden" u. s. w., worauf noch die förmliche „Widerlegung einiger Einwendungen der Juden, dass sie keine Missionare aussenden können", folgt. (S. 27 ff.) Nun, meinetwegen! Bekehre die Juden oder lasse sich von ihnen bekehren, wer da will; hab' nichts dawider! Bin ein nüchterner, alltägiger Christenmensch, mag kein Judengenosse und Zukunftsheiliger werden, lasse mir die Identität von „Predigtamt" und „Mission" nicht einreden, brenne nicht von pietistischem Eifer für die Judenmission, sondern denke auch in diesem Stücke wie mein seliger Lehrer, der Professor Luther in Wittenberg. [Str.]

XIII. Apologetik und Polemik.

Wir werden leben! Gespräch über die Unsterblichkeit von Fr. Brandes. Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1858. 238 S. gr. 8. Pr. 1 Thlr.

Nicht Jeder hat Lust und Geduld, „für den Glauben an persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode das Wort zu ergreifen" gegen die Herolde „des atheistischen Materialismus", die mit ihrer gesammten Weisheit bereits bis zu Schlüssen heruntergekommen sind, wie etwa: „weil wir in todten Körpern keine Seele entdecken, desshalb ist sie in lebenden nicht vorhanden"; oder: „weil wir das Nichtmaterielle auf die Weise nicht wahrnehmen, wie wir von materiellen Dingen Kunde erhalten, desshalb sind wir berechtigt, sein Daseyn ganz zu leugnen." Um der Schwachen und Verführbaren willen ist es jedoch nöthig, dass solchen lächerlichen Schwätzern der Mund gestopft wird, und das hat der Verf. (reformirter Pfarrer zu Göttingen) in vorliegen-

der Schrift aufs gründlichste gethan: er hat ihnen aus Vernunftprincipien und alltäglichen Erfahrungen die völlige Absurdität ihrer Theorien *ad oculos* demonstrirt. Freilich ist aber „das Gespräch über die Unsterblichkeit“ auch eben nichts weiter, als ein tüchtiger Maulstopfer für freigeisterische Gesellen. Um noch mehr zu seyn, hätte es sich enger an die biblische Grundüberzeugung anschliessen müssen: eine blosse Seelenunsterblichkeitslehre, welcher im Vordergrunde der Tod als der Sünde Sold, im Hintergrunde die Auferstehung der Todten fehlt, vermag keinen Christen wahrhaft und auf die Dauer zu befriedigen. Auch hätten manche einzelne biblische Gedanken stärker, als wirklich geschehen, betont werden müssen (so besonders der, ganz gewiss „viel Dunkelheit und Räthselhaftes“ auflösende trichotomische: „Ich habe oft gedacht, ob man die schwierige Frage, wie ich mir denn das thierische Leben im Unterschiede vom menschlichen zu denken habe, vielleicht so beantworten dürfe: Es ist bekannt, dass schon im N. T. von Paulus in dem Wesen des Menschen, dass ich so sage, drei Stücke unterschieden werden: Leib, Seele und Geist. Die beiden ersten kommen auch dem Thiere zu, in dem Menschen kommt dagegen noch ein höheres Drittes hinzu: das vernünftige, in sich seiende und in sich beruhende Bewusstseyn, der Geist“, — welche Wahrheit leider sogleich wieder dichotomisch aufgegeben wird). — Ton und Sprache sind durchweg würdig, nicht selten warm und voll Kraft. Jedenfalls gehört die Arbeit zu den bessern theologischen Geistesproducten. [Str.]

XIV. Dogmatik.

1. Lehrbuch des christlichen Glaubens. Zweite durchaus verbesserte Auflage. Von Dr. Aug. Hahn, Generalsuperintendenten der Provinz Schlesien, Ober-Consistorialrath und ord. Prof. der Theologie an der Universität Breslau. I. Leipzig (F. C. W. Vogel) 1857. II. Leipzig, 1858.

Es thut einem alten Manne wohl, wenn er einen Freund, den er vor langen Jahren als Jüngling hat kennen lernen, im Alter gereift und doch immer neu verjüngt wiedersieht. Daran erneuert und befestigt sich die alte Freundschaft, auch wenn sich etwa im Einzelnen etliche Differenzen finden sollten, die sich nicht sogleich ausgleichen lassen, aber für die Zukunft eine desto gewissere Verständigung in Aussicht stellen. So ist es dem Referenten mit der obbezeichneten „zweiten durchaus verbesserten Auflage“ des von Dr. Hahn vor etlichen dreissig Jahren zuerst herausgegebenen „Lehrbuchs des christlichen Glaubens“ ergangen. Es ist auch nicht zu vergessen, dass grade damals (1827) D. Hahn's Disputation in Leipzig das erste Zei-

chen einer neuen Zeit war, welches die Evangelische Kirchenzeitung zu Berlin in ihren ersten Nummern begrüsste.

Und was werden sich nun die alten Freunde bei der Wiederbegegnung Alles zu sagen haben? Nun, das lässt sich nicht Alles schreiben. Und was werden sie sich zuerst zu sagen haben? Nun, das pflegt gewöhnlich das Unbedeutendere zu seyn; oder es scheint wenigstens so; denn wer erkennt sogleich den Zusammenhang des ersten Wortes mit dem letzten?

Doch wir müssen uns hier auf wenige Worte beschränken: und so beginnen wir sogleich mit der Einleitung, welche von der Religion überhaupt, von der Theologie im Allgemeinen, und namentlich von der Dogmatik, aber auch drittens von der Quelle aller Erkenntniss, nämlich von der Heiligen Schrift handelt. Der letzte Abschnitt schliesst mit der „richtigen Schrifterklärung" (§. 28), wo auch die Frage über den Kanon, über die Analogie des Glaubens, über die entscheidenden Beweisstellen (*dicta probantia*), und über den mehrfachen Sinn des Wortes, — *sensus literalis* und *mysticus*, und dieser letztere ist wieder *tropologicus s. moralis* (1 Kor. 9, 8 f.), *allegoricus* (Gal. 4, 21 f.) und *anagogicus* — zur Sprache und zur Erwägung kommt, und auch von dem Referenten recht ernstlich zur ernstlichen Erwägung empfohlen wird. — Aber der Abschnitt vorher, der zweite Abschnitt ist auch nicht zu übersehen: er bestimmt die Ordnung, in welcher das Lehrbuch vorschreitet, er handelt von der Eintheilung des unerschöpflichen Stoffes, welchen der Verfasser unter den vier Rubriken der Lehre von Gott, — Theologie, — von dem Menschen, — Anthropologie, — von der Erlösung, — Soteriologie, und von der Kirche nach der Reihe vorzutragen beabsichtigt. Wir hätten uns unsererseits allenfalls mit den drei Glaubensartikeln auf Grund des Apostolicums begnügen lassen, unter denen der gesammte Stoff Platz findet; aber wir anerkennen auch den Eintheilungsgrund, worauf das Lehrbuch ruht, es ist ja eben der Grund in Christo Jesu, durch welchen und in welchem eben Gott, und der Mensch selbst nach seinem Urbilde offenbart ist, durch welchen die Menschen erlöset werden, wenn sie glauben, und zur Gemeinschaft mit Gott und untereinander diesseits und jenseits berufen werden — §. 18. — In dieser Kirche befinden sich alle Glieder am Leibe, wenn sie auch jetzt wohlweislich noch in verschiedenen Abtheilungen und auf verschiedenen Stufen der Erkenntniss sich befinden.

Doch das erste Wiedersehen erweckt eine Frage nach der andern, und so fragen wir zwar zuerst: Was ist Gott? Vater, Sohn und Geist?, um in stiller Demuth von der Schrift, von der Kirche, von der Schule Antwort und Erklärung zu verneh-

men — damit beschäftigt sich der erste Theil des Lehrbuchs, welcher so unerschöpflich ist, als der Katechismus, der ihm zum Grunde liegt. Aber um uns über die erste und hauptsächliche Frage recht zu orientiren, müssen wir auch sogleich die zweite daran schliessen, indem wir uns auch unter einander recht ernstlich fragen: Was ist der Mensch? „Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkest?" (Ps. 8, 5). — Nun, wir halten uns zusammen an 1. Mos. 2, 7, und finden gleich am ersten Menschen Leib und Geist, und Seele. Der Verfasser beginnt mit der Dichotomie von Leib und Geist, und schliesst mit der Trichotomie, Leib, Geist und Seele. Und von dem ersten Menschen, der fiel, kommen wir zum zweiten Menschen, in welchem der erste wieder hergestellt wird — §. 74. §. 87. — Die Grundlage des Menschen ist hier und da der Leib, dazu kommt der Geist aus Gott, und aus beidem wird die lebendige Seele. Darum hält sich Referent seinerseits in der Anthropologie nach wie vor an die Trichotomie, so wie er sich in der Theologie an die drei Artikel hält. — Aber der zweite Abschnitt handelt von dem Menschen, von dem Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott, und dazu gehört auch jeder einzelne Mensch *in concreto*. Darum bleiben wir wirklich treu bei unserm Texte, wenn wir ausrufen: Welch' ein Segen ist dem Verfasser geworden! wenn wir uns mit ihm stumm beugen, um zu danken! Er kann in Einer Anmerkung (§. 74) zwei Söhne zu Mitzeugen aufrufen. Ist das nicht ein grosser Segen? Und der Segen ist damit nicht abgeschlossen. — Nun, nun erst können wir weitergehen, um wenigstens einen Augenblick vor der Höllenfahrt Christi (§. 89) stille zu stehen: wir bemerken, dass nach Ap. 2, 31. 27 nicht allein der Geist des Gottmenschen, sondern die Seele, die aus Leib und Geist geworden ist, die Seele, die aus Leib und Geist besteht, ja, wie wir anderweit noch bestimmter vernehmen, die durch den Geist wieder verleiblichte Seele zur Hölle gefahren ist, wie auch die Concordienformel lehrt (§. 97), womit auch die Hauptstelle (1 Petr. 3, 18—21) übereinstimmt, nach welcher der durch den Geist wieder lebendig gemachte Todte zur Hölle gefahren ist zu einem Triumphe über Tod und Hölle. Doch darüber hoffen wir uns in der Kürze ausführlicher auszusprechen, und zwar nach dem merkwürdigen, und doch fast vergessenen Zeugnisse eines Sterbenden.

An der Lehre von dem Verdienste Christi (§. 103) und von der Rechtfertigung in ihrem Unterschiede von der Heiligung (§. 110 — 112) gehen wir diesmal schweigend vorüber, weil wenige Worte zur Lehrentwickelung in dieser Zeit der Aufregung nicht zur Erläuterung, sondern nur zu neuen Missverständnissen führen könnten: dagegen beugen wir uns in Andacht

mit Luther in Bologna vor dem kurzen Worte: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben!“ — Hab. 2, 4. Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38. — Aber wie lange hatte Luther dasselbe Wort vor Augen gehabt, ehe ihm endlich das Licht daraus aufging und seinem Herzen Frieden brachte! —

Jetzt kommen wir bei unserer ersten flüchtigen Begrüssung zur — evangelischen Union; und da müssen wir leider aneinander selbst wiederum erfahren, dass die Union trennt. Der Verfasser theilt auch manche Bedenken gegen die Union, aber in seinem Herzen voll Liebe legt er doch auch wieder ein gutes Wort dafür ein und namentlich für die Gemeinschaft mit den Reformirten am Altare (§. 130). Er fragt, ob wir nicht dem Urtheile des Herrn: „Wer sich selbst erhöhet, der wird erniedrigt werden!“ (Luk. 18, 14) zu verfallen fürchten müssten, wenn wir so fromme Männer, wie Augustinus, der calvinisch, und Origenes, der zwinglisch vom Abendmahle gedacht habe, wegen dieser Differenz von unserem Altar zurückweisen würden? Wir antworten, oder wir fragen vielmehr auch: Sollen wir mit Irrenden auch in ihrer Irrlehre Gemeinschaft halten, weil sie im Ganzen so viel frömmer sind als wir, die wir die vornehmsten unter den Sündern sind? Luther hat bereits in Marburg diese Instanz entschieden abgelehnt und auf das Wort Gottes sich berufen, wie es geschrieben steht. Und den Kirchenvater Augustinus verstand er noch überdies anders (Luther's W. Erl. Ausg. LV. S. 73 f. und XXX. S. 105 in der Schrift: „Dass diese Worte Christi: Das ist mein Leib, noch feststehen“). — Nun, wir wollen der letzten vollkommenen Einheit und Gemeinschaft in Demuth und Geduld gewärtig seyn, aber sie auch nicht vor der Zeit selbst machen; wir wollen die nachbarlichen Gränzen festhalten und als gute Nachbarn uns beweisen, wir wollen auch gute Gemeinschaft halten, so weit sie reicht, aber ja nicht weiter, weil sie sonst, wie die Union, in desto bedenklichere Scheidung, Spannung und Spaltung umschlägt.

Aber wie wohl, wie frei wird uns nach diesem offenen Bekenntnisse in der allgemeinen, von Christo gestifteten Kirche, in welcher viele Stufen, viele Classen, viele Abtheilungen sich befinden (§. 114 f.). Wir können uns auch hier an die Definitionen unserer evangelischen Bekenntnissschriften halten (§. 117): darnach ist die Kirche die Heerde, *grex, congregatio* zur rechten Lehre des Evangeliums und zur rechten Verwaltung der Sacramente. Aber wir verfolgen auch gern mit dem Verfasser die Kirchengemeinschaft nach ihrem Namen durch alle Sprachen, und möchten uns in diese lehrreiche Etymologie gern noch weiter vertiefen, um auch daran nicht allein die Verwandtschaft der in den Sprachen bezeichneten Nationalitäten kennen zu lernen, sondern auch den

Begriff selbst in den verschiedenen Ausdrücken desto vollständiger aufzufassen. Zu den vielen merkenswerthen Ableitungen des deutschen Wortes Kirche (§. 116) möchten wir noch die neuste und seltsamste hinzufügen, wornach (von Grävell) das Wort vor *Κυρία* abgeleitet wird, an welche der zweite Brief Johannis gerichtet ist. So äusserlich die Frage um die etymologischen Ableitungen aussieht, so wenig ist sie's, denn sie geht eben auf Grund und Ursprung der den Völkern verliehenen Sprache, welche wie die Kirche in viele Stämme sich vertheilt, und worüber jetzt unter den Gelehrten viel verhandelt wird. Wir können an den verschiedenen Sprachen, wie an den verschiedenen Kirchen um so mehr lernen, je besser wir in der eigenen zu Hause sind.

Jetzt kommen wir aber schon wieder auf eine Frage der Zeit, nämlich auf die Frage über die der Kirche angemessene Verfassung. Keine einseitige Hierarchie, kein Territorialismus der zur Cäsareopapie führt, aber auch keine Demokratie! Darüber sind wir bald einig (§. 137). Aber was dann? Der Verfasser nennt das zuerst von Chr. Matth. Pfaff († 1728) zur Doctrin verarbeitete Collegial-System, „nach welchem Kirche und Staat einander nicht untergeordnet, sondern gleichgestellt werden sollen.“ Ja, wenn darin der Nerv des Collegial-System's bestände, so wollten wir gern den „vielen Vertheidigern desselben in unseren Tagen“ beistimmen, und nach Befinden selbst den unerlässlichen Primat *inter pares*, und zwar den Primat für den Clerus und für die Kirche *in sacris*, den Primat für den Staat und die Landesobrigkeit *circa sacra* bestens acceptiren. Aber so ist es leider nicht gemeint, sondern das Wesentliche an dem Collegial-Systeme ist nicht die Gleichstellung der Kirche und des Staates, sondern dieses, dass „die sichtbare Kirche eine freie Gesellschaft ist, die unter keiner Macht steht, als unter dem Willen der einzelnen frei verbundenen Glieder.“ Hier herrscht also Freiheit und Gleichheit im modernsten Sinne: die Kirche wird von Pfaff, wie der Staat von Rousseau zum Vertrage erniedrigt, oder vielmehr in dem Sinne des Systems erhoben. Und was ist nun die Wahrheit? Es ist wirklich eine weise Fügung der Vorsehung, es ist aber auch eine weise Bescheidenheit ihrer Werkzeuge, dass grade über die Verfassung von den Reformatoren nicht vor der Zeit eine Doctrin gemacht worden ist. Das wahre System hat sich, wenigstens nach seinem Principe, wenn auch nicht in seiner vollen Gliederung, frühzeitig praktisch bewährt, als Dualismus der beiden von Gott verordneten Aemter, des geistlichen Amts für Lehre und Sacrament, des obrigkeitlichen Amts seitens der Laien (1 Petr. 2, 9) für die Kybernese, und die Gemeinschaft beider Aemter zu gegenseitiger Ueberwachung und Unterstützung unter der Autorität

des Bekenntnisses. Es hat sich namentlich auch an den Lüneburger Artikeln von 1561 und an dem Lüneburger Kreistagsbeschlusse von 1562, sowie an dem darüber abgegebenen schiedsrichterlichen Gutachten der Theologen Flacius und Gallus von demselben Jahre näher herausgestellt: es wäre davon auch für unsere Zeiten viel zu lernen, wenn wir — jene Urkunden noch läsen, wenn wir nicht gar zu geneigt wären, ohne gründliches Studium mit unserem eigenen Urtheile entweder nach dem liberalen, oder nach dem eben so bedenklichen romanischen oder römischen Hange der Zeit zu einer schnellen Entscheidung zu kommen. Referent hätte hierüber noch viel zu sagen, weil es an der Zeit ist, aber er möchte sich selbst weder abschreiben noch citiren. Doch mit dem Verfasser des Lehrbuches hoffte er sich schon gründlich zu verständigen: wiewohl wir noch ausserdem untereinander noch mancherlei von Paragraph zu Paragraph zu verhandeln hätten. Referent hat schon viele gute Lehre aus dem Lehrbuche gelernt, und hofft noch mehr zu lernen. Die Hauptsache ist nur, dass wir nicht zu schnell lesen, sondern — studiren.

Wir kommen jetzt zu den letzten Dingen, zu der Lehre von dem Leben nach dem Tode bis zur Auferstehung, und von der Auferstehung selbst und dem Leben nach der Auferstehung (§. 142 f.). Hier sei nur Dieses bemerkt, dass Dr. Hahn nicht allein die Fortwirkung der Predigt Christi auf Erden durch seine verordneten Diener, sondern auch die Nachwirkung der Heilsthätigkeit des Herrn im Hades ausdrücklich lehrt, und in einer Anmerkung zu §. 143 (S. 424) auch viele Zeitgenossen nennt, welche sich auf Grund der Schrift zu derselben Hoffnung bekennen. Nun, gerade über die Lehre von den letzten Dingen hat Referent mehr als ein Buch geschrieben, und über die Lehre von der Höllenfahrt in der neuesten Schrift über „die Concordienformel" sich ausgesprochen, aber er hofft auch noch in der Kürze darüber weitere Rechenschaft zu geben, wie schon oben angekündigt worden ist.

Das Lehrbuch schliesst (§. 153) mit dem „Chiliasmus", den es selbstredend in seiner gröbsten Gestaltung auf Grund der Augsburgischen Confession verwirft, aber auch in seinen feineren Wendungen nicht anzuerkennen vermag. Jedenfalls kann ein Chiliasmus als erste leibliche Auferstehung vor der wirklichen Auferstehung, welche allgemein ist, nach der Schrift nicht anerkannt werden. Es ist auch wohl zu beachten, dass die antilegomene, aber darum nicht weniger göttlich beglaubigte Apokalypse ausdrücklich nur von Seelen redet, von Seelen, die nicht ohne Leiblichkeit sind, aber die letzte Verleiblichung noch zu erwarten haben, aber sich schon erheben und auf Stühle

setzen, zu regieren mit Christo tausend Jahre: und darauf wird die weitere Erörterung zu gründen seyn, wie D. Hengstenberg in seinem Commentare zur Offenbarung Johannis bereits versucht hat, um die tausend Jahre als vergangen zu fassen, wogegen Referent in seiner Schrift „der Mensch" die tausend Jahre der Zukunft vindicirt, ohne darum für dieselben eine leibliche Auferstehung zu statuiren, welche erst hernach kommt.

Nach der allgemeinen Vorstellung in der Kirche, welche freilich niemals zum Bekenntnisse geworden ist, und darum nicht als massgebend gelten kann, wird das tausendjährige Reich jedenfalls nur als zukünftig angesehen werden können, und zwar als die Mitte zwischen dem ersten Leben nach dem Tode, und zwischen dem zweiten Leben, welches nach der Auferstehung folgt, denn die Zeit zwischen dem Ende des tausendjährigen Reiches und dem mit der Auferstehung verbundenen jüngsten Gerichte ist die kleine Zeit (Off. 20, 3. 7 f.), welche dem Satanas und dem Gerichte über ihn vorbehalten ist; und darauf folgt denn das neue Jerusalem, worauf die beiden letzten Kapitel der Offenbarung Johannis aussehen, worauf die letzten Hoffnungen aller Christen gerichtet sind, welche dem hellen Morgenstern entgegensehen, der — bald kommt. Und so singen wir denn schon hier in der Kirche, als wären die tausend Jahre, wie ein Tag: „Von zwölf Perlen sind die Pforten" etc., und wieder: „Jerusalem, du hohgebaute Stadt" etc., und wieder: „O Jerusalem, du schöne, ei, wie helle glänzest du, welch' ein lieblich Lobgetöne hört man da in sel'ger Ruh!" etc. — [C. F. Göschel.]

2. Die letzten Dinge. Zehn Vorlesungen an die Gebildeten in der Gemeinde von H. Karsten (Superint. u. erstem Domprediger in Schwerin, der heil. Schr. Doctor). Hamburg (Agentur des Rauhen Hauses) 1857. 12°. 304 S.*

Dass das Heil und der Tag des Endes näher ist, als wir es glauben, sagten schon die Apostel; um so mehr sind wir nach so vielen Jahrhunderten auf die letzten Dinge hingewiesen, und es bedarf keiner Entschuldigung des Verf., dass auch er das Bewusstseyn vom Ende der Welt in der Gemeinde rege machen will. Er thut darin nur was seines Amtes ist, und wenn er nun die Schriftlehre von der Kanzel in den Hörsaal trägt, und von der ganzen Gemeinde vor den engeren Kreis der Gebildeten, so thut er damit auch nur, was nach den vorliegenden Verhältnissen zu thun war, denn fern bleibt jeder Gedanke, als müsste den Gebildeten ein besonderes Christenthum gepredigt werden, oder als wären die Gebildeten etwas an sich, wenn sie nicht auch ablegten die Weisheit dieser Welt und die hohen Worte der Obersten dieser Welt.

* Vergl. Zeitschr. 1859, S. 397 f. Die Red.

Der Verf. predigt nichts als das Wort vom Kreuze und beugt sich in allen Stücken unter die Schrift, will es wenigstens auch da, wo wir auf Grund der Schrift meinen von ihm abweichen zu müssen. Eigenthümlich z. B. ist bei dem Verf. die Ansicht, welche aus Apoc. 6, 9—11 entnommen ist, als bliebe an den für den Himmel bestimmten Seelen nach dem Tode „eine noch übrige Selbstsucht des noch nicht in Gott und Christus eingegangenen Willens und Wesens“, welche Selbstsucht aber, „da Teufel, Welt und Fleisch diesen Eigenwillen nicht mehr zur Gottlosigkeit und inneren Untreue noch zum Abfall verkehren können, mit der Zeit abgestreift und in Heiligkeit verkehrt wird“ (S. 103). Es ist aber einerseits ein ganz unvollziehbarer Gedanke, dass im ewigen Leben noch Sünde seyn soll, denn Selbstsucht und Eigenwille ist Sünde, Abfall und Gottlosigkeit, und doch auch wieder kein Fleisch, das zur Gottlosigkeit verführt; dann aber auch haben wir Hebr. 12, 23 die deutliche Aussage über die selig Verstorbenen *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων*. Hier also in dieser Erdenzeit lebt der Gerechtfertigte wohl noch in einem fleischlichen Leibe dieses Todes (Röm. 7, 24), mit dem Tode aber werden wir von dieser Fessel und von aller Unreinigkeit erlöst. Die Klage der Seelen unter dem Altare (Apoc. 6, 9—11) muss also nicht als Selbstsucht, sondern als Sehnsucht nach Gottes Offenbarung aufgefasst werden. — Ebenso eigenthümlich ist die Behauptung, dass die Fürbitte für die Verstorbenen zulässig, nützlich und nothwendig sei (S. 132 ff.); denn da es dem Verf. nicht entgeht, dass eine solche Fürbitte an Gottes Entscheidung rückwärts nichts mehr ändern kann, und da er wohl weiss, wie bedenklich die Lehre von der Verlängerung einer Gnadenfrist nach dem Tode sei, so behauptet er, da sein Gefühl ihn doch zu solchem Gebet treibt, solche Fürbitten seien nützlich und nothwendig für die Hinterbleibenden, damit wir an die Verstorbenen oft denken und so mit ihnen verbunden bleiben. Sinkt aber ein solches Gebet nicht zu einer blossen Uebung der Frömmigkeit herab, da doch alle Gebete vornehmlich Erhörung erzielen sollen? Die Erhörbarkeit solcher Gebete weist ja der Verf. selbst zurück, das Gebet geht also in die Luft und wir erwarten nur eine Rückwirkung auf unsere Stimmung. — Fern sei es von uns in den beiden berührten Punkten dem Verf. katholische Tendenzen vorzuwerfen, denn sein Reinigungsstand nach dem Tode ist kein *purgatorium*, und seine Fürbitten für die Verstorbenen sind nicht helfend und erlösend, aber nicht minder bedenklich scheinen uns solche Abweichungen von der Kirchenlehre doch. — Was die Zukunft der Kirche betrifft, so lehrt K. (S. 244 ff.) ein tausendjähriges Reich in der Weise Hofmanns (Weissagung und Erfüllung II, 373; Schriftbeweis II, 2, 652 ff.); aber er verwahrt sich gegen alle Identificirung seines

Chiliasmus mit dem in Art. 17 der Augustana verworfenen (S. 273), und so mag diese Frage, über welche noch der exegetische Streit waltet, als eine offene angesehen werden. Dies kann aber nicht geschehen in einer anderen Frage, betreffend nämlich die Ewigkeit der Höllenstrafen. Wie Martensen (Dogmatik §. 283—289) sich zur *ἀποκατάστασις πάντων* neigt und sich nur ungern unter die entgegenstehenden Schriftstellen beugt, so neigt sich Karsten (S. 294 ff.) zu der Meinung der endlichen Vernichtung der Gottlosen, da er sonst die Bibelstellen nicht erklären kann, welche sonst wohl für die Apokatastasis angeführt werden, und beugt sich nur ungern unter Apoc. 20, 10: sie werden gequält werden von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es ist sehr anerkennenswerth, dass er sich beugt; wenn er aber von seiner singulären Ansicht nur „so lange Abstand nimmt, bis etwa tiefer gehende Untersuchungen zu diesem Ergebniss zurückführen sollten" (S. 298), so fragen wir entgegen, ob denn auch die tiefsten Untersuchungen ein solches klares Schriftwort umstossen können? Von der negativen Kritik gegen die Apocalypse hofft der Verf. ebenso wenig etwas als wir; wir lassen es demnach bei dem allgemeinen Glauben der Kirche.

[K.]

XV. Mystische Theologie.

Frau von Guion, die Freundin Fenelons, von Dr. Aug. Schubart. (Programm zur Feier des Wilhelmstages im Grossherzogl. Gymnasium zu Weimar.) Weimar 1858. 4°.

Dr. Schubart, in welchem Rec., irrt er nicht, einen alten Freund begrüsst, hat hier sehr eingehend, und durchaus aus den Quellen schöpfend, Leben und Leiden, Aeusseres und Inneres der merkwürdigen Frau dargestellt. Bei dem wesentlichen Einflusse, den die Mystik der Guion auf gewisse verbreitete Denkarten und Bewegungen im Anfange des vorigen Jahrhunderts in Deutschland ausübte, ist somit hier auch für unsre Geschichte einheimischer Mystik Etwas geboten. Als Recens. auf der Bibliothek zu Berleburg die Schriften der Guion fand, erinnerte er sich lebhaft jener Einwirkung der französischen Dame selbst bis hierher, wo sich im Gebiete des Grafen Casimir die seltsamsten Formen des Pietismus und Quietismus (Hochmann) zusammenfanden, wie Stilling in seinen Schwärmern dies unvergesslich malt. Es ist keine Frage, dass der Beifall, den der Guion Schriften fanden, für die vier Gräfinnen Wittgenstein etwas Ermuthigendes haben konnte. — Kehren wir zu Dr. Schubart's Behandlung zurück. An der Hand ihrer Selbstbiographie und zuletzt noch de Bausset's gibt er den Lebensgang der Guion, überall das Seelenleben durchscheinen lassend. Er bespricht dann namentlich ihre „wichtigste

und reinste Schrift: „Kurzes und leichtes Mittel zu beten". Er urtheilt schliesslich: „Die Guion ist, wie alle Mystiker, hart an der Grenze pantheistischer Irrthümer angekommen, und hat dieselbe, wenn auch unbewusst — um mit Fenelon sie zu entschuldigen —, im Ausdruck ihrer Lehre mehrfach übersprungen." — Er geht darauf in eine Beurtheilung ihrer religiösen Grundanschauung vom Standpunkt der heil. Schrift ein. „In Christo (S. 25) gewinnt das Leiden wegen der persönlichen Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Ihm erlösende Kraft, im Leben des Christen soll es nur reinigend auftreten." Im Verkennen dieser Wahrheit scheint „der Ursprung einer unevangelischen Askese bei den Mystikern zu liegen". Sehr richtig, daher die Excentricität in der Nachfolge des armen Lebens Jesu. Das Programm sei hiermit Allen, die sich für mystische Theologie interessiren, bestens empfohlen. [Ro.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. *W. Beste (Past. zu Wolfenbüttel), Die bedeutendsten Kanzelredner der älter. luth. K. von Luther bis zu Spener, in Biographien u. e. Auswahl ihrer Predigten. Bd. II.: Die bedeutendsten nachreformator. Kanzelredner d. luther. K. des* 16. *Jahrh. Lpz.* (*G. Mayer*) 1858. XX u. 380 S. gr. 8.

Wir wollen hier nicht wiederholen, was wir bei Anzeige des 1. Bandes dieses verdienstlichen Werkes Zeitschr. 1858 S. 194 ff. über die Anlage und Ausführung des Ganzen und über des Herausgebers besondere Begabung und örtliche Qualification dazu gesagt haben. Genug, den 18 bedeutendsten Predigern der reformatorischen Zeit, welche der erste Band in Biographien und einer Auswahl ihrer authentisch wiedergegebenen Predigten vorgeführt hat, folgt hier der 2te Band mit 20 der bedeutendsten homiletischen Zeugen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts — es ist ja die Zeit der Concordienformel — oder, wie der Herausgeber sagt, „der bedeutendsten nachreformatorischen Kanzelredner der luth. Kirche des 16. Jahrh." (namentlich Gigas, Habermann, Mencel, Heerbrand, Chemnitz, Saccus, Heshusius, Andreä, Cyr. Spangenberg, Musäus, Selneccer, Pancratius, Mirus, Luc. Osiander, Pauli, Pollio, Striegenitz, Mylius, Aeg. Hunnius und Polyc. Leyser) und allezeit wiederum in Biographien und Predigtauswahl. „Die Geschichte der Predigt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts — sagt der Verf. mit Recht — liegt gänzlich darnieder. Nur äusserst wenig homiletisches Material aus jener Periode ist in neuerer Zeit wiedergedruckt, und selbst an Hindeutungen auf die Geschichte der derzeitigen Predigt ist in historischen Werken Mangel." Fast Alles, was er liefern konnte, musste er deshalb

aus dem 16. Jahrhundert selbst entnehmen, und um so unbestreitbarer ist also das Verdienst des Buchs. Die ausgewählten Predigten liefern ein treues Bild aller Vorgeführten, und die Haltung der Biographien ist stets eine ebenso literarisch genaue, als objectiv gewissenhafte. Das Letztere kann namentlich das gerechte historische Urtheil über Tilem. Heshusius bezeugen und belegen. Mit grosser Sachkunde und eindringender Wahrheit ist endlich auch die wichtige Einleitung zum Ganzen geschrieben. Wenn der Verf. hier der ersten Periode der lutherischen Kanzelberedtsamkeit als der „des gläubig genialen kühnen Aufbaus der luth. Predigt" die zweite anreiht, indem er deren Charakter als den „des ruhigen und besonnenen Ausbaues" bezeichnet, „ohne neben demselben den bereits anhebenden Verfall zu übersehen", so leitet er dies durch ungefähr folgende Betrachtungen ein. Es sei, sagt er, in der Kirchengeschichte die Unsitte noch immer nicht veraltet, die nachreformatorischen Theologen als ein verknöchertes, zwerghaftes Epigonenthum zu betrachten und wegzuwerfen. Schon die Entwicklungsgeschichte der Dogmatik sollte auf andere Gedanken bringen. - Ein Zeitalter, dem der Drang, die Riesenkraft und die zähe Ausdauer innewohnte, die reformatorischen Lehrkeime zur imposanten Macht der Kirchendoctrin herauszuarbeiten, könne nur als ein im tiefsten Grunde lebendiges und energisches bezeichnet werden. Nach der vollendeten Arbeit Mosis mit der Aufgabe Josuas betraut, übe es allerdings nach der heroischen That der Neuschöpfung durch die Reformatoren das untergeordnetere Werk der Erhaltung, Fortführung und Gestaltung. Aber auch diese Arbeit erfordere Leben und Stärke. Es solle dabei nicht geleugnet werden, dass nach Luthers Tode in der Hitze der mannichfaltigen Streitigkeiten viel wildes Feuer sich offenbart habe. Allein einmal sei dies doch bei weitem nicht so häufig geschehen, als man gewöhnlich meine, und dann dürfe man doch ja nicht glauben, den Geist jenes Zeitalters aus seiner Streittheologie vorzugsweise erforschen zu können. Die Zeit und das Leben der Kirche sei keinesweges in jenen Fehden aufgegangen. Wer jene Zeit nur aus der Schulpolemik kenne, der kenne ihren Gesammtcharakter nicht. Die einseitige Charakteristik, die ihr die Signatur des Zelotismus und Scholasticismus aufpräge, finde ihre Berechtigung und Ergänzung durch nichts, nächst dem Kirchenliede, nun sicherer, als durch eine gründliche Versenkung in die homiletische Literatur. Freilich würde man zu weit gehen, wenn man dieser Zeit statt des Schulgeistes den Besitz des Pfingstgeistes zuschreiben wollte. Die Urfrische der ersten Liebe reiche im Ganzen nicht über das Reformationszeitalter hinaus. An die Stelle der Begeisterung trete jetzt überwiegend die Ruhe. Die homiletische Hauptrichtung sei die nüchterne, verständige, aber

auch diese habe ja ihr Recht. Sie nun theile sich jetzt wieder in zwei Zweige. Der eine, ungleich kleinere, könne die scholastische Einwirkung nicht verleugnen, die Verständigung über das Dogma sei sein Element; dies die dogmatisch doctrinäre Richtung, repräsentirt von einem Heshusius, Pancratius, Andreä, Selneccer. Der andere sei frei von spinösen Theoremen und suche auf dem Grunde der Hauptlehren des Heils die Erbauung des einfältigsten Christen; dies die verständig erbauliche oder auch praktische Richtung, repräsentirt von einem Gigas, Habermann, Mencel, Heerbrand, Chemnitz und allen den übrigen von den oben genannten Zwanzig. Doch berührten und durchkreuzten sich beide Reihen mannichfach. Ausser dieser verständig nüchternen Grundrichtung der lutherischen Predigt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. zeige sich, besonders gegen den Schluss desselben, allerdings auch noch eine Nebenströmung, die mystische, als Reaction gegen hereinbrechende todte Orthodoxie. Doch sei diese Reaction jetzt nur noch vereinzelt. Man habe aber auch innerhalb ihrer wieder eine doppelte Richtung zu unterscheiden, eine mystisch kirchliche, die ihr Gefühlsleben durch den rechtgläubigen Lehrbegriff normire, vertreten von einem Johann Arndt, Phil. Nicolai und Valerius Herberger, und eine mystisch unkirchliche, welche mit ihrem Enthusiasmus und ihren theosophischen Speculationen den orthodoxen Lehrbegriff durchbreche, vertreten von einem Weigel mit seinen Vorläufern Andr. Osiander und Casp. Schwenkfeld. Die Vertreter der mystisch kirchlichen Richtung seien indess angemessener erst im letzten dritten Bande des Werks, der das 17. Jahrhundert bis auf Spener umfassen werde, zu behandeln; die mystisch unkirchliche Strömung aber (der Setzer hat hier für Strömung ganz nett Störung gesetzt) gehöre in eine Darstellung lutherischer Kanzelredner gar nicht. — Nach diesen sachlichen Bemerkungen folgt in der Einleitung dann noch eine nähere Charakteristik der Predigtmethode. — Wir sehen der Vollendung des ganzen werthen Werkes mit Verlangen, wenn auch mit geduldigem Verlangen, entgegen. — Warum aber ist zu dem Druck des so durch und durch deutschen Buches doch eigentlich lateinische Schrift gewählt worden? [G.]

2. J. Müllensiefen (Prediger an St. Marien in Berlin), Zeugnisse von Christo. 3. u. 4. Sammlung. Berlin (Rauh). 252 u. 242 S. 8. Pr. à 25 Sgr.

Das erste Heft dieser Predigtsammlung haben wir bereits im Jahrg. 1855 dieser Zeitschrift angezeigt. Die Predigten müssen viele Freunde gefunden haben, da jenes erste Heft bereits nächstens in dritter Auflage erscheint, und finden wir dies leicht erklärlich. Wissen sie doch in ansprechender Redeweise (die sich oft nach Ahlfeldscher Art in ganz kurzen Sätzen bewegt) auch den Fernerstehenden die in Christo erschienene Gnade und Wahrheit

nahe zu bringen, und zeigt doch jede Predigt, dass der Verf. aus dem Leben heraus redet und sich über die Zustände des Volks- und Familienlebens keine Illusionen macht, so dass er auch eindringlich für das Leben zu reden versteht. Dabei mag auch der kirchliche Standpunkt des Vf.'s dazu beigetragen haben, seinen Predigten Leser zu gewinnen. Müllensiefen ist Freund der Union und der evangelischen Allianz, zugleich eifriger Beförderer der innern Mission. Als solcher predigt er vor allem das thätige Christenthum (vgl. IV, S. 8) und lässt, wenngleich er nicht einer ruhelosen Vielgeschäftigkeit das Wort reden will (III, 86), doch die Rechtfertigung durchaus vor der Heiligung zurücktreten; selbst wo ausdrücklich vom Glauben gehandelt wird (z. B. IV, 216), fällt doch der Hauptaccent auf die aus dem Glauben hervorgehende Liebe. Damit hängt zusammen, dass diese Predigten selten in lehrhafter Weise das Textwort behandeln — oft geschieht dem Texte nicht sein volles Recht —, dass überhaupt das dogmatisch-didaktische Element vor dem paränetisch-praktischen in den Hintergrund tritt. — Es sei uns noch erlaubt, ein paar Einzelheiten anzuführen, die zum Theil das Gesagte erhärten. Der Anfang einer während der Versammlung der *evangelical alliance* gehaltenen Predigt (IV, 169) lautet: „Wenn die Versammlung Evangelischer Christen, die eben jetzt in unsern Mauern tagt, nur dazu beigetragen hätte, den Geist des Gebetes recht unter uns zu wecken, und durch die Vorhaltung fremder kirchlicher Zustände uns zur innigen Fürbitte für die fremden, unbekannten Brüder zu ermuntern, sie wäre schon von unaussprechlichem Segen gewesen. Sie würde damit ihre Bestimmung, zu einigen, gewisslich erfüllen; denn Seelen, die sich vor dem Angesichte Gottes zusammenfinden, wissen auch hier unten gut mitsammen auszukommen u. s. w." Eine am Jahresfeste des Vereins für innere Mission gehaltene Predigt über Marci 12, 41—44. beginnt mit folgendem Satze: „Aus dieser kleinen eben verlesenen Geschichte ersehen wir, dass das Werk der innern Mission von sehr altem Ursprunge ist und schon zu Jesu Zeiten in Jerusalem getrieben wurde." Mehrfach kommen Aeusserungen vor, die an Synergismus streifen, z. B. III, 82: „Alles muss mithelfen zu unsrer letzten, seligen Vollendung; aber wir selber auch." Bedenklich, weil spiritualistisch, klingt das über das Pfingstwunder Gesagte (IV, 114). — Schliesslich bemerken wir, dass die vier Hefte als eine vollständige Predigtsammlung auf alle Sonn- und Festtage benutzt werden können, dass jedoch bei weitem nicht allen Predigten die Perikopen zu Grunde liegen. Druck und Papier sehr schön. [Di.]

3. Das Kirchenjahr der Schule von Dr. O. H. F. Danneil. 1. Heft. Mit einem Vorwort von Dr. W. Hoffmann. Magdeburg (Heinrichshofen), 1856. VIII u. 150 S. 8.

Verstehen wir recht, so hat der Verf., *Cand. min.* und Lehrer am Pädag. zu Magdeburg, die Aufgabe, am Montag Morgen und Sonnabend Abend vor den versammelten Lehrern und Schülern des Gymnasiums eine Schulandacht zu halten, in welcher er einen biblischen Text, meistens eine Stelle aus dem laufenden Evangelium des Kirchenjahrs, auslegt und zwar so, dass die beiden Andachten ein zusammenhängendes Ganze bilden. Von diesen Bibelandachten liegen uns zwölf vor, die der Vorredner als „kräftige, innige und fromme Zeugnisse" charakterisirt, „die bald wie Schwertklingen in die Herzen fahren, bald wie Siegespalmen wehen, bald wie Oelzweige des Friedens säuseln." Wir möchten ihnen dies Lob nicht schmälern und gestehen gern, dass wir uns an der jugendlichen Frische der Darstellung, an der praktischen Eindringlichkeit, mit der das Schriftwort in's Schulleben eingeführt wird, und der oft geistvollen Art, mit der die gesammte biblische Geschichte und Lehre in den Kreis des gerade behandelten Schriftwortes gezogen wird, recht erbaut haben, können aber doch nicht umhin, Folgendes zu bemerken. Der Verf. will der Schrift unterthan seyn, bleibt aber trotzdem bisweilen hinter der Schrift zurück oder geht über sie hinaus und verletzt deshalb an mehreren Stellen die *analogia fidei* auf eine bedenkliche Art; so in der 7. Betrachtung, wo von der Wiedergeburt die Rede ist, ohne dass das Sacrament der Wiedergeburt auch nur mit einem Wort erwähnt wird; so besonders in den Stellen, wo der *descensus ad inferos* erwähnt wird. Auch wir sind nicht geneigt, die Bedeutung des *desc. ad inf.* für die sogen. Frage von der Seligkeit der Heiden zu leugnen, glauben aber einmal mit der Concordien-Formel, dass es gerade in diesem Artikel gerathen ist, sich der *argutae et sublimes imaginationes* zu entschlagen, und würden zum zweiten nie Sätze unterschreiben, wie sie sich hier S. 38, 89, 140 und sonst finden (es klingt doch ganz nach der Lehre von der Apokatastasis, wenn es S. 89 heisst: „Christus wird nicht schwach, sondern stark im Tode. Er bindet den Höllenwirth, dringt in sein Haus und erlöset alle gefangenen Seelen, die dort seit Kain nach Erlösung schreien"). Auch sonst können wir mit der Exegese des Verf. öfters nicht übereinstimmen, z. B. mit dem, was S. 83 über Nikodemus und S. 100 und 112 über das Pfingstwunder gesagt ist, wie wir denn auch entschieden bezweifeln, dass Gott Vater zum ersten Male nach dem Fall der Protoplasten auf Erden erschienen (S. 93) und dass der Ap. Matthäus als Zöllner ein Heide gewesen seyn soll (S. 79).

[Di.]

4. J. Chr. Rende's Erklärung der Sonn- und Festtags-Evangelien zum Gebrauch in Christenlehren. Neu herausgegeb. von K. H. Caspari (Pf. in München). Nördlingen (Beck), 1857. VIII u. 320 S. 8. Pr. 1 Thlr.

Der Herausgeber, von der Verlagshandlung aufgefordert, eine katechetische Erklärung der Sonn- und Festtags-Evangelien zu schreiben, glaubte allen denen, welche für den öffentlichen oder häuslichen Gebrauch eine solche begehren, einen grösseren Dienst zu thun, wenn er, statt ein neues Werk zu verfassen, die bereits 1747 erschienene Evangelien-Erklärung des Augsburger Inspectors und Katecheten am Armenhause J. Chr. Rende herausgäbe. Wir können nicht wissen, was Caspari selbst geliefert hätte, haben aber volle Ursach, ihm für die Herausgabe dieses älteren Buches herzlich zu danken, und sprechen den Wunsch aus, dass es namentlich in die Hände der christlichen Volksschullehrer und Hausväter gesegneten Eingang finden möge. Das Buch gibt 1) eine Vers für Vers fortschreitende Auslegung des Evangeliums, 2) unter der Ueberschrift „Nutzanwendungen" eine Zusammenfassung der im Ev. enthaltenen Lehren und 3. ein kurzes, sich an's Ev. anschliessendes Gebet. Wodurch sich aber das Buch auszeichnet, das ist nach dem richtigen Urtheil der alten Senioren Wiedemann und Urlsperger, die in Kraft ihres Amtes das Buch zu censiren hatten, die Kürze, Gründlichkeit, Deutlichkeit, Schrift- und Bekenntnissmässigkeit seines Inhalts, sowie, was Caspari — ebenfalls mit Recht — hinzufügt, „die überraschende Einfalt, mit welcher der alte *praeceptor urbis*, anknüpfend an das einfache, concrete Wort des jedesmaligen Evangeliums, ungezwungen und im natürlichen Fortschritt in die Tiefe der Heilswahrheiten hineinzuführen versteht, die unter solchem Worte verborgen liegt." [Di.]

5. Zwölf Reden über biblische Texte von dem englischen Prediger C. H. Spurgeon, von Dr. L. Krapf, vormals Missionar in Ostafrica, ins Deutsche übersetzt und in Umlauf gebracht. Ludwigsburg (F. Riehm) 1857. 148 S. 12 Ngr.

Was uns diese Predigten besonders lieb macht, das ist die entschiedene und deutliche Weise, wie hier die Rechtfertigung durch den Glauben gepredigt wird, ohne Umschweife, in volksthümlicher Sprache und Manier, den Nagel auf den Kopf treffend. So wird die freie Gnade Gottes gegen alle bussfertigen Sünder gepriesen, und das entschädigt den Hörer (und den Leser) selbst da, wo der Gegenstand mit Ungeschick behandelt wird, wie in der vierten Predigt: „Sara und Hagar, die Vorbilder von zwei Bündnissen." Die Deutung Pauli (Gal. 4) wird hier überboten, und das Gleichniss bis in die kleinsten Minutien auseinander getreten und gezerrt, aber der Grundgedanke bleibt doch evangelisch und wahr, und wir sind versöhnt, wenn wir etwa lesen (S. 42): „Das Gesetz ist gut und heilig, wenn es seine rechte Stelle hat. Niemand tadelt die Magd darüber, dass sie nicht die Frau ist, und Niemand soll die Hagar verachten deswegen, weil sie nicht die Sara ist. Wir wünschen auch das Gesetz nicht aus der Kirche zu vertreiben, so lange

es in seiner untergeordneten Stellung bleibt; aber wenn man es zur Herrin macht, so wollen wir nichts mit ihm zu thun haben; es kann uns nicht selig machen." — „Das Gesetz ist der Sara Magd, welche unsere Herzen fegt und den Staub so um uns herfliegen lässt, dass wir nach der Besprengung des Blutes Christi schreien, damit der Staub sich lege." — Die Rechtfertigungslehre ist für Sp. auch das rechte Correctiv gegen die falsche Prädestinationslehre, wie besonders aus der siebenten Predigt erhellt: „Der Christ möge wissen, dass jeder bussfertige und gläubige Sünder erwählt ist! Wie gross auch ein Sünder seyn mag, wenn er nur Busse thut, so ist dies ein Beweis, dass er erwählt ist; wenn er nur an Christum glaubt, so ist er so gewiss erwählt, als sein Glaube rechter Art ist." (S. 81.) — Der Verf. hat einen tiefen Blick gethan sowol in das Herz des natürlichen Menschen auf den verschiedenen Stadien seines Lebensweges, als auch in das Herz des von Gott angenommenen und in ihm lebenden Menschen; und so ist es eine nicht unverdienstliche Arbeit von Kr., dieses Büchlein auch uns Deutschen zu bieten. Man wird sich ja nicht an der Manier des Predigers stossen, christliche Anekdoten und allerlei Geschichtchen als Illustration in den Text zu verweben, auch allerlei Gleichnisse aus dem gewöhnlichsten Leben zu gebrauchen, wobei man sogleich den Engländer erkennt, wie er Bekanntschaft mit Industrie und Technik aller Art bei seinen Zuhörern voraussetzen darf. So dient S. 108 das Gummi *elasticum* zur Beschreibung einer gewissen Art verkehrter Gewissen; S. 129 wird ein Eisenbahnwärter geschildert, der an zwei verschiedenen Tagen falsche Signale gibt, das eine Mal unschädlich, das andere Mal ein grosses Unglück anrichtend — ein Gleichniss, um den Begriff der Schuld (auch ohne üble Folgen) zu erläutern; S. 132 erhebt sich der Luftballon und wird dann vom Winde weggetrieben — so wird der Mensch von seiner Sünde fortgetrieben; S. 6 wird auf den hydraulischen Druck hingewiesen, dass das Wasser nicht höher steige, als seine Quelle sei — ein Gleichniss von dem Unvermögen der menschlichen Natur, über sich selbst empor zu steigen. Sowie nun die Heimath des Verf. sich nicht verbirgt, so auch nicht seine Zugehörigkeit zur reformirten Kirche. Von dem Worte Gottes und der wirksamen Berufung durch dasselbe ist genug die Rede, aber von den Sacramenten und ihrer wirkenden Kraft nirgends. Vom Abendmahl wird nicht anders gesprochen als von einem Bekenntnissacte, der sich auch bei Scheinchristen finde (S. 15. 17. 45), und dass schon die Kindertaufe Antheil an der Gnade gebe, vermag sich der Verf. nicht zu denken. Er sagt S. 44: „Der Gesetzesmensch ist viel älter als der gläubige Christ. Wäre ich ein Gesetzler, so wäre ich heute 15 oder 16 Jahre älter als mein Christenthum — denn wir werden alle als Gesetzler geboren. Es ist die Gnade, welche Christen aus

uns macht.“ Nun ist doch offenbar, dass die Gnade nicht erst funfzehn bis sechzehn Jahr nach der Geburt an das Christenkind herantritt, sondern wenige Tage oder Wochen darauf, aber Sp. vergisst dies ganz, weil er die *gratia collata* der Taufe nicht zu kennen scheint. Bei dem englischen Verf. können wir uns hierüber ja gar nicht wundern, aber wir vermissen dazu die Bemerkungen des Herausgebers, sei es nun im Vorwort oder in kurzen Noten. — Die Ausstattung von Seiten der Verlagshandlung ist gut, und nur ein sinnstörender Druckfehler ist uns aufgefallen, S. 124, denn nicht im 15., sondern im 13. Jahrhundert stellte die römische Kirche das Gebot der Ohrenbeichte. [K.]

6. Der Hausaltar. Morgengruss und Feierabend in christl. Familien. Von Dr. H. Puchta (evangel. Stadtpfarrer in Augsburg). 2. sehr verm. Aufl. Frankfurt a. M. und Erlangen (Heyder und Zimmer) 1857. 326 S. 12.

Der Dichter dieser Lieder wird den Lesern nicht unbekannt seyn; manche werden ihn aus Knapps Christoterpe, manche aus der ersten, 1843 erschienenen Auflage seiner Morgen- und Abendandachten kennen. Dieselben sollten nach der Angabe des Verfassers in der Vorrede ein Seitenstück zu Witschel seyn; wie Witschels Andachtsbuch ein treffender Ausdruck der damaligen Glaubensansicht gewesen sei, für welche Natur und Schöpfung, Vorsehung und Allmacht, Tugend und Unsterblichkeit die leitenden Gedanken waren, so sollten in seinen Dichtungen Offenbarung und Gnade, Sünde und Busse, Wiedergeburt und Erlösung den Grundton bilden. Im Vorwort zur zweiten, sehr vermehrten Auflage fügt der Verf. hinzu, dass nicht blos der innere Drang diesen Gesängen das Daseyn gegeben habe, sondern dass dieser innere Drang auch von einem wiederholten äusseren Rufe (von Seiten Schellings und Kraffts) begleitet gewesen sei. — Puchta ist am 12. Sept. 1858 heimgegangen; wir können daher wegen des im Vorwort zur 2. Auflage über die Bearbeitung der Kirchenlieder Gesagten nicht mehr mit ihm rechten (Wackernagels Wort auf dem Bremer Kirchentage über die hymnologische Thätigkeit der Poeten ist ja bekannt), sondern begnügen uns mit der willigen Anerkennung, dass mit ihm ein wirklicher Dichter gestorben ist; Puchta's Gedichte zeichnen sich nicht nur durch Schriftgemässheit der Gedanken und Reinheit des Versbaues, sondern oft auch durch wirkliche Gedankentiefen aus, bei denen der Leser sinnend anhält. Schliesslich sei noch erwähnt, dass die ganze reichhaltige Sammlung in 4 Abschnitte getheilt ist: Wochentage, Jahreszeiten, Kirchenfeste und des Lebens Wendetage, und dass 68 unter diesen Gesängen auf kirchliche Tonweisen gestellt sind. [Di.]

7. (Göring), Des Christen Morgen- und Abendsegen auf

alle Tage in der Woche, nebst dazu gehörigen und anderen Gebeten. 4. vielvermehrte Aufl. Nördlingen (Beck) 1858. XXXIV u. 307 S. 12.

Die zweite Abtheilung aus des Verfassers Täglichem Wandel des Christen erscheint hier in einem besondern Abdruck, um manche Gebete und Gesänge, namentlich Festgebete, vermehrt und in mehreren Stücken verbessert. Wir empfehlen das Büchlein, verweisen übrigens auf unsre Anzeige im Jahrg. 1855, S. 177. Die dort gerügte Veränderung der zweiten Zeile in Luthers Kindeslied ist jetzt dadurch vermieden, dass das Lied nur nach seinen Anfangsworten citirt wird. [Di.]

8. Der betende Bergmann. Ein Gebetbuch aus Rhesens andächtigem Bergmann im Auszuge bearbeitet von Julius Grote (Sup. zu Dransfeld) und J. Sarnighausen (Past. coll. in Göttingen). Göttingen (Ruprecht) 1857. VIII u. 144 S. 10 Ngr.

Der auf hymnologischem Gebiete wohlbekannte Sarnighausen hat das von Grote (früher zu Clausthal) aufgefundene und auszugsweise bearbeitete Gebetbuch von Rhese (Goslar 1705) nach einer abermaligen Revision herausgegeben und damit allen frommen Bergleuten ein ganz vortreffliches Buch voller Goldkörner schlichten Glaubens in die Hand gegeben. Warum aber nur einen Auszug? Die Herausgeber geben im Vorwort davon Rechenschaft: theils habe das Original an zu grosser Breite gelitten, theils habe es veraltete Bergmannsausdrücke, theils endlich Anschauungen enthalten, die jetzt Anstoss erregen würden. Was das Letztere betrifft, so musste gewiss mit Recht „der Berggeist“ gestrichen werden, aber wir fragen, warum denn auch in Nic. Hermann's Liede „Hinunter ist der Sonnenschein“ die letzten Reihen „Vor Schreck, Gespenst und Feuersnoth behüt uns heint o lieber Gott“ geändert sind in „Vor Schrecken, Angst u. s. w.“? Wir haben das Original nicht vor uns, wissen also auch nicht, ob schon Rhese „das Gespenst“ weggelassen hat; sollte es aber von Gr. und S. geschehen seyn, so würden wir es jedenfalls tadeln müssen. — Ueber den Kreis der Bergleute und Bergbeamten hinaus wird das Gebetbuch schon wegen seines Titels schwerlich dringen, indessen würde der allergrösste Theil der Gebete (namentlich die Morgen- und Abendgebete, die Beicht- und Abendmahlsgebete, die Fest- und Sonntagsgebete) sich auch für jeden andern Christen völlig eignen. Dagegen herrschen in den „Berggebeten“ und „Gebeten für einzelne Bergstände, Hüttenleute, Pocharbeiter“ die Casualien vor. Hier hat auch die Allegorie im Geschmack von 1700 einen ziemlichen Spielraum. Der Tagpocher betet, dass ihn Gott „in dem geistlichen Pochwerke seines Wortes zu einem guten Schliech zubereiten“ wolle (S. 134); der Schlämmer betet: „Du hast mich

in meiner Kindheit auf dem Planherd deiner Taufe von dem zähen Schlamm der Erbsünde gereinigt“ (S. 157); die Hüttenbedienten erinnern sich, „dass der Gottlosen Hütten nicht bestehen mögen, aber die Hütten der Gerechten grünen werden“ (S. 124) u. s. w. Indessen wird dies Wenige den einfältigen Christen nicht stören, und es verschwindet auch gänzlich gegen die Gediegenheit und den Werth des Ganzen. [K.]

9. Thomas a Kempis, Vier Bücher von der Nachfolge Christi. Aus der lat. Urschr. aufs neue übers. u. s. w. Reutlingen (Rupp u. Baur). 1858. LXXXII u. 366 S. in 16. 8 Ngr.

Das werthe, unzählige Mal aufgelegte mittelalterliche Büchlein hier in neuer, kleiner, niedlicher deutscher Ausgabe, in neuer treuer (mit Grund, wenn es sich um Erbauung, nicht um Authenticität handelt, nur im vierten Buche etwas abkürzender), guter Uebersetzung, der eine den Quellen und Hülfsschriften gemässe Biographie des ehrwürdigen Verfassers und sein sprechendes Bild, so wie vier andere schöne bildliche Darstellungen aus der evangelischen Geschichte beigegeben sind; Alles zu einem höchst billigen Preise. [G.]

10. Philothea oder Anleitung zum gottseligen Leben. Ein Erbauungsbuch für Alle, die den Herrn J. Chr. und s. Erscheinung lieb haben. Nach dem gleichnamigen Werke des Franz von Sales, Fürstbisch. von Genf, bearb. von F. W. Bodemann (ev. Pf. zu Schnackenburg a. d. Elbe). Braunschweig (Schwetschke) 1854. XII u. 232 S. 8.

Unter den neueren Bearbeitungen der Philothea des Franz von Sales tritt diese Bodemannsche mit dem Anspruch auf, aus der Philothea ein Erbauungsbuch gemacht zu haben für Alle, die den Herrn Jesum Christum und seine Erscheinung lieb haben. Ihrem frommen Verf., heisst es im Vorworte, war es nicht vergönnt, durchzuschauen in das vollkommene Gesetz der Freiheit, um sich über manchen Aberglauben seiner Zeit zu erheben, von der Befangenheit in manchen unevangelischen Satzungen seiner Kirche und deren sichtbarem Oberhaupte frei zu machen und namentlich die Rechtfertigung aus dem Glauben in ihrem Unterschiede von der Heiligung recht zu erkennen. Bodemann hat demnach die specifisch katholischen Elemente ausgeschieden, ohne den eigentlichen Kern und Stern des Buches zu berühren, dagegen manche Abänderungen und Zusätze eingefügt, denen man es überlassen muss, sich ihrer Haut zu wehren. Dies Verfahren macht den Leser, der Matth. 9, 16 kennt, von vorn herein stutzig, und in der That, fragen wir: Ist die Philothea in der Gestalt, in welcher sie hier vorliegt, ein den evangelischen Christen zu empfehlendes Erbauungsbuch, so können wir nur mit Nein antworten. Wir können uns nicht darauf einlassen, auf das viele Treffliche, das diese Phi-

lothea auch enthält, genauer einzugehn, wir beschränken uns darauf, unser Nein zu motiviren, indem wir folgende pelagianische Sätze aus dem ersten der fünf Bücher herausheben. S. 5: Rechtschaffene, gute, aber der wahren Gottseligkeit noch fernstehende Menschen erheben sich zwar durch einzelne gute Werke zu Gott empor, allein nur selten, langsam und unbeholfen. Die wahrhaft Gottseligen schwingen sich dagegen, gleich den Adlern, mit hohem schnellen und fast ununterbrochenen Fluge zu Gott empor. Kurz, die Gottseligkeit ist nichts Anderes, als eine Schwungkraft und Behendigkeit des Geistes, vermittelst welcher die lebendige Liebe ihre Werke in uns oder wir dieselben in ihr emsig und mit Beständigkeit vollbringen. S. 14: Uebrigens dürfen wir uns unsrer Unvollkommenheit wegen keinesweges ängstigen. Denn unsre Vollkommenheit besteht ja in der Bekämpfung unsrer Unvollkommenheit. Natürlich können wir sie aber weder bekämpfen noch überwinden, ohne sie zu fühlen. Ebenso besteht auch der Sieg, den wir hoffen, nicht darin, dass wir unsre Unvollkommenheiten und Fehler nicht sehen noch empfinden, sondern darin, dass wir in dieselben nicht einwilligen. Ihre Eindrücke empfinden und ihre Last fühlen heisst aber noch keineswegs, in dieselben einwilligen. Vielmehr müssen wir in diesem geistlichen Kampfe zu unserer Demüthigung allerdings gewärtigen, je zuweilen verwundet zu werden u. s. w. S. 43: Einmal eine kleine Unwahrheit zu sagen, oder sonst in Worten, Blicken und Reden, beim Tanz und Spiel eine grössere Freiheit sich zu gestatten, sich nur mal in einem eitlen Putze selbst wohlzugefallen u. s. w., ist zwar an sich von keiner erheblichen Bedeutung u. s. w. Vergl. ausserdem S. 8, 36, 57, 73 u. a. Das ganze Buch trägt trotz der Uebertünchung die Grundfarbe des Pelagianismus. [Di.]

11. Joh. Gerhard's heilige Betrachtungen. Von neuem a. d. Lat. übers. von C. J. Böttcher (Predigtamtscand. und Seminarlehrer). Lpz. u. Dresden (J. Naumann) 1858. XIV u. 409 S. in 12. 12 Ngr.

J. Gerhard's *meditationes sacrae*, das kostbarste Erbauungsbuch aus der Blüthezeit unserer Kirche, sind von dem 22jährigen Studenten für Studenten geschrieben worden. Möchte daher — wir müssen von neuem diesen Wunsch aussprechen, wie wir es erst Hft. 1. 1859 bei Anzeige einer ziemlich gleichzeitigen neuen deutschen Uebertragung gethan — das unschätzbare Büchlein doch lieber in seinem eigentlichen lateinischen Gewande recht würdig und einladend wieder einmal dargeboten werden, als in einander drängenden deutschen! Doch diesem Uebersetzer fühlt man es an, dass ihm dabei selber das Herz aufgegangen ist und er mit innerem betenden Frohlocken gearbeitet hat, und schon das (ganz abgesehen von dem ausgezeichnet Trefflichen der Ueber-

setzung selbst) gibt seinem Büchlein einen besonderen und entschiedenen Werth vor allen uns bekannt gewordenen in Anschlag kommenden anderen. Zudem hat derselbe die kleinen Bruchstücke lateinischer Verse im Original treffend in Verslein aus dem deutschen Liederschatze unserer Kirche umgestaltet, auch nächst einer kurzen Biographie Gerhard's zur Füllung der 52 Jahrwochen eine bisher ungedruckte Betrachtung G.'s auf den ersten Advent, so wie das den *meditationes* ziemlich gleichzeitige herrliche Testament des todkranken Jünglings beigefügt. [G.]

12. Dr. A. Wildenhahn, Evangelisches Laienbrevier. Lpz. (Gebhardt u. Reisland) 1855. 496 S. kl. Format.

Während Wildenhahn sonst recht poetisch schreiben kann, wird er in diesen Poesieen nicht selten prosaisch. Oder sollte es nur dem Referenten so vorkommen, der eine Menge dieser grösstentheils didaktischen Gedichte nach einander liest, während nach des Verf.'s Absicht gewiss nur wenige Lieder für jeden Tag bestimmt sind? Wir glauben nicht, finden auch unsre Ansicht von Laien bestätigt. Trotzdem können wir seines Inhalts wegen dies Laienbrevier jedermann empfehlen und wünschen, dass es einem gewissen andern Laienbrevier recht viel Abbruch thue. Wir bemerken noch, dass die Lieder unter sieben Rubriken gebracht sind: 1) das Wesen und Regiment Gottes, 2) des Gotteswortes und der Sacramente Kraft und Segen, 3) der Christ im Kampfe mit der Welt und ihrer Lust, 4) des Christen Stillleben, 5) des Christen äusseres Leben und Wandeln, 6) der Herr, das Kreuz und des Kreuzes Trost, 7) der Tod, das Gericht und das ewige Leben, — und geben schliesslich eine Probe, die zugleich die stehende Form der Lieder — je 3 Strophen in jambischen Versen — erkennen lässt:

Dein Kreuz und Christi Kreuz.

Durch Trübsal müssen wir ins Gottesreich,
Auf Kreuzeswegen in den Himmel gehen,
Und diese Ordnung bleibt für Alle gleich
In ihrer Kraft, in ihrem Segen stehen.
Hat dir dein Glaube nun das Kreuz gebracht,
Ist's nun die Trübsal, die dich selig macht?

O nein! mit deinem Leiden, deinem Sterben,
Mit deiner Arbeitsmüh in Wort und That
Wirst du die Seligkeit doch nimmer erben,
Die Gott den Seinen dort bereitet hat;
Denn dass du wirst einst ewig selig seyn,
Das thut die Gnade Gottes nur allein.

Doch weil das Herz, das gläubig worden ist,
Nach Gottes Rath mit Trübsal wird beladen,
So kommt durch Trübsal eben nur der Christ
Zur ew'gen Seligkeit aus Gottes Gnaden;
So bringet dich dein Kreuz dem Himmel nah,
Zum Himmel ein das Kreuz auf Golgatha.

[Di.]

13. Engelgeschichten der heil. Schrift. Vierzig Bilder, gez. von O. Pletsch, in Holz geschnitten von A. Gaber. Hamb. (Rauh. Haus) 1859. Queroctav. geb. 1 Thlr. 10 Ngr. (brosch. 1 Thlr.)

Eine liebliche Idee, 40 biblische Geschichten, in welchen die heiligen Engel dienen, — jede auf einem besonderen Blatte — mit kurzem Schriftworte und trefflichem Holzschnitt, zugleich in prachtvollem Einbande, vorzuführen und zu veranschaulichen; ein gar köstliches Geschenk für die Kleinen, deren Engel allezeit das Angesicht des Vaters sehen. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. Geistliche Lieder der evangelischen Kirche aus dem 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, von Dichtern aus Schlesien und den umliegenden Landschaften verfasst. Zusammengestellt und nach den ältesten Drucken herausgegeben von Dr. J. Mützell. I. Band. Braunschweig (Schwetschke) 1858. 8. 2 Rthlr. 20 Ngr.

Immer höher und höher erhebt sich der Dom des evangelischen Kirchenliedes vor unsern erstaunten Blicken. Eine Weile zuvor war die Rede davon, ob man nur das nothdürftigste Fundament, die Grundlieder, auf welchen die singende Kirche sich erbaut hat, erhalten könnte den *hominibus bonae voluntatis*, und jetzt stehen die Kirchenlieder nicht nur auf ihren eigenen Füssen in alter Königspracht da, sondern immer mehr und mehrere steigen wie aus ihren Gräbern auf, vergessen und doch nicht verloren, im reinsten Jugendglanze, der über die vormaligen öden Gefilde hinausschaut. Es kann diese gewaltige Fülle gar nicht anders befasst werden, als so dass eine Wissenschaft des Kirchenliedes nach dem strengsten Begriffe und vollen Umfange historisch und doctrinell zugleich sich bildet statt der früheren fragmentarischen Arbeit (von J. C. Wetzel u. a.), die eben dadurch, eben jetzt erst zu ihrem wahren Ansehen und Werthe gelangt. Und diesem historisch kritischen Streben nach grossartigstem Maassstab tritt als bedeutsam für die Macht und Herrlichkeit des Kirchenliedes einerseits das Streben, (durch Handausgaben der Dichter) den Gewinn gemeinnützig zu machen, andererseits der praktisch durchaus zu rechtfertigende Versuch, überall die Fluth der schlechten verballhornisirten Gesangbücher aus der Periode des Rationalismus zu dämmen, und den Schätzen der Vorzeit (ohne das Werthvolle der neuern und neuesten Zeit auszuschliessen) in dieser Hinsicht ihren alten Glanz durch erneute Gesangbuchs-Redactionen wieder zu geben, entgegen. Ueber alles dieses kommt nun die historische Erörterung der ganzen deutschen

geistlichen Liederdichtung hinzu, die freilich bis jetzt nur im Werden seyn kann, nicht nur weil letztere mit den stärksten Fäden an die gesammte hymnische Kirchenarbeit (worin eben jetzt Entdeckung auf Entdeckung gemacht wird) verknüpft ist, sondern auch wegen des unermesslichen Umfanges überhaupt. Unter diesen vier Hauptgesichtspunkten lässt sich der Erwerb der hymnologischen Literatur in der letzten Zeit am füglichsten übersehen; man erkennt auch so am besten, wo noch leere, unbebaute Stellen da sind.

Der treffliche Herausgeber dieser „geistlichen Lieder der evang. Kirche aus dem 17. 18. Jahrh." steht jetzt unter den *primipilis* in erster Reihe: wir haben ihn bereits bei der Anzeige der grossen Sammlung von „geistlichen Liedern aus dem 16. Jahrh." (3 Bde. 1855—56) — wovon die vorliegende eine Fortsetzung bildet — als solchen charakterisirt. Er hat sich in dieser zweiten Sammlung auf einen gewissen Kreis, die erste und zweite Schlesische Dichterschule und die Ausläufer der letztern bis ins 18. Jahrhundert hinein beschränkt — doch nicht etwa blos örtlich und landesmässig, sondern nach dem innern Charakter der betreffenden Liederdichter und ihrer Leistungen zusammengestellt. Um eine Vorstellung zu gewinnen von dem, was der Herausg. beabsichtigt und theils geleistet hat, theils mit Gottes Hülfe leisten wird, sei hier Folgendes hervorgehoben. Was das Letzerwähnte, den Umfang, betrifft, so bemerkt der Herausg.: „Mit der Schule von Val. Herberger und Joh. Heermann beginnt eine neue, nicht blos für Schlesien, sondern für das gesammte deutsche Kirchenlied epochemachende, Periode; das Ende ist bedingt durch den Abschluss der grossen Schlesischen Gesangbücher (des Breslauer, des Hirschberger, des Jauerschen u. s. w.)." Vor Allem lag ihm, wie bei der vorhergehenden Sammlung, daran, einen kritisch genauen, so viel wie möglich nach dem Ursprünglichen, den ersten Texten, quellengemäss hergestellten Text zu erlangen, was gewiss in manchen Fällen mit grossen, so gut wie unüberwindlichen Schwierigkeiten verknüpft war — es ist aber die Approximation selbst und das Stehenbleiben bei der ersten Recension, so zu sagen, in solchen Fällen genug. Alles Uebrige fällt nun in die historisch literarische Ausstattung. Bibliographisch genau sind überall die Quellen angegeben; es schliessen sich dieser Angabe Notizen über die Grundlage und Entstehung der Lieder an. Hieran reiht sich wieder eine skizzirte Verbreitungsgeschichte der Lieder, je nach den Gesangbüchern, worin sie zuerst und dann später erschienen — eine höchst dankenswerthe Arbeit. Zuletzt knüpfen sich hin und wieder Winke über die Nachahmungen an, wo solche hervorgetreten sind. Unter dem Text stehen die wesentlichen Varianten, welches, zumal

vom wissenschaftlichen Standpunkte, nothwendig war. — Die Veränderung der Texte in den Gesangbüchern (schon von dem alten Hannöverschen von Gesenius und Denicke an) war wohl auch ein interessantes Moment; allein da die Ufer hier nicht zu erreichen waren, hat der Herausgeb. vorgezogen, dieses von seiner Betrachtung auszuschliessen. Nur Eins haben wir in diesem Zusammenhange vermisst, nämlich eine Uebersicht der Verbreitung der Lieder in evang. luth. Kirchen ausserhalb Deutschlands — gewiss ein höchst wichtiger Punkt, weil zur Darstellung des Siegesganges des Kirchenlieds mit gehörend. — Was die getroffene Auswahl betrifft, erklärt der Herausgeb. sich dahin, schlechterdings nicht auf subjectiv-ästhetischem Gutdünken stehen zu wollen; der objective Standpunkt, wie er gegeben ist durch Aufnahme in die Gesangbücher, genügt ihm allein, doch so, dass er sich vorbehält, wo ein misgünstiges Schicksal (möglich Parteiinteresse) wirklich Edles und Treffliches zurückgestellt hatte, diesem sein Recht wiederzugeben. Bei einem so umfangreichen, gewaltigen Werke musste natürlich, nach der alten Regel: *dies diem docet*, unter der Zusammenstellung selbst dieses und jenes Uebersehene dem treuen Forscher sich stellen; diesem wird im letzten Bande durch „literarische und bibliographische Beilagen" Rechnung getragen werden, so wie ein fünffaches Register (wie bei der ersten Sammlung) dem Auffinden des Einzelnen die Hand bieten wird. Schliesslich sei noch erwähnt, dass der Herausg. versucht hat, das ganze Gebiet der Hymnologie als Wissenschaft umspannend einzutheilen. Es soll der erste Haupttheil die Lehre von den geistlichen Liedern nach ihrer Substanz, und zwar 1. die Kritik, 2. die Hermeneutik, 3. die innere Geschichte der Lieder; der zweite Haupttheil aber die Lehre von der Verwendung derselben und zwar 1. die äussere Geschichte der einzelnen Lieder nach ihrer Aufnahme in die verschiedenen Arten der Gesangbücher und in ascetische Schriften, nach ihrer Fortpflanzung und Umgestaltung, 2. die Geschichte der Gesangbücher, 3. die Geschichte des hierin sich documentirenden religiösen Lebens und Culturzustandes umfassen. — Das Werk ist schön ausgestattet (wie man es von der Schwetschkeschen Handlung stets erwartet) und trefflich corrigirt. [R.]

2. Israels Weg zur Herrlichkeit. Lieder der Liebe, Israel ins Herz gesungen von Julius Sturm, bevorwortet von Franz Delitzsch. Erlangen (Bläsing) 1858. 16. 6 Ngr.

So wie S. Paulus, der Heiden Apostel, sein Amt auch dadurch preisen wollte, dass er zusah, „ob er möchte die, so sein Fleisch waren, zu eifern reizen, und ihrer etliche selig machen" (Röm. 11, 14), so sollten ja gewiss alle in Wahrheit zum Herrn der Herrlichkeit bekehrten Israeliten dieses Reizen des armen, verstosse-

nen Volks, dass es seinen Heiland erkennete, sich angelegen seyn lassen. In hohem Masse ist diese Pflicht der Dankbarkeit vom Verfasser der vorliegenden Liebeslieder erkannt: Christus hat sein Herz besessen, darum gehet ein zerknirschender Bussgeist, ein Schmachten nach Trost für Isràel, ein tief wehmuthsvolles Hinblicken auf die vormalige Herrlichkeit desselben, eine Gluth der zartesten und innigsten Liebe zum Erlöser, wie wir sie wohl selten gehört haben, durch diese Lieder, welche Fr. Delitzsch, der grosse Theolog, mittelst einer kräftigen Ansprache und Aufmunterung zur Missionspflicht der Kirche an Israel sehr passend eingeleitet hat, indem er seine Ueberzeugung u. a. dahin ausspricht, „dass unsere Missionsthätigkeit, so lange sie den noch ungläubigen Theil des Jüdischen Volks ausschliesst, auf keinen grünen Zweig kommen wird; denn sie ist wie ein Vogel mit nur einem Flügel, dem der andere fehlt oder gelähmt ist." Der poetische Werth dieser Lieder entspricht der schönen Gesinnung, welche sie durchströmt; die Form ist mannichfaltig, immer ansprechend. Wie viel von dem exaltirten millennarischen Realismus oder doch dem Abglanz desselben in diesen lieblichen Gesängen sich kundgebe, überlassen wir dem Leser, der sich über die Gottesgabe des Verf.'s freut, mit sich selbst abzumachen. [R.]

3. Geistliche Lieder von Ludw. Schmidt. Halle (Fricke) 1858. 16. 15 Ngr.

Ein schönes und lieblich duftendes Sträusschen von Liedern auf die kirchlichen Feste, so wie über das christliche Leben, seinen Kampf und seine Ruhe. Merkt man auch denselben das Nachsingen nach den Meistern der deutschen Liederdichtung an (nur dann zu tadeln, wenn dasselbe, wie das Schlusslied Nr. 80: „Es ist noch eine Ruh vorhanden" gar zu erwartungsvolle Erinnerung weckt), so ist es doch lobenswerth, dass der Dichter unparteiisch den verschiedenen Schulen und Charakteren Rechnung getragen hat. Ihm gelingt hauptsächlich der Mittelton des geistlichen Liedes, der ans Herz des christlichen Volks sich anschmiegt, und wir zweifeln deshalb keineswegs, dass die dargebotene Sammlung auf dem Felde der hymnischen Erbauungslectüre sich manche Freunde erwecken wird. Jedenfalls gehören — wenn die Rede ist vom Eingang in die Kirche — Lieder wie „Ich bin gerecht durch Christi Blut", „Hilf vollenden, hilf vollenden", „Wie wunderschön sind deine Werke" zu den vorzüglichern Erzeugnissen der deutschen geistlichen Liederdichtung. [R.]

4. Geistliche Gedichte v. G. W. Schulze. Halle (Mühlmann) 1858. VIII u. 384 S. 1 Thlr.

Ein charakteristisches Merkmal, welches diese geistlichen Gedichte von andern unterscheidet, zeigt sich gleich äusserlich für das Auge, wenn man das Buch aufschlägt, nämlich eine Reihe

von Citaten aus der Bibel unter der Seite, auf welche im Texte selbst hingewiesen wird. Was sollen nun diese Bibelstellen, von welchen obendrein noch am Schluss des Buches ein Register von zehn Seiten ausgearbeitet ist? Zur Erklärung des Inhaltes dienen sie nicht, denn dieser ist, zum Lobe des Verfassers sei es gesagt, schlicht und selbstverständlich. Will aber der Verf. zeigen, wie sehr er im Anschluss an Gottes Wort seine Lieder dichte, so möge dies lieber durch den Totaleindruck erwiesen werden, als durch solche einzelne Fingerzeige, die ohnehin theils unzutreffend sind, wenn sich der Text nur ganz lose an ein biblisches Wort anschliesst, theils überflüssig, wenn wirklich ein wohlbekanntes Bibelwort durchklingt. Immer aber sind diese Notizen störend, wenn man diese Lieder fliessend lesen oder gar frisch von der Leber weg singen will, und man kann sich des Gedankens nicht erwehren, als wäre der Dichter auf diesen diplomatischen Nachweis seiner Bibeltreue und Bibelkenntniss etwas stolz. Claudius hat einst zu seinem „Morgenlied eines Bauern" die Citate aus den alten Classikern hinzugesetzt als eine treffliche Parodie auf den gelehrten Prunk, und hieran wird man *mutatis mutandis* erinnert. — Die Lieder betreffen übrigens alle christlichen Stimmungen und Gelegenheiten, und ein tiefes Gemüth sowie poetische Gabe ist dem Verf. völlig zuzuerkennen. Wenn wir also auch nicht so übertriebene Erwartungen von diesen Liedern hegen, wie die Recensenten in der N. Preuss. Zeitung (1858, No. 44, Beilage) und im Nordd. Correspondenten (No. 23, 24, 49), welche manche von diesen Gedichten anstatt der rationalistischen für unsre Gesangbücher empfehlen, so glauben wir doch, dass das, was aus einem erbauten Herzen geflossen ist, auch wieder erbauen wird. Manche Lieder sind wirklich ganz vortrefflich und lassen sich auch singen. — Die Ueberschrift „Todtenopfer" für solche Gedichte, die sich mit den Entschlafenen beschäftigen, würde in einem geistlichen Liederbuche wegen ihres heidnischen Beigeschmacks besser vermieden seyn. Die *licentia poëtica* muss hier ebenso beschränkt werden wie in anderer Beziehung in den Gedichten, die dem verstorbenen Professor Gieseler und dem reformirten Pastor Aschenbach in Göttingen nachgesungen werden. Sind dies wirklich die Führer des Dichters in Göttingen gewesen, so darf er wohl dankbar bleiben, aber doch nicht in hyperbolische Lobeserhebungen sich ergiessen, wodurch eben klar zu Tage liegende Mängel in unwahrer Weise bemäntelt werden. [K.]

Die ausserordentlich rühmenden Anzeigen dieser reichhaltigen Sammlung von Gedichten, die wir bereits in zwei politischen Zeitungen gelesen haben, finden wir nach eigener Lectüre derselben nicht ungegründet. Viele dieser Lieder stehen mit den

besten Erzeugnissen unsrer neuern geistlichen Poesie auf gleicher Stufe, und wir halten es nicht für unmöglich, dass sich das eine oder andre von ihnen für die Aufnahme in den Kirchengesang Bahn bricht. Sie haben sämmtlich biblische Sprüche, die auch jedem einzelnen Liede als Ueberschrift mitgegeben sind, zu Thematen, schliessen sich in ihrer oft schwungvollen Sprache eng an unsre deutsche Bibel und das lutherische Kirchenlied an, stehn auf gutem Glaubensgrunde, sind durchweht vom Geiste inniger und aufrichtiger Frömmigkeit und bekunden den Beruf des Verfassers zum geistlichen Dichter zur Genüge. Nur höchst selten findet sich ein Herabsinken ins Prosaische (wie in dem zweiten Verse des Gedichtes auf S. 19: Da stehet mein Verstand mir stille); öfter möchte der Fehler allzu grossen Wortreichthums zu tadeln seyn, namentlich in den zahlreichen Stellen, wo der Verfasser von seiner persönlichen Liebe zum Heilande redet (nicht blos im ersten Abschnitt, der: „Liebe zu Jesu“ überschrieben ist). Doch hängt dies wohl mit dem subjectiven Charakter, den viele dieser Lieder an sich tragen, zusammen. Wenn der Verf. so häufig von sich als einem Verwaisten redet, so ist dies unzweifelhaft im eigentlichen Sinne zu nehmen (wir müssten nach gewordenen Andeutungen uns sehr irren, wenn wir nicht den Verf. vor Jahren unter den Pfleglingen des Göttinger Waisenhauses katechisirt hätten; auch die Nachrufe an Gieseler und Aschenbach führen auf Göttingen hin, während der jetzige Wohnort des Verf.'s Badow in Mecklenburg-Schwerin ist). Ueberhaupt sind die Lieder, wie der Verf. im Vorwort sagt, betend und unter Thränen geboren; „sie sind ein Stück meines Herzens, meines durch innere und äussere Stürme vielbewegten Lebens, sind mir gegeben von meinem himmlischen Vater in Stunden, da alle Menschen um mich schwiegen, da Er mit seinem armen Kinde sprach u. s. w.“ Während dieser Umstand einerseits manchen Liedern das Gepräge der Innigkeit und Wahrheit gibt, hat er auf der andern Seite nach unserm Gefühl den Verf. verführt, sich an manchen Stellen gehn zu lassen, wo wenigstens dem ihm persönlich ferner stehenden Leser eine grössere Selbstbeschränkung erwünscht gewesen wäre. Jedenfalls verdient die Sammlung Beachtung. [Di.]

5. Luther und seiner apostolischen Kirche Ehrenpreis. Ein Bekenntniss in Dichtungen von J. Koch. Bremen (Geisler) VIII u. 165 S. 8.

52 Dichtungen, von denen die letzten 21 die gemeinsame Ueberschrift tragen: Feierklänge aus Kirche und Haus. Sie preisen in bunter Reihe die Gnadenschätze, die der Kirche Christi von ihrem himmlischen Haupte vertrauet sind, und winden zugleich dem Knechte Christi, der diese Gnadenschätze aus tiefem

Schutt wieder hervorgegraben hat, einen Ehrenkranz. Die Haltung ist, bei aller Entschiedenheit, doch eine sehr ruhige, oft didaktischer Art, nur, wo das eigne Glaubens- und Liebesleben des Dichtenden mehr hereinspielt (daher der Titel: ein Bekenntniss), schwingt sich der Ton der Lyra in höheren Accorden. [Di.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Naturwissenschaft, Pädagogik, Verschiedenes.)

1. Bibel und Astronomie nebst Zugaben verwandten Inhalts von D. theol. Johann Heinrich Kurtz. Vierte zum grossen Theile neue ausgearbeitete Auflage. Berlin, Neu-York und Adelaide. Verlag von J. A. Wohlgemuth in Berlin. 1858. 8. 584 S. 2 Thlr.

Diese Schrift, welche trotz der bedeutenden Umarbeitung eines grossen Theiles des Inhaltes immer noch die Spuren der Lebensfrische und des rhetorischen Feuers einer Jugendarbeit an sich trägt, erschien zuerst im Jahre 1842, wuchs dann bei der zweiten Anflage, die im Jahre 1849 veranstaltet wurde, um das Dreifache; bei der dritten Auflage, die im Jahre 1853 erforderlich wurde, änderte der Verf. so Manches, was eine Umgestaltung mehrerer Grundanschauungen, z. B. seine Auffassung des Hexaemeron, der Menschwerdung Christi, kund that, und nun trat im Jahre 1858 diese vierte Auflage an das Tageslicht, von welcher der Verf. bemerkt, dass er mit erneuerter Liebe und Sorgfalt diesem Erstlingsversuche seiner schriftstellerischen Thätigkeit sich wieder zugewandt habe. In derselben hat er ausser manchen Weglassungen von geringerem Belange hauptsächlich die Abhandlung über den Streit der Vulkanistischen und Neptunistischen Erdbildungstheorien gestrichen, was allerdings der eigentliche Zweck des Buches gebot, sofern dieser Streit für die Concordanz der biblischen Schöpfungsgeschichte mit den Daten der Naturwissenschaft nicht das Mindeste austrägt. Dagegen erweiterte er das Buch durch eine historisch-dogmatische Erörterung über das Paradies und die Cherubim und fügte den bisherigen zwei Abtheilungen des Buches eine dritte bei, die Nachträgliches zur Vertheidigung und Abwehr enthält, was jedenfalls geeigneter in die betreffenden Paragraphen selbst verarbeitet worden wäre. Diese Nachträge beziehen sich auf die prophetische Conception des Hexaemeron, die Restitutions-Hypothese, die Dauer der Schöpfungstage, den Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen, das Paradies und die Cherubim, die Leiber und Wohnungen der Engel.

Dass das vorliegende Werk immer noch ein Bedürfniss der Zeit ist, das beweisen theils die neueren in ähnlicher Absicht erschienenen Schriften, die der Herr Verf. auf S. 37 aufzählt, ohne

jedoch darunter das interessante Werk von D. Fr. Pfaff, Schöpfungsgeschichte mit bes. Berücksichtigung des bibl. Schöpfungsberichts. Frankf. 1855, zu nennen, theils die nach fünf Jahren schon erforderliche neue Auflage dieses Buches.

Nachdem der Verf. in den drei ersten Kapiteln mit rhetorischer Gewandtheit und gemüthlicher Breite über die Stellung der Theologie zu den Naturwissenschaften, über die deistische und pantheistische Weltanschauung, über eine Universalgeschichte des Kosmos gesprochen hat, geht er im vierten Kap. auf die biblische Anschauung von der Enstehung, Entwicklung und Vollendung des Weltalls ein. In eingehender Weise verbreitet er sich da über den Ursprung der Urgeschichte, wobei wir die ominöse Benennung „Sage“ lieber ganz vermieden gesehen hätten, obgleich allerdings der Hr. Verf. das richtige Verständniss seiner Benennung hinreichend gewährt. Indessen ist immer im Auge zu behalten, dass dieses Werk nicht blos für das gelehrte Publikum geschrieben ist. Dann geht er auf die Offenbarung dieses Berichtes über und bestreitet mit Recht, dass der erste Mensch die Geschichte der Schöpfung ohne besondere Offenbarung erkannt habe, aber mit Unrecht behauptet er, S. 71, dass der erste Mensch im Paradiese vor seinem Falle gar nicht zu dieser Kenntniss habe gelangen können; da Alles, was nicht zur Vorbereitung des Menschen für die grosse Entscheidungsprobe diente, seine Entwickelung nur aufgehalten haben würde. Aber wenn die Berufung der Thiere und die Pflanze des Gartens ihn darin nicht hemmte, so noch viel weniger das Achten auf die grossen Wunder, die ihn umgaben. Es ist geradezu unnatürlich, dass der erste Mensch mitten in diesem jugendlichen Schöpfungsleben gewandelt habe, ohne zu fragen: woher das Alles? und es ist noch viel unnatürlicher, dass die Menschheit so lange darauf sich nicht besonnen und göttliche Antwort darauf erhalten hätte, bis Seth die Predigt vom Namen des Herrn begann. Muss deswegen, weil der erste Bericht ganz sachgemäss nach dem Sechstagewerk mit dem siebenten Tage als dem Ruhetage Gottes abschliesst, das Ganze blos deshalb geoffenbart seyn, um den Sabbath, den erst Seth (!) praktisch in Anwendung gebracht haben soll, zu begründen? Wir denken, was dem Menschen zunächst lag, die Schöpfungswelt, wird ihn auch zuerst interessirt haben. Das Böse brauchte er darum noch nicht zu verstehen, denn das war durch eine geistige Macht in diese Welt hereingebracht, zu der es nicht gehörte und in deren Organismus es sich nicht in geordneter Weise einverleiben konnte. v. Hofmann schätzt die Erkenntniss des ersten Menschen zu hoch, Kurtz möchte sie zu sehr beschränken. Wenn ferner Kurtz von einer prophetischen Conception des biblischen Schöpfungsberichtes redet, so bestimmt er einmal nicht genügend den Unterschied

zwischen Mittheilung durch Prophetie und mündliche Belehrung, sofern ja auch letztere den Menschen an der Fähigkeit, die Vergangenheit als Gegenwart zu schauen, Theil nehmen lässt, da diese Mittheilung nicht als eine blos äusserliches Wissen schaffende, sondern als die lebendigste Anschauung hervorrufende zu denken ist, und zum zweiten scheidet er nicht die verschiedenen Stufen der Offenbarung Gottes an den Menschen, die, wie W. Hoffmann in seiner Schrift: „Die göttliche Stufenordnung im alten Testament" mit Recht sagt, stets einen Fortschritt, eine gewisse Flüssigkeit hat. Wir haben die Aufgabe, die Stufen der Mittheilungsweise Gottes an die Menschheit, namentlich bis zur Begründung des Prophetenthums, genau zu beachten, und haben ein Recht, die auf jeder Stufe der Menschheit erwähnte Art der Mittheilung als die ausschliessliche zu erklären. Wenn Kurtz zugibt, dass Gott die Offenbarung über den Baum der Erkenntniss dem Menschen auf dem Wege mündlicher Belehrung gab, so sehe ich keinen Grund ein, warum er ihn nicht auch über seine Vorgeschichte in gleicher Weise belehren konnte, zumal da beim ersten Menschen auf Grund seiner richtigen Anschauung und lebensfrischen Erfassung auch ein geistinniges Verständniss des Mitgetheilten anzunehmen ist. War das aber göttliche Mittheilung, so lässt sich auch um so treueres Bewahren des Mitgetheilten voraussetzen, und wir brauchen nicht mit Delitzsch anzunehmen, dass der Bericht durch die Tradition am Ende nicht blos die ganze formelle Einrahmung, sondern auch noch viele wesentlichen Data eingebüsst habe. Doch nimmt man an, dass diese Mittheilung an den ersten Menschen geschah, so gibt Kurtz im Nachtrag I. nun zu, dass sie dann nicht auf dem Wege prophetischer Conception geschah, denn dieser Zustand ist dem sündlosen Menschen fremd. Um so mehr glaubt er nun darauf dringen zu müssen, dass die erste Menschheit über diesen ihr gewiss am allernächsten liegenden Gegenstand bis zu Enos Geburt nichts geforscht und erfahren habe. Wir glauben, dass der geehrte Schriftforscher bei ruhiger, vorurtheilsloser Prüfung von dieser so ganz unwahrscheinlichen Annahme von selbst zurückkehren wird. Dabei müssen wir ihm auch mehr Billigkeit und Schonung in dem Verfahren gegen seinen Gegner Keil empfehlen, denn Confusion und Abgeschmacktheit, die er ihm S. 537 Schuld gibt, sind nicht Worte christlicher Liebe, zumal wenn man diese Abgeschmacktheit erst durch allerlei Zusammenstellung und Schlüsse selbst fabriciren muss. Die Person trete in den Hintergrund, die Sache sei es hauptsächlich, der unsere Aufmerksamkeit gilt. Ich kann in den angeführten Worten Keil's nirgends finden, dass wir die Kunde der Schöpfungsgeschichte erst Mose verdanken, sondern er sagt nur mit Recht, die Mittheilungen an Mose thatsäch-

lichen Inhalts seien auf nicht prophetischem Wege erfolgt, er war nicht Prophet im gewöhnlichen Sinne, weil es eben noch eine andere Art der göttlichen Mittheilung gibt, als durch das prophetische Schauen. Da nun Gen. 1, 1 nicht schaubar ist, sieht sich Kurtz genöthigt, erst mit V. 2 dieses Schauen anzuheben, aber wie erkannte er dann V. 1? Durch gotterleuchtetes Denken, sagt er; aber gerade dieser wichtigste Punkt bedurfte vor Allem göttlicher Mittheilung. Darüber zu reflectiren, sagen wir mit dem Verf. selbst in seinen Bemerkungen zum zweiten Verse, lag nicht in seiner Aufgabe. Er hatte nur zu referiren.

Kurtz sagt: Das Licht war in der Finsterniss, aus ihr liess es Gott hervorbrechen. Sollte das Licht von dieser Finsterniss gekommen seyn? nicht von Gott in die Finsterniss hineingeleuchtet haben? Es war das Element, das die Finsterniss entbehrt, um desswillen sie eben Finsterniss war. Wie nun diese Finsterniss zu denken ist, darüber spricht er sich an mehreren Orten aus, besonders auch im Nachtrage in einem eignen Kapitel über die Restitutionshypothese. Das *Tohu vabohu* fasst er als positive Verödung, die statt früherer Lebensfülle eingetreten sei. Wir bestreiten hier blos, dass man von den Stellen Jes. 34, 11. Jer. 4, 23 in der Erklärung ausgehen müsse, da sie nicht klar erkennen lassen, ob in ihnen mehr die Beziehung zu der früheren Fülle oder nur überhaupt der öde, wüste Zustand geschildert seyn soll. Auf das Letztere führt aber allerdings die Gleichstellung mit den Wörtern des Nichtseyns, und an und für sich ist es daher nicht wahrscheinlicher, dass sie in Gen. 1, 2 in dem Sinne der Verödung genommen werden müssten. Vielmehr ist es aus der Structur dieses ersten Kapitels gewiss, dass der Concipient dieser Mittheilung es nicht so fasste, da er sonst nicht über die Gründe dieser Verwüstung hätte schweigen können, und da, wenn eine solche Destruktion anzunehmen ist, worin ich ganz mit Kurtz einverstanden bin, die Mittheilung hierüber hier nicht im Plane Gottes lag, weil es sich, wie oben dargelegt wurde, für den ersten Menschen nur um das Verständniss dieser vor ihm liegenden sichtbaren Welt handelte. Anders hätte es freilich vielleicht seyn müssen, wenn diese Offenbarung an den Menschen, wie Kurtz annimmt, erst nach dem Sündenfall geschehen wäre. War der Urheber dieser Destruktion der Satan, so lag es nahe, ihm jetzt diese Beziehung zu erschliessen. Jedoch der erste Mensch sieht nur die Oede und Leere durch göttliche Mittheilung, aber dass dieses Verwüstung sei, ist ihm nicht erschlossen, auch nicht durch den Begriff dieser Bezeichnung, nicht einmal wahrscheinlich, da ihm sonst hier schon die Macht des Bösen in den Weg getreten wäre. Vollständig stimmen wir übrigens Kurtz gegen Delitzsch bei. Es gilt hier den biblischen Text gegen alles Einmengen fern zu halten. Sobald einmal das

Sechstagewerk begonnen hat, beginnt das Zeugniss Gottes, dass dieses gut sei, und es kann keine Destruktion mehr eingetreten seyn. Ist sie vor V. 2 eingetreten, so war sie wenigstens keinenfalls Zweck der Mittheilung an den ersten Menschen, also sicher auch der Wortlaut nicht so gewählt, dass er auf eine Verödung aufmerksam machte. Sonst ist die Kurtz'sche Hypothese, so lange sie in den Schranken einer solchen bleibt und nicht dem Texte etwas aufprägt, was in ihm nicht enthalten ist, sehr annehmlich. Nur das Eine scheint mir mit Gottes Majestät unvereinbar, dass er dämonische Mächte in sein Schöpfungswerk selbst habe verkehrend eingreifen lassen. Viel natürlicher ist es, nach Analogie der Umwandlung des Erdenzustandes nach dem Sündenfalle, dass Gott entsprechend dem Falle der Geister die ihnen zugewiesene Natur selbst materialisirte, so dass hiedurch jene monströsen Geburten entstanden.

In der Erklärung des vierten Tagewerkes stimme ich Kurtz ganz zu, nur dass ich nicht den Unterschied des Lichtes des ersten Tages von den Lichtern des vierten dahin bezeichnen würde, jenes sei auf tellurische Aktionen zurückzuführen, die nun ihre Endschaft erreichten; denn woher sollte jene erleuchtende Kraft gekommen seyn, wenn die Erde sie doch nach der Bildung der Sonne nicht mehr besass? Vielmehr war dies, wie ja auch der Text es nicht als Produkt des Chaos andeutet, ein von aussen kommendes Princip, so gut wie jetzt das Sonnenlicht, und zwar von viel penetranterer Kraft, da es wesentlicher Faktor der Erdgestaltung war. Ebenso scheint mir der Parallelismus Gen. 1, 14 zu fordern, dass אתת nicht das regierende Substantiv für die drei folgenden sei, sondern ihnen ganz gleich stehe. Diese Gestirne dienen zu Zeichen für das, was parallel mit ihren Gestaltungen im Reiche Gottes Epoche macht, und für die bestimmten Zeiten, die im Festeskreise des alten und neuen Bundes, sowie in den Gestaltungen der Naturentfaltung sich geltend machen.

Den Baum der Erkenntniss bezeichnet Kurtz als den Baum des Todes durch seine Natur, allein das Vorhandenseyn des kosmisch Bösen, das vom Satan stammt und auch in der reconstruirten Erde geblieben seyn soll, streitet gegen das „Sehr gut" Gottes. Der Schöpfungsbericht weiss nicht nur nichts von einem solchen *residuum*, sondern stellt das gerade Gegentheil dar. Alles ist hier nur durch Gott. Vom Baume des Lebens ist es zu wenig gesagt: er sicherte in absoluter Weise die Fortdauer des Leibeslebens; besser Delitzsch: er hatte eine allmählig verklärende Kraft.

Ausführlich verbreitet K. sich über die Leiblichkeit der Engel, allein es stehen derselben gewichtige Gründe gegenüber. Die Bezeichnung *πνεύματα* kann Kurtz nicht genügend erklären, wenn er nicht den ganzen und vollen Gegensatz gegen die Leiblichkeit

gelten lässt; denn ob auch das σῶμα der Menschen ein πνευματικόν werden wird, so bleibt es doch immer ein σῶμα, was die Schrift den Engeln nirgends zuschreibt, und es geht nie auf in πνεῦμα. Die Engel aber heissen πνεύματα, ohne dass je von einem solchen σῶμα gesprochen würde, was doch in 1 Kor. 15 so nahe gelegen gewesen wäre, während es dort, wie nun Kurtz selbst zugibt, nicht geschieht. Dass der Mensch seine Leiblichkeit hat, das macht ihn erst zum σύνδεσμος der materiellen und geistigen Welt; dass sein Leib von Erde, das knüpft ihn so fest an die Erde, dass sein Blossseyn von diesem Erdenleibe ihm zum Zustande des Sehnens, seine Verklärung erst das wird, wenn er den verklärten Erdenleib wieder erhalten und diese verklärte Erde bewohnen wird. Diese enge und stete Beziehung zu einer bestimmten Wohnung, so dass die Leiblichkeit derselben correspondirt, wird nie den Engeln zugeschrieben. Allerdings ist Judae V. 6 von einer Behausung die Rede, aber eben dass sie dieselbe verlassen, bezeugt, dass diese enge Beziehung zu derselben nicht statt fand, dass sie nicht durch das Element der Leiblichkeit, sondern blos durch die Aufgabe der geistigen Beherrschung an diese geknüpft waren. Der Hauptbeweis für Kurtz liegt in Luc. 20, 35. Allein hätte dort der Herr wirklich von Engelleibern geredet, so hätte doch wohl der Apostel in 1 Cor. 15 darauf Beziehung genommen. Er thut dies nicht, weil er offenbar das Wort des Herrn nicht so verstand. Denn der Herr hat dort gar nicht, wie Kurtz annimmt, den Gegensatz zwischen Auferstehung und leiblosem Zustande im Auge, sondern zwischen Auferstehung und Erdenleben. Dass sie nicht mehr freien, hat seinen Grund nach V. 36 darin, dass des Todes Macht nicht mehr eine Vernichtung der Geschlechter und deshalb auch keine Fortpflanzung nöthig macht; denn in dieser Beziehung (und von keiner andern, also auch nicht der Leiblichkeit, ist hier die Rede) sind sie den Engeln gleich; die eben um ihrer Unsterblickkeit willen auch der Fortpflanzung nicht bedürfen. Darin sind nun die Menschen ihnen gleich, eben weil die Auferstehung des Todes Macht abgeschnitten hat. Wir finden also in dieser wichtigsten und im Grunde einzigen Beweisstelle nichts von einer Leiblichkeit der Engel. Die Stelle Hebr. 1, 7 ist ihm mehr hinderlich, denn indem der Herr die Engel je nach seinen Zwecken bald zu Winden, bald zu Feuerflammen macht, gibt er eben dies ihnen als Leiblichkeit für die betreffende Wirksamkeit, und dieses wird der Stoff für ihren rein geistigen Einfluss. Offenbar hängt es mit dieser Geistigkeit, die an keine bestimmteLeiblichkeit gebunden ist, zusammen, dass sie in verschiedener Weise erscheinen und auch des Menschen Bild selbst annehmen, das ihnen auf keinen Fall eigen ist. Christus erscheint stets in der ausgeprägten Menschengestalt. Auch seine verklärte Leiblichkeit entzieht sich diesem Gesetze nicht.

Aber die Engel haben kein so bestimmtes Verhältniss zu einer fixirten Leiblichkeit. Als reine Geister haben sie Gewalt über die Naturgestaltungen, die sie je nach ihrer Mission zu Trägern ihrer Geisteskraft machen. Jedenfalls bestreiten wir den Satz, dass die Leiblichkeit erst den geschaffnen Geist hindere, unendlich zu seyn, denn diese Schranken liegen nicht vornehmlich im Leibe, sondern zunächst in der Disposition des Geistes, und ebendesshalb halten wir den Satz für unerwiesen und falsch, dass alle Kreaturen den Tribut der Leiblichkeit zollen müssen und dass diese mit dem Begriffe eines endlichen Wesens gegeben sei. Eben weil die Engel dienende Geister für alle Zwecke der Weltregierung sind, können sie kein so bestimmtes Verhältniss zu einer festbegrenzten Leiblichkeit haben, wie der Mensch. Ebenso halten wir mit Hamberger fest, dass die Fixsterne nicht der bleibende Wohnsitz der Engel seyn können, denn was sichtbar ist, das ist zeitlich, und die Schrift setzt beim Hinfallen dieser Welt keinen Unterschied zwischen diesen und jenen Sternen, sondern stellt sie alle gleich, und redet nicht bei den einen blos von Verklärung, bei den andern aber von Wandelung. Auch ist der Thron Gottes nicht blos ein innerweltlicher, sondern ebensosehr und noch viel mehr ein überweltlicher; vgl. die schönen Bemerkungen von Delitzsch zum Hebräerbriefe. Kurtz nimmt S. 177 an, dass der Fall der Engel keinen leiblichen Tod zur Folge hatte, weil ihr Leib pneumatisch war, und dass ihre Leiblichkeit der entsprechend geworden sei nach dem Falle, welche die gottlosen Menschen in der Auferstehung des Geistes anziehen werden. Allein da wir dieselbe Ungebundenheit der Bewegung auch nach dem Falle der Geister finden, so ist dies ein Beweis mehr dafür, dass die Engel überhaupt keine Leiblichkeit haben, da sie sonst ähnlich der des gefallenen Menschen materialisirt worden seyn würde. Sehr eingehend ist die Abhandlung über die Cherubim, der wir indessen in wesentlichen Punkten nicht beistimmen können. Das Paradies, sagt Kurtz, soll auch jetzt nicht veröden, denn Gott setzt statt des Menschen Cherubim in den Garten. Der Cherub aber soll ihn doch nicht bebauen, er soll ihn nur vor weiterem Umsichgreifen des Verderbens schützen. Sie können die Aufgabe des Menschen nicht vollständig ausrichten. Allein wie soll der Garten nicht veröden, wenn er doch nicht bebaut wird? Er unterlag ja dem Zeitverlauf, durch den auch damals schon diese Erde regiert wurde. Und wie kann man von einem Bewohnen des Paradieses durch den Cherub reden, da er ja nur an die Grenze desselben zur Bewachung gestellt wurde? und wie von einem Stellvertreten des Menschen, der als freie, selbstständige Persönlichkeit hier walten sollte, der sich ausbreiten musste über die ganze Erde, während der Cherub in unauflöslicher Einheit mit dem Throne Gottes ver-

bunden ist? Und was hätte das Paradies den langen Zeitraum bis zur Sündfluth auf Erden thun sollen? Seine Bestimmung war nur für den Menschen. Der Baum der Erkenntniss, eben so wie der Baum des Lebens, hatten jetzt keinen Zweck mehr, folglich verschwanden sie. Denn der Cherub ist nicht eine Vielheit von Wesen, die nun ähnlich wie der Mensch diesen Garten nach allen Seiten anbauen konnten, sondern es ist eine Einheit der Bezeugung Gottes, die hier als Schreckbild für den Menschen stehen kann, dass er nicht herzuträte, und zwar so lange Zeit, als es die pädagogische Weisheit Gottes für gut fand; die aber in keiner Weise den Garten zu eignem Nutzen verwenden konnte. Aber woraus soll folgen, dass der persönliche Gott dort nicht mehr waltet? Er waltete von dort aus als Richter durch das Feuerzeichen; es ward, wie Kurtz mit Recht sagt, die Cultusstätte der Väter. Dann kann man aber Hofmann's Erklärung von Gen. 4, 4 nicht eine Exegese nennen, ebenso wenig wie die von 4, 14. Denn eben in dieser ersten Zeit war der Mensch gewöhnt, Gott nicht als vom Himmel herab waltend, sondern als ihn auf Erden nahe anzusehen, und eben aus diesem Grunde wird das Paradies nicht sogleich verschwunden seyn, sondern erst nach und nach bei weiterer Entfernung der Menschen von der Paradiesesstätte wird ihm das Walten Gottes vom Himmel her deutlich, damit jenes Feuerzeichen des Paradieses unnöthig geworden seyn. Die Cherubin selbst aber sind allerdings nicht im Allgemeinen Zeichen der überweltlichen Weltgegenwart Gottes, sondern der idealen Welt, die in Gegensatz tritt zu der sündigen Welt. — Sehr bedeutend ist die Abhandlung über die Geologie und Bibel im Nachtrage. Wir stimmen derselben durchaus bei, denn ihr Grundgedanke ist gewiss durchaus und allein richtig. Es ist nichts verkehrter, als in Gen. 1 eine Kosmogonie suchen wollen. Es will durchaus nichts anders dargethan werden, als in welchem Verhältnisse der Mensch zu der ihm sichtbaren und beigegebenen Schöpfung steht. Der offenbarende Gott schloss seine Mittheilungen an das Bedürfniss des Menschen an. Was er nicht sah, was zu ihm in keine nähere Beziehung treten sollte, konnte auch kein Interesse für ihn haben. So ging eben die göttliche Mittheilung Hand in Hand mit dem, was der Mensch vor Augen liegen sah, worüber ihm Gedanken erwachten. Diese schärfte und leitete die göttliche Inspiration. Welche Beziehung aber konnten die in ihrem Felsenbette begrabenen Entozoen für ihn haben? Aber eben daraus ergibt sich wieder die grössere Natürlichkeit der Annahme einer an die Beobachtung sich anlehnenden göttlichen Mittheilung vor der Hypothese der prophetischen Conception. Denn diese ist von dem in gewöhnlicher Erfahrung Erlebten unabhängiger; ihr ist es eigen, auch in die verborgenen Tiefen zu schauen und die Substrate der

werdenden Gestaltungen zu erkennen. Es läge wenigstens nahe, von einem prophetischen Schauen auch einen Blick in jene Tiefen, aus denen sich die gegenwärtige Erdgestaltung emporarbeitete, zu erwarten. Unnatürlich bleibt uns nur die Annahme von Kurtz, dass Gott bei der Gestaltung dieser Erde ein stetes Einwirken der widergöttlichen Geistermacht duldete, welche seine Schöpfungen missleitete und zu wiederholten Aborten verkehrte. Wir sind geneigter, ihre allerdings nur zum Vergehen bestimmten Schöpfungen darauf zurückzuführen, dass Gottes Schöpferwelt auf jene zum *Tohuvabohu* gewordene Materie keinen absoluten Einfluss üben wollte, sondern nur die in sie gelegten oder aus der früheren Zeit der Vollendung gebliebenen Kräfte leitete und allmählig, also nicht durch absolute Kraft, die diese augenblicklich bewirkt hätte, ihrer Vollendung zuführte. Wir würden sonst zu der Frage hingedrängt: warum duldete Gott solches Einwirken bei allen vorausgehenden Entwickelungsphasen der Erdbildung und warum bei der schliesslichen Erdbildung nicht mehr, und warum ist doch bei allen solchen Zerstörungen ein so harmonisch fortschreitendes Gesetz des Fortschrittes, wenn doch die Vernichtung der widergesetzlichen Willkühr der bösen Geisterwelt überlassen war? — In einer weiteren Zugabe theilt der Vf. kurze Andeutungen zur Entwicklungsgeschichte der irdischen Natur mit. Er fasst das tausendjährige Reich nur als die unsichtbare Regierung der Auferstandenen, deren Einflüsse nur sichtbar, irdisch und weltlich sind, während die Auferstandenen selbst dem Leben der Sichtbarkeit entnommen sind. Ob aber dies dem Begriffe der Auferstehung entspricht, welche, weil eine Verklärung der Erdenleiblichkeit, auch zur Erde in bestimmte Beziehung setzt, möchte ich bezweifeln.

Das fünfte Kapitel stellt die astronomischen Forschungen und Ergebnisse dar, was mit vortrefflicher Auswahl und mit Benutzung der neuesten Forschungen in bündigster Weise geschieht. Das sechste endlich legt den Conflict und die Harmonie zwischen Bibel und Astronomie dar. Dass hier natürlich Manches blos als Hypothese hingestellt werden kann, wird der Leser nur natürlich finden; dass hier mit grösstem Scharfsinn die Harmonie zwischen jenen beiden nachzuweisen versucht ist, wird jeder Christ dem Hrn. Verf. danken und mit uns den Wunsch theilen, dass sein Werk noch viele Auflagen erleben und jede derselben ein reicheres Mass gottgeschenkter Erkenntniss bieten möge. [E.]

2. Handbuch für Lehrer zur unterrichtlichen Behandlung bibl. Geschichten in der Volksschule. Bearbeitet von A. Schilbe, V. Menkel, F. Iber (Lehrern zu Homberg in Kurhessen). 2. verb. u. verm. Aufl. Cassel (Luckhardt) 1858. XV, 448 u. 268 S. 8.

Von der ersten, 1849 erschienen Auflage dieses Handbuchs

hörten wir selten, aber stets mit grosser Anerkennung reden, und gingen deshalb erwartungsvoll an die von der Red. uns zugesandte zweite Aufl. des Buchs, die nach der Vorrede als eine bedeutend verbesserte und vermehrte erscheint. Unsre Erwartung ist nicht getäuscht; wir bekennen vielmehr mit Freuden, dass uns noch kein Buch über den Unterricht in der biblischen Geschichte zu Gesichte gekommen ist, welches wir Volksschullehrern so gern in die Hand geben möchten, als gerade dieses. Die drei Verfasser haben gearbeitet in ebenso freudiger, als demüthiger Unterordnung unter das Wort der Wahrheit; sie sind zu ihrer Arbeit befähigt durch eine tüchtige Ausrüstung sowohl biblischer und pädagogischer Bildung, als geübter Erfahrung; sie haben endlich diesen Unterrichtszweig der biblischen Geschichte nach Principien bearbeitet, die wir als die durchaus und allein richtigen anerkennen müssen. „Die heiligen Geschichten — heisst es in der Vorrede — sind Facta, um ihrer selbst willen geschehen, keineswegs blos Folie für einzelne oder einen Complexus von Lehren; darum müssen sie auch in ihrem Verlaufe, äussern zunächst, dann innern, insoweit dies mit Berücksichtigung der Kraft der Kinder erreichbar ist, erfasst werden.“ Auf diesen Punkt ist mit Recht ein besonderes Gewicht gelegt; die Erfahrung zeigt nur zu oft, dass ein Kind nach jahrelangem Unterricht in der bibl. Geschichte dennoch in der Kenntniss der Facta und ihres Zusammenhangs eine Unsicherheit zeigt, die unbegreiflich wäre, wenn man nicht wüsste, wie manche Lehrer durch Moralisiren, Sokratisiren, Abstrahiren und allerlei katechetische Künste die Geschichte selbst im Geiste der Kinder in den Hintergrund drängen. Die Verff. des vorliegenden Handbuchs lassen die Geschichten zu ihrem vollen Rechte kommen, wollen in sie hinein, nicht an ihnen vorüber oder um sie herum führen, geben nun aber zugleich dem Lehrer treffliche Anweisung, den ewigen Gehalt der Geschichten in ihrer Stellung zur ganzen Geschichte des Reiches Gottes, sowie nach ihrer erbaulichen Seite zu erkennen und zu Nutz und Frommen der Kinder herauszukehren; sie trauen es der Geschichte, als einem Stück des Wortes Gottes zu, dass sie selbst eine Kraft von oben in sich trägt, die das Kindesherz nicht unberührt lassen wird, und sind nur darauf bedacht, dem Lehrer Fingerzeige zu geben, wie er diese Kraft durch die *viva vox* des Unterrichts an das Kind hinantreten lassen soll. „Die Geschichten sollen den Kindern so lebendig werden, dass sie dieselben gleichsam mit durchleben; sie sollen den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, Grund und Folge einsehen, von den Reden und Handlungen der Personen auf die Gesinnungen des Herzens schliessen, das Walten und Wirken Gottes in der heil. Geschichte lebendig, fruchtbar fühlen und erkennen lernen“. — Wir selbst

haben das Buch beim Unterricht in der biblischen Geschichte, wenn auch nicht gerade in der Volksschule, gebraucht und haben, je länger wir es gebrauchen, desto mehr Segen davon verspürt, einen Segen, den, wie wir hoffen, auch manche unsrer Collegen in höheren und niederen Schulen verspüren werden. [Di.]

3. Theodor Morunger. Eine geschichtl. Erzählung von F. K. Wild. Mit e. Titelkupf. Lpz. u. Dresd. (J. Naumann) 1858. 109 S. geb. 8 Ngr.

Ein treffliches Büchlein, welches in der schlichten volksmässigen Weise des bewährten Erzählers treuen Bericht erstattet von dem erleuchteten vorreformatorischen Wirken und gesegneten Confessorleiden eines theuren Wahrheitszeugen unmittelbar vor dem Eintritt der Reformation unter den duftenden Höhen des Fichtelgebirges und in erfrischender Gemeinschaft und Wechselwirkung mit geistlich ahnungsreichen persönlichen und sachlichen, insbesondere auch waldensischen, Momenten der anbrechenden grossen Zeit. [G.]

4. Capitän Hedley Vicars' Leben u. Heldentod. Aus d. Englischen von Helene Gräfin Stolberg. Hamb. (Rauhe Haus) 1859. 180 S. geb. 12 Ngr.

Eines jugendlichen Kriegers (geb. am 7. Dec. 1826, gefallen vor Sebastopol im Kampfe gegen die Russen in der Nacht des 22. März 1855) geistliche Erweckung und selbstverleugnend und unermüdet christlich liebendes Wirken unter seinen kriegerischen Genossen bis zu seinem Heldentode wird hier aus den eigenen Briefen des Vollendeten an die ihm auf Erden Theuersten und aus anderen durchaus authentischen Documenten einfach und schmucklos vorgeführt. Die Anschauung eines solchen Beispiels hat etwas tief Rührendes und mächtig zur Nachfolge, je nach dem Berufe eines Jeden, Ermunterndes. Möge das Büchlein in der wahrhaft verdienstlichen deutschen Uebertragung durch die erlauchte Dame dazu an recht Vielen gesegnet seyn! [G.]

5. Geschichtl. Zeugnisse f. d. Glauben, z. Frommen des lieben ev. Volks zusammengetr. von W. Redenbacher. Bd. I. 3. Aufl. Lpz. u. Dresd. (J. Naumann) 1858. 96 S. geb. 5 Ngr.

25 schlichte, kürzere oder längere, wahrhaft geschichtliche Erzählungen (aus dem Munde des Herausgebers und vornehmlich bewährter Anderer), welche sämmtlich (einzelne vor allen) Jung und Alt eben so zu fesseln, als wahrhaft in dem Einen, was noth ist, zu erbauen geeignet sind, und die wir darum, zumal bei ihrem so überaus niedrigen Preise, hier mit Vergnügen in Erinnerung bringen. In Betreff der Redaction hätte allerdings im Einzelnen mehr gethan seyn sollen, wie denn z. B. S. 16 Geschichtliches von Friedrich Wilhelm I. und Friedrich II. von Preussen ungeschieden zusammengemengt erscheint. [G.]

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.